

یوادر النواذر

حکیم الامت محمد الملت حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس سرہ
تفسیر حدیث، فقہ، علم کلام اور تصوف کے نادر علمی مضامین پر تل حضرت کی آخری تصنیف

ادارۃ اسلامیت لاہور

۱۹۰ - انارکلی ، لاہور

بَوَادِ النُّوَادِرِ

حکیم الامت محمد الملت حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس سرہ
تفسیر حدیث، فقہ، علم کلام اور تصوف کے نامور علمی مضامین پر مشتمل حضرت کی آخری تصنیف



ادارۃ ایسے پبلشرز، یکسیلرز، ایکسپورٹرز

<p>• کوئٹہ روڈ ہنگامہ اردو بازار، کراچی فون ۲۷۲۲۳۰۱</p>	<p>• ۱۹۰۔ اندر کی، لاہور، پاکستان فون ۷۲۵۲۲۵۵ - ۷۲۴۲۹۹۱</p>	<p>• دنیا ٹائمز پبلشرز، مال روڈ، لاہور فون ۷۲۴۳۴۱۲، فیکس ۷۲۴۳۴۸۵، ۹۲۰۳۲۰۷۲۴۳۴۸۵</p>
---	---	---

پہلی بار عکسی طباعت : ذیقعدہ ، ۱۴۰۵ھ ، اگست ۱۹۸۵ء
 باہتمام و انتظام : اشرف برادران (سلمیم الرحمن)
 ناشر : ادارہ اسلامیات ، لاہور
 طباعت :
 قیمت ، اعلیٰ کاغذ مجلد ڈائی دار :-

ادارہ اشرف پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز (امیت)

☆ دنیا مائتھ سینٹر، مال روڈ، لاہور فون ۶۳۲۳۳۱۲ - فیکس ۶۳۲۳۴۸۵ - ۹۲-۳۲۰	☆ ۱۹۰ - انارکلی، لاہور، پاکستان فون ۶۳۵۳۱۵۵ - ۶۳۳۳۸۹۱	☆ موبین روڈ پتہ: اردو بازار، کراچی فون ۲۶۲۲۳۰۱
---	--	---

ملنے کے پتے

ادارہ اسلامیات ۱۹۰، انارکلی، لاہور ۲
 دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی ۱
 ادارۃ المعارف، ڈاک خانہ دارالعلوم، کراچی ۱۳
 مکتبہ دارالعلوم، ڈاک خانہ دارالعلوم، کراچی ۱۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ ناشر

نحمدہ وفضلہ علیٰ رسولہ الکریم۔ اما بعد!

الحمد للہ عرصہ دراز کے بعد بواور النوادر کا جدید ایڈیشن آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ کتاب حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا شاہ محمد اشرف علی تھانوی قدس سرہ کے اُن علمی تحقیقی مضامین پر مشتمل ہے۔ جو حضرت ممدوح قدس سرہ نے مختلف اوقات میں تحریر فرمائے اور متفرق جگہوں میں ان کی اشاعت ہوتی رہی، مگر چونکہ یکجا نہ ہونے کی بناء پر ان سے استفادہ آسان نہ تھا۔ اس لئے حضرت اقدس قدس سرہ نے ان تین تصدّ نادر علمی مضامین کو ایک کتاب میں یکجا جمع کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام بواور النوادر تجویز فرمایا۔ یہ کتاب حضرت کی آخر حیات میں زیور طبع سے آراستہ ہو کر آئی۔ حضرت قدس سرہ کے خلیفہ مجاز حضرت مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحی صاحب

مذہبہم العالی مآثر حکیم الامت میں بیان فرماتے ہیں:

”حضرت کے وصال سے شاید ایک ہفتہ یا عشرہ قبل کتاب بواور النوادر طبع ہو کر آئی۔ جن صاحب نے طبع کرائی تھی، انہوں نے اس کتاب کے پینل نسخے حضرت کی خدمت میں ہدیۃ ارسال کئے تھے۔ کتابیں جس وقت پیش کی گئیں حضرت اٹھ کر بیٹھ گئے اور بڑی مسرت کے اظہار کے ساتھ ایک ایک کتاب پر ہاتھ رکھ کر فرما رہے تھے کہ میری جان ان کے

انتظار میں اُکی ہوئی تھی، پھر ان کتابوں کو چند مخصوص اصحاب
میں تقسیم فرمایا۔ (ماثر حکم الامت ص ۶۷)

یہ علمی شاہکار سب سے پہلے محمد عبدالکریم صاحب حج پشنر نے کراچی
سے ۱۳۵۹ھ میں طبع کروایا جبکہ دوسری بار جبراً قدس حضرت مولانا مفتی محمد شفیع
صاحب قدس اللہ سرہ نے اپنی زیر نگرانی اپنے اشاعتی ادارہ سے والد محترم مولانا
محمد زکی کیفی رحمۃ اللہ علیہ کے ذریعہ ۱۳۶۵ھ میں اس کی اشاعت کی خدمت سر
انجام دی اور کہیں کہیں کچھ مفید حواشی کا اضافہ فرمایا۔

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اسی ایڈیشن کی فوٹو کاپی مکمل فہرست
کے اضافہ کے ساتھ ہمیں آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل
ہو رہی ہے۔

تقبل اللہ منا و نفعنا بہ فی الدنیا و الآخرة۔ آمین۔

اللہ تعالیٰ حکم الامت قدس سرہ کے مزید علمی جواہر پارے نئی آب و
تاب کے ساتھ ہمیں شائع کرنے کی توفیق عطا کرے۔ آمین

والسلام

اشرف برادران (سلمہ الرحمن)

ادارہ اسلامیات، ۱۹۰، انارکلی، لاہور

فہرست بترتیب مضامین فن وار

قرآن و تفسیر

- ۱۲ رفع صوت جب طاعمال کا سبب کیسے ہے؟ سورة الحجرات کی آیت کی تفسیر و تحقیق
- ۲۰ ”لو انزلنا هذا القرآن علی جبل“ پر ایک شبہ کا حل
- ۳۵ آیت الایسراء میں معراج کا ذکر نہ ہونے کا ایک نکتہ
- ۳۷ ”وما علیہما الشجر“ پر ایک اشکال کا جواب
- ۳۸ آیت فناء اور آیت خلود پر ایک شبہ کا حل (کل من علیہا فان)
- ۴۲ ”وجعلنا ہار جوما للشیاطین“ میں رجم شیاطین پر شبہ کا جواب
- ۵۰ ”نحن اقرب الیہ من جبل الوریث“ میں کون سی معیت مراد ہے؟
- ۸۴ آیت ”لقطعنا منہ الوتین“ کی تفسیر پر اشکال کا جواب
- ۱۰۴ مسح ارجل کے اثبات پر ایک نکتہ کا جواب
- ۱۰۷ ”وارجلکم“ بالجبر والی قرأت کی ایک توجیہ
- ۲۶۳ سورة الاعراف رکوع ۳، آیت فریقاً ہدی و فریقاً حق علیہم الضلالة الخ کی تفسیر
- ۳۰۶ دو کالموں میں علیہ علیہ قرآن مجید و ترجمہ چھاپنے کا حکم
- ۳۱۳ نظم میں ترجمہ قرآن کا حکم
- ۳۱۷ قرآنی عبارت کے بغیر صرف ترجمہ قرآن چھاپنے کا حکم
- ۳۲۹ عوام کو ترجمہ قرآن سکھانے کی شرائط
- ۳۷۲ ”یا ہوج و ما ہوج“ کی تاویل خلاف جمہور کا رد
- ۳۷۸ دو آیات قرآنیہ کالف سنتہ“ اور ”خمین الف سنتہ“ میں تطبیق
- ۵۰۰ (قراءت) حروف مہموہ کی ادائیگی کی تحقیق ”ضیاء الشمس فی اداء الهمس“
- آیت ”ولا یبیدین زینتہن الا ما ظہر منہا“ پر رسالہ القاء السکینہ فی تحقیق
- ۵۱۰ ابداء الزینتہ -
- ۷۵۲ التواجدہ بالمتعلق بالتشابه (آیات متشابہات کے بارے میں رسالہ)
- ۷۸۷ قرآن میں تصویر کی اشاعت (تقلید القرآن المنیر عن تدنیس التماویر)

حدیث

- ۱۴۲ نیز ۷ حدیث ذوالیدین میں کلام خصوصیت نبوی ہونے کا احتمال
- ۱۰ حدیث ”رفع امتی الخطاء والنسیان“ میں اشکال کا حل
- ۲۰ احادیث ”اشترط حج نفسه للحج عن غیره“ و حدیث المصراة و حدیث خیار المجلس کی تحقیق
- ۲۲ نیز ۳۵۵ حدیث میں جہنم کے سانس لینے پر ایک شبہ کا حل
- ۵۷ الحیاء والعی شعبتان من الایمان کی تشریح اور قول من عرف الله طال لسانہ کی تحقیق
- ۷۴ حدیث لا یقض الا امیر الخ کی تشریح
- ۱۰۲ لایؤمن احدکم حتی اکون احب الیہ الخ میں کون سی محبت مراد ہے؟
- ۱۰۳ حدیث ”هل علی غیرھن؟“ پر اشکال کا جواب
- ۱۱۰ دُعَاء ”واجعلنی فی أعین الناس کبیراً“ پر ایک اشکال کا حل
- از ۱۱۶ تا ۱۱۹ جامع ترمذی کی ۹ مشرقی نو احادیث کی تشریح علیحدہ علیحدہ عنوان
- ۱۸۶ ترمذی کی حدیث اعتاق اور مذہب حنفی میں تعارض کا جواب
- ۲۹۴ طلوع شمس سے افسادِ فجر یا تمام صلوٰۃ سے متعلق احادیث پر ایک نظر
- ۳۵۶ گائے کا گوشت کھانے سے متعلق دو احادیث
- ۳۸۶ حدیث ”الرویا علی رجل طائر“ کے معنی
- ۴۰۷ حدیث ”البغض الحلال الی اللہ الطلاق“ کی تشریح
- ۴۰۷ حدیث ”اکثر اهل الجنة البله“ کی تشریح
- ۴۰۹ حدیث ”من عشق فحف“ کی تشریح
- ۴۵۶ حدیث ”لم یبق من النبوة الا البشیرات“ کی تشریح
- ۷۱۵ حدیث ”الذی یعود فی عطیته کمثل الکلب“ کی تشریح پر رسالہ التحریض
- ۷۱۵ علی صالح لتعریض

فقہ

- ۷ چار میں نکاح منحصر ہونے کی حکمت
- ۳۶۸ نیز ۳۳ اڑتے ہوئے ہوائی جہاز میں نماز پڑھنے کا حکم
- ۵۱ وقف علی الاولاد کی بعض شرائط اور قاضی متعین کرنے کی ضرورت

- نوٹ سے ادائے زکوٰۃ ۶۴
- قرآن شروع کرتے ہوئے سورۃ توبہ کی ابتداء میں بسم اللہ پڑھنا یا نہ پڑھنا ۶۶
- مباہلہ کے مشروع ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق ۶۹
- غرض فاسد پر بنی مسجد کو مسجد ضرار کے ساتھ ملحق کرنا؟ ۷۲
- عمل تسخیر کے حکم کی تحقیق ۹۱
- عمل سمریہ کا حکم ۹۱ نیز ۱۵۱ نیز ۳۶۲
- حرمت مصاہرت کے اثبات کے لئے آیت سے استدلال ۹۳
- رطوبت فرج کا حکم ۹۵ نیز ۲۱۱ نیز ۳۴۲
- سُنی عورت کا شیعی تہرائی کے ساتھ نکاح کا حکم ۹۶
- سرورِ عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بُرا کہنے پر ذمہ ٹوٹ جانے کا حکم ۱۰۸
- جمعہ کی اذان اول سے حرمت بیع کا حکم ۱۱۴
- وجوب و تہ پر اشکال کا جواب ۱۱۶
- مسئلہ نفاذ قضاء قاضی ظاہراً و باطناً کی تشریح ۱۱۹
- داڑھی کو دھونے یا مسح کرنے کی تحقیق ۱۲۶
- فرض سے رہ جانے والے کو وتر جماعت کے ساتھ پڑھنا ۱۲۶
- نکاح سے وطن بن جانے کی ضروری شرط ۱۲۶
- نماز کا اعادہ اُس وقت واجب ہے جب داخل صلوٰۃ کسی واجب کا ترک ہو ۱۲۷
- بیٹھ کر نماز پڑھتے ہوئے سجدہ میں سرین زمین سے اٹھانا ۱۲۸
- کھنکھانے سے نماز فاسد ہوتی ہے یا نہیں؟ ۱۳۰
- ہر سورت کے شروع میں جہراً بسم اللہ کہنے میں امام اعظم اور امام عاصم کا اختلاف ۱۳۰ نیز ۳۷۷
- جماعتِ ثانیہ کے مکروہ ہونے کی تفصیل ۱۳۱
- سجدۂ تحیہ کی حرمت ۱۳۴
- غیر نمازی کے قول پر عمل کرنے کا حکم اور حدیث ذوالیدین ۱۴۲
- سجدۂ سہو میں تشہد پڑھنے کا حدیث سے ثبوت ۱۴۴
- کونسی سورت کا فضل نماز میں مکروہ ہے؟ ۱۴۴

- ۱۴۴ خطبہ جمعہ کے دوران عربی عبارات کا ترجمہ کرنا
- ۱۴۵ غیر مشاق اور ہیکلے کی امامت کا حکم
- ۱۴۶ چرم اضمحیہ کی قیمت میں تملیک کی شرط
- ۱۴۷ وہ ابن السبیل جس کے پاس فی الوقت مال نہ ہو زکوٰۃ لے سکتا ہے
- ۱۴۸ منی آرڈر کے ذریعہ ادائیگی زکوٰۃ کا حکم
- ۱۴۸ تار کے ذریعہ خبر کا حکم شرعی
- ۱۵۰ روزہ دار کے منہ میں صبح تک پان کا ٹکڑا باقی رہے
- ۱۵۱ صاحب جائیداد کی آمدنی اگر کفایت نہ کرے تو زکوٰۃ لینے کا حکم
- ۱۵۱ اسلام لانے کے بعد نو مسلمہ کی عدت کا حکم
- ۱۵۳ دوسرے شخص کے نام سے جائیداد خریدنا
- ۱۵۶ مسائل طاعون (طاعون سے متعلق مفصل مسائل)
- ۲۱۳ ثبوت ہلال کا طریقہ اور تار کی خبر کا حکم
- ۲۱۶ تالاب میں پھلی کی خرید و فروخت کا حکم
- ۲۲۰ مفقود کے مسئلہ میں امام مالکؒ کے مذہب کی تحقیق
- ۲۲۳ دعائے میت سے متعلق القام کے مضمون پر شبہات کا جواب
- ۲۲۸ قبلہ سے انحراف کی حد
- ۲۳۳ طلاق مدہوش کا حکم
- ۲۳۵ عنین سے تفریق کرانے کا طریقہ
- ۲۳۶ قضا نمازیں زیادہ ہو جانے پر تعین کا لازم نہ رہنا
- ۲۳۷ طویل دن والے مقامات پر نماز روزہ کا حکم
- ۳۰۲ پھولوں اور پھلوں کی خرید و فروخت کے احکام و قواعد
- ۳۰۷ نکاح خوانی کی اجرت سے متعلق حکم شرعی کی تحقیق
- ۳۲۰ سونے چاندی کے بٹن اور گھنڈیوں کا حکم
- ۳۲۱ شادی میں دف بجانے کی تحقیق
- ۳۳۸ تکبیر پر سجدہ کرنیکا حکم

- ۳۴۸ تراویح میں ختم قرآن کے سنت منکدہ ہونے کی تحقیق
- ۳۵۲ فارسی میں جواز قرأت سے متعلق قول احناف کی توجیہ
- ۳۵۴ گراموفون کا حکم
- ۳۶۲ غیر عربی میں خطبہ جمعہ کا حکم
- ۳۶۲ عورتوں کے بال کٹوانے کا حکم
- ۳۶۶ دارالہرب کے ربوا کو فیٹی میں داخل کرنے کا رد
- ۳۸۶ کھانے پر فاتحہ خوانی اور کھانے کے متبرک ہو جانے سے متعلق شاہ ولی اللہ کی عبارت کا حل
- ۳۸۸ جی علی الصلاۃ پر مقتدیوں کا کھڑا ہونا
- ۳۸۹ انجکشن سے روزہ کا نہ ٹوٹنا
- ۴۰۸ اشہد ان محمد رسول اللہ کے وقت انگوٹھے چومنا
- ۴۲۸ اوقات نماز و روزہ تھانہ بھون
- ۴۲۲ کالے رنگ کے خضاب کی تحقیق
- ۴۲۳ مٹھی سے کم دائرہ کی کٹنے کی حرمت پر اجماع
- ۴۲۳ صاع و درہم کا حساب
- ۴۵۳ خفیہ پولیس کا کافروں کی وضع اور ان کا شعار اختیار کرنا
- ۴۵۴ عرفات میں درخت لگانے کا حکم
- ۴۵۸ فلسطین میں یہودیوں کے ہاتھ زمین فروخت کر نیکا حکم
- ۴۶۳ قنوت نازلہ میں وضع یدین یا ارسال کا حکم
- ۴۶۳ کفار کے قبضہ سے وقف مملوک نہ ہونا
- ۴۶۴ سوکن کے گھر میں اپنی کسی بیوی کو بلانا
- ۴۶۸ سمت کعبہ کے فوق الارض و تحت الارض ہونے کے بارے میں تحقیق عجیب
- ۴۸۸ لاؤڈ اسپیکر سے متعلق رسالہ التحقیق الفریدی حکم آلہ تقریب الصوت البعید
- ۵۲۲ امام کے سامنے اذان جمعہ کا حکم
- ۵۳۴ حاکم وقت کو معزول کرنے اس کے معزول ہونے کی تحقیق پر رسالہ
- ۵۴۴ مسائل نکاح سے متعلق پیش کئے جانے والے "شارد اہل" پر تنقید و تحقیق

- ۵۹۸ فلم سے متعلق رسالہ تصحیح العلم فی تفسیر الفلم
 ۶۸۸ تین طلاقیں کے بارے میں مفصل رسالہ رد التوحد فی الطلاق ذات التحد
 ۷۶۱ اداء مہر کی نیت نہ رکھنے والے کے بارے میں حضرتؒ کا رسالہ
 ۷۶۳ تقبیل مہر کے بارے میں حضرتؒ کا مفصل رسالہ
 ۷۹۱ مساجد کے پاس گانے بجانے کے بارے میں ایک سوال کا جواب
 ۷۹۷ حرام ملازمتوں کے بارے میں احکام شرعیہ
 ۸۱۱ آیت جدیدہ کے بارے میں دو فتویٰ

تصوف

- ۵ ذکر اللہ سے اطمینان نہ ہونا
 ۶ بعض اعتبار سے جوانوں کے مقابلہ میں بوڑھوں میں شہوت کا زیادہ ہونا
 ۷ توجہ متعارف کمال مقصود نہیں ہے۔
 ۳۳ منہوی میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور چرواہے کے واقعہ کے بعض اجزاء کا حل
 ۳۶ رسالہ ”الفتوح“ میں حدیث روح پر شبہات کا جواب
 ۴۹ خواب میں اردو زبان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گفتگو فرمانا
 ۵۲ کعبہ کا بعض اولیاء کی زیارت کو جانے پر شبہ کا حل اور راہ اعتدال
 ۵۹ حُب خداوندی پر حُب نبوی کے غلبہ کا شبہ اور اس کی تحقیق
 ۶۰ فرضوں کی بہ نسبت نفل میں دل زیادہ لگنا
 ۶۱ نسبت باطنی ایک ہوتی ہے رنگ مختلف ہوتے ہیں
 ۶۱ تواضع اور بغض فی اللہ کو جمع کرنا
 ۶۲ ارواح بزرگان کے ایصالِ ثواب میں نیت کی درستگی
 ۶۶ شیخ کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بہ نسبت زیادہ انجذاب ہونا
 ۶۷ اسم ذوالجلالہ ”اللہ“ کا مفرداً تکرار ذکر اسم ذات
 ۷۱ بزرگوں کی توجہ کے سبب سے کسی کا ہلاک ہو جانا
 ۷۳ ایک نیک خاتون کے دس اوس سے متعلق عجیب تحقیق
 ۷۵ اشرفِ نفس کا مفہوم

- ۷۵ قرآن و حدیث سے اہل خدمت اور اقطاب کے ثبوت کے لئے استدلال
- ۷۶ بعض عبادات سے دُور می ہو جانے کا وہم
- ۷۶ امور غیر اختیاریہ کی تحصیل یا ازالہ کے اہتمام میں مفاسد ہیں
- ۷۸ کرامت سے متعلق تحقیق
- ۸۰ طریق عشق کی تشریح
- ۸۲ وسوس کی آمد یا آورد میں فیصلہ
- ۸۲ استعانت بالخلق کی اقسام اور اس کے احکام
- ۸۳ مجاہدہ ثانیہ کی تحقیق
- ۸۵ اموات سے استفاضہ اور سلب نسبت کی تحقیق
- ۸۷ حضرت حسن بصریؒ کی حضرت علیؓ سے ملاقات نہ ہونے کی بناء پر پشتیہ سلسلہ نامکمل ہونیکا شبہ
- ۸۸ عشاء کے بعد سے تہجد کے وقت کی ابتداء ہو جاتی ہے
- ۹۷ سورۃ واقعہ کی تلاوت فقر و فاقہ کے دور ہونے کی نیت کرنا
- ۹۸ تصوف کے بعض غامض رسائل کے بارے میں مشورہ
- ۱۰۳ بارہ رکعتوں سے زیادہ بھی تہجد ہی ہوگی
- ۱۰۵ اُنس سے متعلق رسالہ قشیرہ کی ایک عبارت کا حل
- ۱۰۹ ذکر غیر نسانی معتبر ہے
- ۱۰۹ وہ حال معتبر نہیں جو شیخ کو اطلاع دینے زائل ہو جائے
- ۱۱۰ لوائح جاتی کی بعض عبارتوں کا حل اور ایک مشورہ
- ۱۱۱ حدیث سے لطائف سنہ کی طرف ایک اشارہ کی تفسیر
- ۱۹۰ سماع سے بعض حضرات کی وفات پر ایک سوال کا مفصل جواب
- ۱۹۲ حضرت حاجی امداد اللہؒ اور اُن کے خلفاء کے درمیان اختلاف مسلک کے شبہات کا مفصل جواب
- ۲۰۴ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا درود کو بلا واسطہ سننے سے متعلق ایک جواب
- ۲۵۶ دوازہ تسبیح کے بعض اجزاء کی تحقیق
- ۲۵۷ بلا ارادہ لفظ 'اللہ' ذوالجلالہ کی ہاء کا ذکر اللہ میں حذف ہونا
- ۲۶۷ توکل کی اقسام اور اس کے احکام

- ۲۷۵ قرب فرائض اور قرب نوافل کی تحقیق
- ۳۲۲ نقشہ نعل شریف سے متعلق ادب اور راہ اعتدال
- ۳۲۸ سماع سے متعلق حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کا عجیب جملہ بحوالہ مولانا یعقوب
- ۳۵۳ ایصالِ ثواب کرنے والے کو بھی ثواب ملتا ہے
- ۳۵۳ ایصالِ ثواب تقسیم ہو کر ملتا ہے یا پورا پورا؟
- ۳۸۲ قبولِ توبہ کی علامت گناہ کا بھول جانا ہے؟
- ۳۹۳ شجرۃ المراد یعنی نقشہ تصوف
- ۳۹۴ قیاس فقہی اور اعتبارِ صوفیہ میں فرق اور فالِ مشروع اور فالِ غیر مشروع
- ۳۹۶ رسالہ السّم فی السّم
- ۳۹۷ العلم فی السّم
- ۳۹۷ منصور کے قول اور قتل منصور کی توجیہ
- ۳۹۸ رسالہ لطائف قدوسی سے مشرب قلندرِ راہ کی تحقیق
- ۴۰۰ روضہ نبویہ کی زیارت اور عرسوں میں شرکت
- ۴۰۲ "انیس الارواح" سے سماع با مزامیر کی تحقیق
- ۴۰۶ رقص و تواجد کی اصل
- ۴۱۱ قیامت میں رویتِ باری تعالیٰ
- ۴۱۶ ایک دن میں دو مرتبہ کھانا کھانے کا حکم
- ۴۲۰ جمع، فرق اور جمع الجمع کا مطلب
- ۴۲۶ خواب سے متعلق رسالہ "اصدق الرؤیا" کا دیباچہ
- ۴۳۳ اہل تصوف کے معلق مضامین سے متعلق نصیحت
- ۴۳۹ مجذوبوں اور بھوسے لوگوں کے ساتھ معاملہ حدیث کی روشنی
- ۴۴۵ تصرف کی تحقیق
- ۴۴۶ ذکر میں ضرب اور جہر کی تحقیق نیز معمول بدون عامل کے پڑھنے کا حکم
- ۴۴۷ مسئلہ مولد شریف رسالہ کا حوالہ
- ۴۶۰ بعض خواب اور کشف کا بطلان

- استخارہ کے نتیجہ کی تحقیق
 ۴۶۳ غائبانہ بیعت اور بچوں کی بیعت کا حکم
 ۴۷۱ تصور اجنبیہ کے اختیاری و سوسہ کا معصیت ہونا
 ۴۷۲ بعض بزرگوں کے بلا و ضوہت پر پڑھنے کے واقعہ کی توجیہ
 ۴۷۵ سخت پریشانیوں کو دور کرنے کی سہل تدبیر
 ۴۷۶ نماز میں بعض مراقبوں کے بارے میں تحقیق
 ۴۷۷ رسالہ "القطائف من اللطائف" لطائف ستہ کی تحقیق
 ۵۶۰ رسالہ "ابصار فی الدوائر" سلسلہ نقشبندیہ مجددیہ کے دوائر کی تشریح
 ۵۹۳ مسئلہ وحدت الوجود سے متعلق رسالہ "ظہور العدم بنور القدم
 ۶۲۰ تمیز العشق من الفسق، عشق مجازی سے متعلق مفصل رسالہ
 ۶۹۸ دوسوہ کے بارے میں تحقیقی رسالہ المحصنۃ فی حکم الوسوسۃ
 ۷۲۱ حکمتہ القوم فی حکمتہ الصوم خاص روزے کے دنوں میں کم کھانا شریعت سے ثابت نہیں
 ۷۶۹ رسالہ التعرف فی تحقیق التصرف، تصرف کے بارے میں مفصل رسالہ
 ۷۸۰ "اقتباس الانوار" کے ایک مقام کی توضیح، تسوید السطح فی تصفیہ بعض الشطح
 ۷۹۳ متوفی بیوی کا تصور کرنا
 ۷۹۸ مبادئی تصوف پر اہم رسالہ
 ۸۰۱ اعمال اختیاری ہونے کے باوجود شیخ کی ضرورت برحق ہے
 ۸۰۵ رسالہ التحقیف فی الاختیار الضعیف - اسوہ اختیاریہ کے بارے میں ایک دوسوہ
 ۸۰۸ عقائد و کلام (اور فلسفہ و منطق)
 ۲۲ عرض اعمال کی کیفیت، أرضی الأقوال فی عرض الأعمال من مقال المعارف الجلال
 ۷۰ کافر کے عذاب مؤبد اور الوہیبت حق میں کوئی منافات نہیں
 ۸۹ حق تعالیٰ کی تجلی ذاتی یا تجلی صفائی، عرش پر یا ہر مکان پر؟
 ۹۲ جبر و قدر کی تحقیق
 ۱۰۵ مصالح احکام کے نافع ہونے کی شرائط
 ۱۰۸ "حجۃ شرائع من قبلنا" کے قاعدہ سے متعلق ایک تبنیہ

- ۱۰۹ تصورِ حق بالکنہ، ممتنع ہے اور تصور بالوجہ میں عارفین متفاوت ہیں
- ۱۱۵ مسئلہ ”عدم خلق قرآن“ کا آیت قرآنیہ پر انطباق
- ۱۱۵ موجود والی خارجی اور موجود والی الذہنی کی تقسیم پر مشہور اشکال کا جواب
- ۱۲۳ قیاس استثنائی کی تشریح سہل عنوان سے
- ۲۰۶ قدرت واجبہ کا صدق و کذب پر عموم
- ۲۰۷ قدرت واجبہ کا صدق و کذب پر عموم (مزید)
- ۲۱۱ نیز ۲۸۰ اخبار عن غیر الواقع پر حق تعالیٰ کی قدرت سے متعلق ایک مفصل مکالمہ
- ۲۱۱ امام غزالی کے قول لیس فی الامکان بأبدع مما کان کا مطلب
- ۲۶۲ عینیت اور غیریت کے مختلف اصطلاحی معنوں کی تحقیق
- ۳۶۳ مسئلہ تقدیر پر اشکالات کا جواب
- ۳۶۷ ”تقویت الایمان“ کی ایک عبارت متعلقہ شفاعت پر اعتراض کا جواب
- ۳۸۳ ”استواء علی العرش“ سے متعلق بعض عبارات کی تحقیق
- ۴۳۲ شیخ اکبر کی طرف انقطاع عذاب کے عقیدہ کی نسبت اور اس کا جواب
- ۴۴۷ معراج شریف میں سرعت سیر طی زمان و مکان کے ساتھ
- ۴۴۹ جسم اطہر نبوی کی حفاظت کی تحقیق
- ۴۷۲ قدم عرش کے حکم کا بطلان
- ۵۲۵ شیخ اکبر کے کلام سے بقا و نبوت کا شبہ پیدا ہونے کا جواب
- ۶۰۱ مسئلہ استواء سے متعلق رسالہ ”تمہید الفرش فی تحدید العرش“
- ۶۳۳ مشرکین کے پھجوں کے جتنی یا نارمی ہونے سے متعلق رسالہ
- ۷۰۶ شرک و توسل سے متعلق رسالہ الإِدْرَاک والتواصل
- ۷۱۲ رسالہ الإرشاد فی مسئلۃ الاستعداد (استعداد فطری)
- ۷۲۲ رسالہ قائم قادیان (اس کے عقائد بمع حوالہ جات اور حکم شرعی)
- ۷۳۷ آغا خانیوں کے عقائد کے بارے میں رسالہ الحکم الحقانی فی الحزب الآغاخانی
- ۷۴۱ علم غیب کے بارے میں رسالہ شق الجیب عن حق الغیب
- ۷۷۶ حضرت مولانا اسماعیل شہید کی کتاب ایضاح الحق الصریح کے بارے میں سوال کا جواب

متفرقات

- ۶ العبرة لعموم الالفاظ کے قاعدہ کی وضاحت
- ۱۰۸ غلامی اور ولدیت اسماعیل میں منافات نہ ہونے کی صورت
- ۱۱۳ مناظرہ کے قاعدہ لایحوز النقل من دلیل الی دلیل آخر کی تشریح
- ۱۵۲ مجاور مدینہ کے مطبوعہ مروجہ وصیت نامہ کا حکم
- ۱۵۵ تعدد آدم کی تحقیق
- ۲۳۰ علماء و انبیاء کے مابین بوقت خوف، کتمان حق کا فرق
- ۳۲۸ حضرت عمرؓ کے صاحبزادے ابو شحمہ سے متعلق تحقیق
- ۳۲۵ نسب فاروقی میں "ابراہیم" کی تحقیق
- ۳۵۰ روضہ نبویہ پر قبہ سے متعلق حکم شرعی کی تحقیق اور شیخین کی قبور روضہ نبویہ میں ہونے کی حکمت
- ۳۶۹ سایہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تحقیق
- ۳۷۰ غنیۃ الطالبین سے احناف کے مرجع ہونے کا شبہ
- ۳۸۱ سیرۃ النبی (شبلی) کی جلد سوم کے مصنف کی درخواست پر ناقدانہ رائے
- ۳۹۱ حضرات انبیاء علیہم السلام کے بول و براز کی طہارت سے متعلق روایات
- ۴۲۷ مؤلف کا اپنی بعض تحریرات سے رجوع اور قارئین کو مشورہ
- ۴۲۸ مؤلف کی اپنی سوانح ضبط کرنے سے ممانعت
- ۴۳۲ لوگوں کے ساتھ معاملات سے متعلق ایک حکایت سے نصائح کا استنباط
- ۴۴۲ الزامی جواب کا طریقہ درست ہونا چاہیئے
- ۴۴۸ عربوں کی عجیوں پر فضیلت ہونے پر شبہ کا جواب
- ۴۵۵ مبارک اور منحوس ہونے کی تحقیق
- ۴۶۸ مناظرہ کی اقسام باعتبار اغراض
- ۴۶۸ رفع یدین سے متعلق شاہ عبدالقادر دہلوی کی تقریر
- ۴۸۳ رسالہ تعدیل حقوق الوالدین
- ۵۰۸ اشاعت اسلام میں تلوار کا مقام
- ۶۶۵ اختلاف اور اتفاق و اتحاد کی حقیقت، اس کی اقسام، احکام شرعی اور اس کے حصول کا طریقہ

رسالہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بنی، اخبار اور اس کے ایڈیٹر سے متعلق شرعی احکام ۶۹۳
حضرت تھانویؒ اور مولانا حسین احمد مدنیؒ کے باہمی اختلاف پر رسالہ شق النین عن حق علی حسین ۸۱۵
نسب میں افراط و تفریط کا حکم شرعی ۸۱۹

فارسی ادب

- ۸ بوستان کے دیباچہ میں درج اشعار سے متعلق اشکال کا جواب
۱۰ حافظ کے شعر سے در گلستان ارم دوش چو از لطف ہوا الخ کی تشریح
۲۴ شیخ کے آئینہ ہونے سے متعلق مثنوی کے بعض اشعار کا حل
۴۸ گلستان کے اشعار سے گھر کے وصف اوزمین پُرسد کا مطلب
۵۰ مثنوی کے اشعار قصہ مسجد اقصیٰ و خروپ رستن کا مطلب
۵۱ ایک شعر سے نقصان ز قابل است و گرنہ علی الدوام کی غلطی
۶۳ بعض اشعار مثنوی کا حل، جس میں اولیاء اللہ کی دُعا رد نہ ہونے کا ذکر ہے
۷۱ زینت کی تعریف میں مولانا جامی کے اشعار پر اعتراض اور اس کا جواب
۱۸۷ حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں مولانا جامی کے بعض اشعار کا حل
۲۶۹ مثنوی دفتر اول کے اشعار سے چند باران عطا باران شد الخ کی تشریح
۲۷۶ مثنوی کے بعض اشعار سے آں دے را کہ نگفتم با خلیل الخ کی تشریح
۲۷۹ لیلۃ التعریس میں ناز فوت ہو جانے سے متعلق مثنوی کے چند اشعار کا حل
۲۷۹ مثنوی دفتر ششم کے اشعار سے پھو عیسیٰ بر سرش گیرد فرات کا حل اور ایک قول
۲۸۱ نوزاد یقینہ، المشی علی المصواء کی تحقیق
۲۸۶ مثنوی دفتر ششم نصف کے قریب قصہ غرانیق کی توجیہ اور تحقیق
۳۱۸ مثنوی دفتر اول کے اشعار سے سخی شکر نعمت قدرت بود میں جبر محمود اور جبر مذموم کی تشریح
۳۲۱ مثنوی کے عنوان در بیان استغناء و عجب شاہزادہ و زخم خوردن از باطن شاہ کے اشعار کی تشریح
۵۰۶ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قول ہذا ربی سے متعلق مثنوی کے اشعار کی توجیہ

فهرست مضامین

بشترتیب صفحات

۲	عرض ناشر اور تمہید : ناشر اول -
۳	تمہید فہرست اول : غرائب الرغائب
۴	تمہید فہرست دوم : الکلم الدالة على الحكم الضالة
۴	تمہید فہرست سوم : نوادر
۵	۱- غرائب الرغائب
۵	غریبہ ۱ : در دفع اشکال عدم اطمینان بذکر -
۶	غریبہ ۲ : در تحقیق قاعدہ اصولیہ اعتبار عموم الفاظ -
۶	غریبہ ۳ : در تجربہ زیادت شہوت در پیراں بہ نسبت جواناں از بعض وجوہ -
۷	غریبہ ۴ : در کمال مقصود نبودن توجہ متعارف
۷	غریبہ ۵ : در جواب حدیث ذوالیدین بابت احتمال خصوصیت نبویہ
۷	غریبہ ۶ : در حکمت حصر منکوحات در اربع -
۸	غریبہ ۷ : در دفع اشکال متعلق بعض اشعار دیباچہ بوستان
۱۰	غریبہ ۸ : در حل اشکال متعلق بحديث رُفِعَ عَنْ امْتِي الخطاء والنسيان
۱۰	غریبہ ۹ : در حل بعض اشعار حافظ
۱۲	غریبہ ۱۰ : در تحقیق تسبب رفع صوت برائے ضبط اعمال -
۲۰	غریبہ ۱۱ : در اشکال متعلق آیت لو انزلنا هذا القرآن على جبل -
۲۰	غریبہ ۱۲ : در تحقیق احادیث اشتراط حج نفسه للحج عن غيره وحديث المصراة وحديث خیار المجلس -
۲۴	غریبہ ۱۳ : ارضی الا قوال فی عرض الاعمال من مقال العارف الجلال -
۳۳	غریبہ ۱۴ : در توجیہ بعض اجزاء مشککہ حکایت راعی موسی علیہ السلام مذکورہ در ثنوی
۳۵	غریبہ ۱۵ : نکتہ عدم ذکر عروج سموات در آیت اسراء
۳۶	غریبہ ۱۶ : جواب بعضی شبہات بر حدوث روح مذکور در رسالہ "الفتوح"

- غریبه ۱۷: در دفع اشکال بر مضمون وما علمناه الشعر - ۳۷
- غریبه ۱۸: در دفع شبه متعلقه آیت فناء و خلود - ۳۸
- غریبه ۱۹: در دفع اشکال متعلق رجم شیاطین - ۳۲
- غریبه ۲۰: در دفع اشکال عدم عموم صیغ با وجود نفس جیم - ۴۲
- غریبه ۲۱: در حکم نماز در هوای جهاز وقت طیران - ۴۳
- غریبه ۲۲: در حل بعضی اشعار گلستان - ۴۸
- غریبه ۲۳: در توجیه تکلم رسول الله صلی الله علیه و سلم در اردو در خواب - ۴۹
- غریبه ۲۴: در حل بعضی اشعار شنوی سرخی قصه مسجد قصی و خروب رستن - ۵۰
- غریبه ۲۵: در تحقیق حکم قائلین بالمعیتة الذاتیة - ۵۰
- غریبه ۲۶: در تخطیه بعضی اشعار - ۵۱
- غریبه ۲۷: بعضی شرائط وقف علی الاولاد و تحریک ترسیم بعضی قوانین - ۵۱
- غریبه ۲۸: در توجیه زیارت کعبه حسناء بعضی اولیاء را - ۵۲
- غریبه ۲۹: در دفع شبهات متعلق حدیث الحیا، والعی شعبتان من الایمان و تحقیق معنی قول من عرف الله طال لسانه - ۵۷
- غریبه ۳۰: در دفع شبه غلبه حب نبوی بر حب الهی - ۵۹
- غریبه ۳۱: در دفع شبه زیادت جمعیت در نفل به نسبت فرض معتمه - ۶۰
- غریبه ۳۲: در تحقیق توحید و تعدد نسبت باطنه - ۶۱
- غریبه ۳۳: در اجتماع تواضع و بغض فی الله - ۶۱
- غریبه ۳۴: در نیت ایصال ثواب بارواح بزرگان - ۶۲
- غریبه ۳۵: در حل بعضی اشعار شنوی موبه علم محیط و عدم رد دعاء اولیاء - ۶۳
- غریبه ۳۶: در ادائے زکوٰۃ به نوٹ - ۶۴
- غریبه ۳۷: در حل اشکال زیادت انجذاب الی ایشخ به نسبت انجذاب الی الرسول صلی الله علیه و سلم - ۶۶
- غریبه ۳۸: در تحقیق بسمله یا ترک آن در ابتداء سورة توبه - ۶۶
- غریبه ۳۹: در تحقیق تکرار اسم جلاله مفرداً - ۶۷
- غریبه ۴۰: در تحقیق مشروعیت یا عدم مشروعیت مباہله - ۶۹

- غریبه ۴۱: در دفع شبه تنافی در میان تعذیب مؤبد کافر و در میان شان الوهیت حق
- غریبه ۴۲: در دفع اشکال هلاکت بعضی بتوجه بزرگان
- غریبه ۴۳: در دفع اشکال به بعضی اشعار مولانا جامی در وصف زلیخا.
- غریبه ۴۴: در تحقیق الحاق مسجد مبنی بغرض فاسد بمسجد صزار
- غریبه ۴۵: در تحقیقات عجیبه متعلق و ساوس ایک صالحه کا حال
- غریبه ۴۶: در تحقیق معنی حدیث لا یقص الا امیر
- غریبه ۴۷: در تحقیق معنی اشرف النفس
- غریبه ۴۸: در رد لولیت ثبوت اقطاب و اهل خدمت از قرآن و حدیث
- غریبه ۴۹: در تحقیق توهم حجاب به بعض طاعات
- غریبه ۵۰: در مفاسد اتهام امور غیر اختیار به تحصیل یا ازاله
- غریبه ۵۱: در تحقیق متعلق کرامت
- غریبه ۵۲: در تحقیق طریق عشق
- غریبه ۵۳: در تحقیق آمد و آورد و ساوس
- غریبه ۵۴: در احکام اقسام استعانت بالمخلوق
- غریبه ۵۵: در تحقیق مجاهده ثانیه
- غریبه ۵۶: در رفع اشکال متعلق بآیت "لقطعنا منه الوتین"
- غریبه ۵۷: در استفاضه از اموات و تحقیق سلب نسبت
- غریبه ۵۸: در رفع شبه نامکمل شدن سلسله حشمتیه بناء بر عدم لقاء حسن بصری با علی رضی الله عنه
- غریبه ۵۹: در ابتداء وقت تهجد از بعد عشاء
- غریبه ۶۰: در تحقیق تجلی ذاتی یا صفاتی حق بر عرش یا هر مکان
- غریبه ۶۱: در تحقیق حکم عمل تسخیر
- غریبه ۶۲: در حکم عمل مسمریزم
- غریبه ۶۳: در جبر و قدر
- غریبه ۶۴: در دفع شبه سردودیت از عدم استجاب دعا
- غریبه ۶۵: در استدلال بر حرمت مصاهرت به آیت

- غریبہ ۶۶: در حکم رطوبت فرج ۹۵
- غریبہ ۶۷: در تحقیق نکاح سُنیہ با شیعی تبرائی ۹۶
- غریبہ ۶۸: در تلاوت سورۃ واقعہ بہ نیت عدم اصابۃ فقر ۹۷
- غریبہ ۶۹: در مشورہ نسبت بعضی رسائل تصوف ۹۸
- غریبہ ۷۰: در تحقیق محبت عقلی و طبعی و تحقیق معنی حدیث "لَا یُؤْمِنُ أَحَدُکُمْ حَتَّىٰ اَکُونَ أَحَبَّ اِلَیْهِ" ۱۰۲
- غریبہ ۷۱: در زیادت رکعات تہجد بہ دوازده ۱۰۳
- غریبہ ۷۲: در حل اشکال متعلق حدیث "ہَلْ عَلٰی غَیْرِہُنَّ" ۱۰۳
- غریبہ ۷۳: در جواب از مسح ارجل ۱۰۴
- غریبہ ۷۴: در حل عبارت قشیریہ متعلق بہ اُنس ۱۰۵
- غریبہ ۷۵: در شرائط نافعیت تحقیق مصالح احکام ۱۰۵
- غریبہ ۷۶: در توجیہ عجیب قراءۃ دار جلمک بالجتر ۱۰۷
- غریبہ ۷۷: در تنبیہ متعلق بہ قاعدہ حجیت شرائع من قبلنا ۱۰۸
- غریبہ ۷۸: در عدم تنافی بین الرق و ولایت اسماعیل علیہ السلام ۱۰۸
- غریبہ ۷۹: در نقض ذمہ بہ شتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۰۸
- غریبہ ۸۰: در امتناع تصور حق بالکنہ و تفاوت عارفین در تصور بالوجہ ۱۰۹
- غریبہ ۸۱: در معتبر بودن ذکر غیر لسانی ۱۰۹
- غریبہ ۸۲: در غیر معتبر بودن حالے کہ باطلاع شیخ زائل شود ۱۰۹
- غریبہ ۸۳: در دفع اشکال بہ حدیث "وَاجْعَلْنِیْ فِیْ اَعْيُنِ النَّاسِ کَبِیْرًا" ۱۱۰
- غریبہ ۸۴: در حل بعض عبارات لوائح جامی رحمۃ اللہ علیہ ۱۱۰
- غریبہ ۸۵: در تقریر اشارہ بہ لطائف ستہ از حدیث "فِیْ ضِیَاءِ الْقُلُوبِ" ۱۱۱
- غریبہ ۸۶: در دفع اشکال بہ حرمت بیع باذان اول جمعہ ۱۱۲
- غریبہ ۸۷: در تحقیق قاعدہ مناظرہ "لَا یَجُوزُ النَّقْلُ مِنْ دَلِیْلِ اِلٰی دَلِیْلِ اٰخَرٍ" ۱۱۲
- غریبہ ۸۸: در انطباق مسئلہ کلام بہ آیت قرآنیہ "اِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِیًّا" ۱۱۵
- غریبہ ۸۹: در دفع اشکال مشہور متعلق تقسیم موجود الی الخارجی والذہنی ۱۱۵

- غریبه ۹۰: در رفع اشکال متعلق بوجوب وتر ۱۱۶
- غریبه ۹۱: در معنی تقييد تکفير صفات بعد من غشيان الکبائر ۱۱۶
- غریبه ۹۲: در توجیه بودن مسجد نبوی مصداق آیت "لمسجد اُسس على التقوى" ۱۱۷
- غریبه ۹۳: در اثبات تصرف از نبی صلی الله علیه وسلم ۱۱۷
- غریبه ۹۴: در اصل وصول ثواب و طاعت بدینہ الی الاموات ۱۱۷
- غریبه ۹۵: در اشکال متعلق بتصدیق دعوی قاتل عدم قتل را ۱۱۸
- غریبه ۹۶: در تحقیق کفاره بودن حدود ۱۱۸
- غریبه ۹۷: در تفصیل حکم نذر ۱۱۸
- غریبه ۹۸: در بودن لسان اشد از سیف در فتنه ۱۱۹
- غریبه ۹۹: در عدم استلزام غلبه در محابره سر حقیقت را ۱۱۹
- غریبه ۱۰۰: در تحقیق مسئله نفاذ قضاء قاضی ظاهراً و باطناً ۱۱۹
- غریبه ۱۰۱: در قیاس استثنائی با سهل عنوان ۱۲۳

مسائل فهرست دوم

۲- الکلمۃ الدالۃ علی الحکم الضالۃ

- حکمت ۱: تحقیق غسل و مسح ریش ۱۲۶
- حکمت ۲: وتر جماعت خواندن متخلف فرض را ۱۲۶
- حکمت ۳: شرط وطن بودن به تأهل ۱۲۶
- حکمت ۴: تخصیص وجوب اعاده تبرک واجب داخل صلوة ۱۲۷
- حکمت ۵: تحقیق رفع یتیم در سجدہ مصلى قاعدا ۱۲۸
- حکمت ۶: افساد تنجیح بلا عذر و عدم افساد بعذر یا بمصلحت ۱۳۰
- حکمت ۷: رفع تعارض در میان قول عاصم و امام صاحب در جبر تسمیه بر هر سورت ۱۳۰
- حکمت ۸: تفصیل کراهت جماعت ثانیه ۱۳۱
- حکمت ۹: حرمت سجده تحية ۱۳۲
- حکمت ۱۰: عل مصلى به قول غیر مصلى و تحقیق حدیث ذوالیهدین ۱۳۲
- حکمت ۱۱: ثبوت تشہدین در سجدہ سهوا از حدیث ۱۳۳

- حکمتہ ۱۲: تفسیر سورہ صیغہ کہ فصل بیاں مکروہ است ۱۴۴
- حکمتہ ۱۳: در اثناء خطبہ ترجمہ وغیرہ کردن ۱۴۴
- حکمتہ ۱۴: اقتداء غیر الشیخ بالشیخ و غیر مشاق ۱۴۵
- حکمتہ ۱۵: اشتراط تلیک در متن چرم اخیجہ ۱۴۶
- حکمتہ ۱۶: حلت زکوٰۃ برائے ابن السبیل لہ مال لامعہ ۱۴۷
- حکمتہ ۱۷: ادائے زکوٰۃ بذریعہ منی آرڈر ۱۴۷
- حکمتہ ۱۸: تحقیق حکم خبرتار ۱۴۸
- حکمتہ ۱۹: برگ تببول یافتن صائم در دھن وقت صبح ۱۵۰
- حکمتہ ۲۰: اخذ زکوٰۃ کسے را کہ منافع اراضیش زائد از حاجت نباشد ۱۵۱
- حکمتہ ۲۱: عدت نومسلمہ بعد از اسلام ۱۵۱
- حکمتہ ۲۲: حکم مسمر بنوم ۱۵۱
- حکمتہ ۲۳: خریدن جائیداد بنام شخصے دیگر ۱۵۳
- حکمتہ ۲۴: تحقیق وصیت نامہ مشہرہ از مجاور مدینہ ۱۵۴
- حکمتہ ۲۵: تعدد آدم ۱۵۵
- حکمتہ ۲۶: مسائل طاعون ۱۵۶
- حکمتہ ۲۷: دفع تعارض در حدیث اعتاق و مذہب حنفی ۱۸۶
- حکمتہ ۲۸: حل بعض اشعار جامی در شان یوسف علیہ السلام ۱۸۷
- حکمتہ ۲۹: وجه اختلاف در سماع و سبب سماع وفات بعض را ۱۹۰
- حکمتہ ۳۰: دفع شبہات متعلقہ اختلاف مسلک حضرت حاجی صاحب و خلفائے ایشان ۱۹۴
- حکمتہ ۳۱: جواب روایتہ دالہ بہ سماع نبوی درود رابطہ واسطہ ۲۰۴
- حکمتہ ۳۲: عموم قدرت واجبہ صدق و کذب را ۲۰۶
- حکمتہ ۳۳: عموم قدرت واجبہ صدق و کذب را ۲۰۷
- حکمتہ ۳۴: شرح مکالمہ بنی بعض الحقولین در قدرت حق تعالی بر اخبار عن غیر الواقع ۲۱۱
- حکمتہ ۳۵: لیس فی الامکان بأبدع مما کان ۲۱۱
- حکمتہ ۳۶: تفصیل حکم رطوبت فرج ۲۱۱

- حکمتہ ۳۷: طریق ثبوت ہلال و تحقیق حکم خبر تار ۲۱۳
- حکمتہ ۳۸: تفصیل بیع سمک در تالاب ۲۱۶
- حکمتہ ۳۹: تحقیق مذہب مالک در مسئلہ مفقود ۲۲۰
- حکمتہ ۴۰: تحقیق شبہات متعلقہ مضمون القاسم بابت دعائے میت ۲۲۳
- حکمتہ ۴۱: حد الانحراف عن القبلة ۲۲۸
- حکمتہ ۴۲: فرق در میان علماء و انبیاء در کتمان وقت خوف ۲۳۰
- حکمتہ ۴۳: طلاق مدہوش ۲۳۳
- حکمتہ ۴۴: طریق تفریق زوجه از عنین ۲۳۵
- حکمتہ ۴۵: عدم لزوم تعیین در نماز قضا ۲۳۶
- حکمتہ ۴۶: رسالہ تعدیل حقوق الوالدین ۲۳۷
- حکمتہ ۴۷: التحقیق الفرید فی حکم آلہ تقرب الصوت البعید ۲۳۷
- حکمتہ ۴۸: حکم صوم و صلوٰۃ در بعض مقامات طولیۃ النہار ۲۳۷
- حکمتہ ۴۹: حل بعض اشعار شنوی متعلق آئینہ بودن شیخ ۲۴۰
- حکمتہ ۵۰: تحقیق بعض اجزاء دوازده تسبیح ۲۵۶
- حکمتہ ۵۱: تحقیق حکم حذف ہائے جلالہ بلا قصد (خیر الدالۃ علی حکم ہاء الجلالۃ) ۲۵۷
- حکمتہ ۵۲: حکم اختلافی غیر واصل بحق بعد بدل جہد از روح المعانی و قیاس غیر متردد بر او ۲۶۳
- حکمتہ ۵۳: معانی اصطلاحیہ مختلفہ عینیت و غیریت ۲۶۴
- حکمتہ ۵۴: اقسام و احکام توکل ۲۶۷
- حکمتہ ۵۵: منظریت عالم مرذات و صفات را ۲۶۹
- حکمتہ ۵۶: معنی قرب فرائض و قرب نوافل ۲۷۵
- حکمتہ ۵۷: حل بعض اشعار آن دے را کہ نگفتم با تحلیل ۲۷۶
- حکمتہ ۵۸: حل بعض اشکال متعلق فوت صلوٰۃ لیلة التعرّیس ۲۷۹
- حکمتہ ۵۹: تحقیق الفاظ اشعار شنوی و معنی نوزاد یقینہ لمشی علی الهواء ۲۸۱
- حکمتہ ۶۰: تحقیق و توجیہ قصہ غرائیق ۲۸۶
- حکمتہ ۶۱: توجیہ احادیث متعلقہ اتمام یا افساد صلوٰۃ فجر بطلوع شمس ۲۹۴

- حکمت ۶۲: بیع از بار و شمار، قاعده عامه و فائده تامه فی بیع الازهار و اشجار. ۳۰۲
- حکمت ۶۳: حکمت کتابت قرآن و ترجمه در دو کالم مقابل ۳۰۶
- حکمت ۶۴: تحقیق اجرة الانکاح — "الصراح فی اجرة الانکاح" ۳۰۷
- حکمت ۶۵: ترجمه قرآن در نظم ۳۱۳
- حکمت ۶۶: عدم جواز کتابت ترجمه قرآن مجرد از قرآن. ۳۱۷
- حکمت ۶۷: حکم بن سیمین و زریں ۳۲۰
- حکمت ۶۸: تحقیق ضرب دَف در شادی ۳۲۱
- حکمت ۶۹: تحقیق قصه ابوشحمة ۳۲۸
- حکمت ۷۰: شرائط تعلیم ترجمه قرآن بعوام ۳۲۹
- حکمت ۷۱: رساله ضیاء الشمس فی اداء الهمس (قرأت حروف مهموسه) ۳۳۲
- حکمت ۷۲: تحقیق سجده بر تکبیر ۳۳۸
- حکمت ۷۳: اصلاح معاملة تمثالی نعل شریف ۳۳۹
- حکمت ۷۴: تفصیل حکم رطوبت فرج ۳۴۲
- حکمت ۷۵: مزید تحقیق تعیین ابراهیم در نسب فاروقیان ۳۴۵
- حکمت ۷۶: تحقیق سماع از حضرت حاجی صاحب بروایت مولانا محمد یعقوب صاحب ۳۴۸
- حکمت ۷۷: طلب دلیل به سنت موکده بودن ختم قرآن در تراویح ۳۴۸
- حکمت ۷۸: تحقیق متعلق قبه روضه نبویه مع دفع شبه قبور شیخین ۳۵۰
- حکمت ۷۹: عطاء ثواب بموصل ثواب نیز ۳۵۳
- حکمت ۸۰: تجزیه یا توفیه اجر با ایصال الی المتعدّد ۳۵۳
- حکمت ۸۱: توجیه قول حنفیه بجواز قرأت در فارسیه ۳۵۲
- حکمت ۸۲: احسن التفهیم مقوله سیدنا ابراهیم^۳ در تحقیق توجیه مولانا رومی ۳۵۵
- حکمت ۸۳: درجۃ الحسام من اشاعة الاسلام ۳۵۵
- حکمت ۸۴: رفع شبه بر مسبب بودن صیغ و شتاء از تنفس دوزخ ۳۵۵
- حکمت ۸۵: ثبوت لحم بقر خوردن آن حضور صلی الله علیه وسلم ۳۵۶
- حکمت ۸۶: شنیدن گراموفون. ۳۵۷

- حکمت ۸۷: حکم علی مسمیر نیرم ۳۶۲
- حکمت ۸۸: جواب اشکالات بر مسئله تقدیر ۳۶۳
- حکمت ۸۹: رساله القاء السکینة فی تحقیق ابداء الزینة ۳۶۴
- حکمت ۹۰: حکم خطبه در غیر عربی ۳۶۴
- حکمت ۹۱: تنقید بر رساله مقام محمود، در شفاعت و اعتراض بر عبارت تقویة الایمان ۳۶۷
- حکمت ۹۲: خلاصه الکلام فی اذان الجمعة بین یدی الامام ۳۶۸
- حکمت ۹۳: اقامتہ الطامتہ علی زاعم بقاء النبوة العامتہ ۳۶۸
- حکمت ۹۴: در تحقیق صلوة بر ہوائی جہاز ۳۶۸
- حکمت ۹۵: در تحقیق مضمون تظلیل غمام ۳۶۹
- حکمت ۹۶: در کشف شبه مرجیہ بودن خفیه از عبارت غنیہ ۳۷۰
- حکمت ۹۷: در تحقیق جزئیات تسمیہ عند العاصم ۳۷۱
- حکمت ۹۸: در قص نساء شعر راس را ۳۷۲
- حکمت ۹۹: رساله جنزل الکلام فی عزل الامام ۳۷۲ ب
- حکمت ۱۰۰: ضم شارح الدلائل فی ذم شارح الدلائل - ۳۷۲ ب

بوادر النوادر ————— حصہ دوم

(مسائل فہرست سوم)

- نادرہ ۱: (۳) نوادر — یعنی مضامین جدیدہ التدوین ۳۷۴
- نادرہ ۱: در رد تاویل لفظ دجال و یا ہوج مابہوج خلاف جمہور ۳۷۴
- نادرہ ۲: در رد ادخال ربوا دار الحرب در فیئ ۳۷۶
- نادرہ ۳: تطبیق عجیب در مقدار یوم بعث الف و خمسين الف ۳۷۸
- نادرہ ۴: در تنقید بر حصہ معینہ جلد سوم سیرۃ النبی ۳۸۱
- نادرہ ۵: در تحقیق بعض عبارات متعلقہ استواء علی العرش بجواب بعض اسئلہ ۳۸۳
- نادرہ ۶: در تحقیق نسیان ذنوب علامت قبول توبہ بودن و تحقیق قول شیخ اکبر ۳۸۴
- نادرہ ۷: القطارف من اللطائف ۳۸۶
- نادرہ ۸: در معنی حدیث الرویا علی رجل طائر ۳۸۶

- نادره ۹: تحقیق فاتحه خواندن بر طعام و تبرک بودن طعام از فاتحه ۳۸۶
- نادره ۱۰: تحقیق قیام امام و مأمومین بر حی علی الصلاة و تکبیر امام به قد قامت الصلوة ۳۸۸
- نادره ۱۱: عدم افطار صوم به عمل انجکشن ۳۸۹
- نادره ۱۲: طهارت بول و براز حضرات انبیاء علیهم السلام ۳۹۱
- نادره ۱۳: رساله البصائر فی الدوائر ۳۹۳
- نادره ۱۴: رساله تصحیح العلم فی تفتیح الفلم ۳۹۳
- نادره ۱۵: رساله تمهید الفرش فی تحدید العرش ۳۹۳
- نادره ۱۶: شجرة المراد (امور مسجوت عنها فی التصوف) ۳۹۳
- نادره ۱۷: رساله عبور البراری فی سرور الذراری ۳۹۴
- نادره ۱۸: رساله ظهور العدم بنور القدم ۳۹۴
- نادره ۱۹: رساله احکام الایتلاف فی احکام الاختلاف ۳۹۴
- نادره ۲۰: رساله الدالتوجه فی الطلاق ذات التعدد ۳۹۴
- نادره ۲۱: افکار دینی ضمیمه اخبار بنی ۳۹۴
- نادره ۲۲: در بیان فرق قیاس فقهی و اعتبار صوفیه و فال مشروع و فال غیر مشروع ۳۹۴
- نادره ۲۳: رساله الیم فی السم ۳۹۶
- نادره ۲۴: العلم فی السم ۳۹۷
- نادره ۲۵: توجیه قول منصور و توجیه فتوی بقتل منصور ۳۹۷
- نادره ۲۶: در تحقیق مشرب قلندران در ترک فرائض از لطائف قدوسی ۳۹۸
- نادره ۲۷: در تحقیق اعراس و زیارت روضه مقدسه نبویه از انوار العارفین ۴۰۰
- نادره ۲۸: در تحقیق سماع با سزا میر از انیس الارواح ۴۰۲
- نادره ۲۹: رساله تمیز العشق من الفسق ۴۰۵
- نادره ۳۰: الادراک والتوصل الی حقیقة الاشراک والتوصل ۴۰۶
- نادره ۳۱: در اصل رقص و تواجد ۴۰۶
- نادره ۳۲: در معنی بغض الحلال الی الله الطلاق ۴۰۷
- نادره ۳۳: در معنی اکثر اهل الجنة البله ۴۰۷

- نادره ۳۳: در مسح عینین بالانامل عند قول المؤذن اشهد ان محمداً رسول الله
 ۳۰۸
 نادره ۳۵: در معنی حدیث من عشت فعت
 ۳۰۹
 نادره ۳۶: در تحقیق مسئلہ رویت قیامت
 ۳۱۱
 نادره ۳۷: در تحقیق اکل مرتین فی یوم واحد
 ۳۱۷
 نادره ۳۸: رسالہ الارشاد فی مسئلہ الاستعداد
 ۳۱۸
 نادره ۳۹: رسالہ التحریض علی صالح التقریض
 ۳۱۸
 نادره ۴۰: المحصنة فی حکم الوسوسة
 ۳۱۸
 نادره ۴۱: جبر محمود و جبر مذموم
 ۳۱۹
 نادره ۴۲: در معنی اصطلاحات جمع و فرق و جمع الجمع
 ۳۲۰
 نادره ۴۳: در مضرت از تکدر شیخ و صعوبت سلب احوال باطنی
 ۳۲۱
 نادره ۴۴: خطبہ اصدق الرؤیا
 ۳۲۶
 نادره ۴۵: اطلاع رجوع از بعض تحریرات
 ۳۲۷
 نادره ۴۶: در وصیت بمنع از ضبط سواخ احقر
 ۳۲۸
 نادره ۴۷: اوقات نماز و تنبیہات متعلقہ نماز و روزه (الساعات للطاعات)
 ۳۲۸
 نادره ۴۸: مضمون متعلق معاملات بجواب بعض سوالات (الاتناع عن السباع)
 ۳۳۲
 نادره ۴۹: رسالہ قائد قادیان
 ۳۳۳
 نادره ۵۰: در معاملہ با کلام اہل طریق
 ۳۳۳
 نادره ۵۱: در جواب از نسبت انقطاع عذاب بسوئے شیخ اکبر
 ۳۳۴
 نادره ۵۲: در معاملہ با مہالیل و مجاذیب و بلبہ
 ۳۳۹
 نادره ۵۳: در طریق جواب الزامی، عبارت مرزا
 ۳۴۲
 نادره ۵۴: در تحقیق خضاب اسود
 ۳۴۲
 نادره ۵۵: در اجماع بر حرمت اخذ لحيہ دون القبضہ
 ۳۴۴
 نادره ۵۶: در حساب صاع و درہم
 ۳۴۳
 نادره ۵۷: در تحقیق مسئلہ التصرف
 ۳۴۵
 نادره ۵۸: در تحقیق جہر و ضرب و مد و تکرار بعض کلمات ذکر و اقتصار بر معمول
 ۳۴۶

- نادره ۵۹: در تحقیق علمی و علمی مسئله مولد شریف مع مالها و ما علیها ۳۳۷
- نادره ۶۰: در توجیه سرعت سید معراج شریف بطی زمان و مکان ۳۳۷
- نادره ۶۱: در حل شبهه متعلق تفضیل عرب بر عجم در نسب ۳۳۸
- نادره ۶۲: در تحقیق حفاظت جسم اطهر نبوی ۳۳۹
- نادره ۶۳: رساله الحكم المحقانی فی حنب الاغا خانی ۳۵۲
- نادره ۶۴: شق الجیب عن حق الغیب ۳۵۳
- نادره ۶۵: التواجه بما يتعلق بالتشابه ۳۵۳
- نادره ۶۶: در حکم مهر و پیر و خفیه پولیس که بعض اوقات وضع کفار اختیار می کنند ۳۵۳
- نادره ۶۷: رساله التثبه بأهل السفاح لمن لا یبرید اداء المهر فی النکاح ۳۵۵
- نادره ۶۸: رساله تعدیل اهل الدهر فی درجه تقلیل المهر (احکام تقلیل مهر) ۳۵۵
- نادره ۶۹: رساله کلمه القوم فی حکمة الصوم ۳۵۵
- نادره ۷۰: رساله اعداد الجنة للتوفی عن الشبهه فی اعداد البدعة والسنة ۳۵۵
- نادره ۷۱: تحقیق السعد والنحس ۳۵۵
- نادره ۷۲: تحقیق معنی حدیث بشارات ۳۵۶
- نادره ۷۳: نصب اشجار در عرفات ۳۵۷
- نادره ۷۴: بیع اراضی فلسطین بدست یهود ۳۵۹
- نادره ۷۵: بطلان بعض احلام و کثوف ۳۶۰
- نادره ۷۶: تحقیق ثمره استخاره ۳۶۳
- نادره ۷۷: رساله التعرف فی تحقیق التصرف ۳۶۷
- نادره ۷۸: تقدیس القرآن المنیر عن تدنيس التصاوير ۳۶۷
- نادره ۷۹: سد الغلط و المفاسد فی حکم اللغظ عند المسجد ۳۶۷
- نادره ۸۰: تسویه السطح فی تصفیه بعض الشطح ۳۶۷
- نادره ۸۱: صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام در ملازمتها غیر مشروع ۳۶۷
- نادره ۸۲: المقالة المتماکمة فی تصور الحلیلة البالکة ۳۶۷
- نادره ۸۳: المنافره عن متعارف المناظره یعنی اقسام مناظره ۳۶۸

- نادرہ ۸۴: نعم المنادی فی تصحیح المبادی ۴۶۸
- نادرہ ۸۵: التحریر النادر لتقریر الشاہ عبدالقادر ۴۶۹
- نادرہ ۸۶: حل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاختیار فی الأعمال ۴۷۱
- نادرہ ۸۷: تحقیق لطیف بجواب اشکالات متعلق نشوع ۴۷۱
- نادرہ ۸۸: بیعت غائبانہ و بیعت صغیر ۴۷۱
- نادرہ ۸۹: ابطال حکم بقدیم مرث ۴۷۲
- نادرہ ۹۰: تحقیق ارسال یا وضع یدین در قنوت نازلہ ۴۷۳
- نادرہ ۹۱: الوقف لایملک بادیستلاء الکفار ۴۷۳
- نادرہ ۹۲: در تحقیق مقالات طلب ضرہ در نوشتش در خانہ ضرہ اُخری ۴۷۴
- نادرہ ۹۳: تحقیق معصیت بودن استلزام بتصور اجنبیہ بالاختیار ۴۷۴
- نادرہ ۹۴: جواب اشکال بر واقعہ بعض بزرگان تہجد بلا وضو ۴۷۵
- نادرہ ۹۵: المقالات المفیدہ فی حکم اصوات الآلات المجدیدہ ۴۷۶
- نادرہ ۹۶: تدبیر سہل رفع تشویشات صعبہ ۴۷۶
- نادرہ ۹۷: شق الغین عن حق علی وحسین ۴۷۷
- نادرہ ۹۸: حل اشکال بر بعض مراقبات در نماز ۴۷۷
- نادرہ ۹۹: الاختلاف للاعتراف در تقبیح افراط و تفريط در انساب ۴۷۷
- نادرہ ۱۰۰: تحقیق عجیب بلکہ العجب متعلق سمت کعبہ فوق و تحت ارض ۴۷۸

مجموعۃ الرسائل الاشرفیہ

— وہ چوالیس رسائل جن کا حوالہ ہوا در النوا در کی تین فہرستوں میں دیا گیا ہے —

- ۱: شرح مکالمہ سینی و بین بعض العقولین در قدرت حق تعالیٰ بر اخبار عن غیر الواقع ۴۸۰
- ۲: تعدیل حقوق الوالدین ۴۸۳
- ۳: التحقیق الفزید فی حکم آتہ تقریب الصوت البعید ۴۸۸
- ۴: ضیاء الشمس فی اداء الہمس ۵۰۰
- ۵: احسن التفہیم لمقولۃ سیدنا ابراہیم علیہ السلام ۵۰۶
- ۶: درجۃ الحسام من اشاعۃ الاسلام ۵۰۸

- ٥١١ : ٤ : القاء السكينه في تحقيق ابداء الزنيه
- ٥٢٣ : ٨ : خلاصه الكلام في اذان المجمعته بين يدي الامام
- ٥٢٥ : ٩ : اقامه الطامه على زاعم بقاء النبوة الحقيقه العامه
- ٥٣٤ : ١٠ : جنل الكلام في عزل الامام
- ٥٣٤ : ١١ : ضم شارو الايل في ذم شارو ابل
- ٥٦٠ : ١٢ : القاطف من اللطائف (لطائف سته)
- ٥٩٣ : ١٣ : البصائر في الدوائر
- ٥٩٨ : ١٣ : تصحيح العلم في تقيح الفلم
- ٦٠١ : ١٥ : تمهيد الفرش في تحديد العرش
- ٦٣٣ : ١٤ : عبور البراري في سرور الذراري
- ٦٣٠ : ١٤ : ظهور العدم بنور القدم
- ٦٦٥ : ١٨ : احكام الايتلاف في احكام الاختلاف
- ٦٨٨ : ١٩ : رد التوحد في الطلاق ذات التعدد
- ٦٩٣ : ٢٠ : افكار ديني ضميمه اخبار بني
- ٦٩٨ : ٢١ : تميز العشق من الفسق
- ٤٠٦ : ٢٢ : الإدراك والتوصل الى حقيقته الاشرار والتوصل
- ٤١٢ : ٢٣ : الارشاد في مسئلة الاستعداد
- ٤١٥ : ٢٣ : التحريض على صالح التعريض
- ٤٢١ : ٢٥ : المحصنه في حكم الوسوسة
- ٤٢٣ : ٢٤ : قائم قاديان
- ٤٣٤ : ٢٤ : الحكم الحقاني في حزب الاغاثاني
- ٤٢١ : ٢٨ : شق الجيب عن حق الغيب
- ٤٥٢ : ٢٩ : التواجه بما يتعلق بالنشابه
- ٤٦١ : ٣٠ : تحقيق التشبيه بأهل السفاح لمن لا يريد اداء المهر في النكاح
- ٤٦٣ : ٣١ : تعديل الدهر في درجه تقليل المهر

- ٣٢ : كلمة القوم في حكمة الصوم ٤٦٩
- ٣٣ : اعداد الجنة للتوفي عن الشبهة في اعداد البدعة والسنة ٤٧٤
- ٣٤ : التعرف في تحقيق التصرف ٤٨٠
- ٣٥ : تقدس القرآن المنير عن تدنيس التصاوير ٤٨٤
- ٣٦ : سد الغلط والمفاسد في حكم اللفظ عند المساجد ٤٩١
- ٣٧ : تسويد السطح في تصفية بعض الشطح ٤٩٣
- ٣٨ : صائب الكلام في حكم مناصب المحرام ٤٩٤
- ٣٩ : المقالة المتعاليمة في تصور الحليمة البهالمة ٤٩٨
- ٤٠ : نعم المنادى في تصحيح المبادى ٨٠١
- ٤١ : حل الاشكال على ضرورة الشيخ مع وجود الاختيار في الأعمال ٨٠٥
- ٤٢ : التحفيف في الاخبار الضعيف ٨٠٨
- ٤٣ : المقالات المفيدة في حكم اموات الآلات الجديدة ٨١١
- ٤٤ : شق الغين عن حق علي وحسين ٨١٥
- ٤٥ : الاختلاف للاعتراف وبرقح افراط وتفریط در انساب ٨١٩



جہانۃ النورج من مؤلف ہذا الرسالة عنی حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا محمد شرف علی صاحب نور الشریف

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْبُحُورِ

أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ تَتْلُو فِي نُحُوشِهِمْ فَعَسَىٰ أَن تَكُونُوا مِنَّا قَلِيلًا

أَوَّلُ مَا قِيلَ بِهِ لَئِنْ كُنْتُمْ

لمسدت الآيات على حسن التقاط بعض المرام من كثير الكلام
باقضاء المقام حيث ذكر فيها بعض مما في صحف موسى و ابراهيم
عليهما الصلوة والسلام و كانت من ذوات هذا الشأن

رسالة

بَوَادِرُ النُّوَارِ

المنتخب من تاليفات هذا العبد المستهزم حيث أقصر في انتخابها على المهام
من العلوم والاحكام و هذبها و رتبها باكمل اهتمام و واجب نظام
ثم اعنت بطبعها مرة ثانية

العبد الضعيف محمد بن شافع الدين بن عبد غفر بأضام المقد بعض شواهد

في محرم الحرام سنة ١٣٨٥

مِنْ مَكْتَبَةِ اشْرَافِ لَعْلُومِ شُعْبَةِ دَارِ الشَّاعِرِ يُونُسَ

وقد اهتم بتصحيحها العزيز الفاضل المولوي سيد حسن المندوس دار العلوم الديوبند
(مطبوعه كمال پريش پريس دہلي)

عرض از ناشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى وسلاماً على عباده الذين اصطفى - أما بعد بقية السلف حجة الخلف -
مجدد الملة حكيم الأئمة امام رباني سیدی حضرت مولانا اشرف علی صاحب قدس اللہ سرہ کی یہ تصنیف تاریخ
تصنیف کے اعتبار سے سب سے آخری اور خاتمۃ القضاہ ہے۔ اور مضامین کے اعتبار سے روح القضاہ
حضرت اقدس نور اللہ مرقدہ نے اس کتاب کی اصل یعنی فہرست مضامین مع حوالہ کتب کو ۱۳۲۷ھ سے ۱۳۳۵ھ تک
مختلف وقتوں میں مرتب فرمایا۔ حق سبحانہ و تعالیٰ نے حضرت اقدس کو مشکل سے مشکل کام میں آسان سے آسان
نکال دینے کی ایک خصوصیت عطا فرمائی تھی اس لئے یہ فہرستیں تو خود قلم مبارک سے مرتب کر دیں اور شائع کر دیں
یہ وصیت لکھ دی کہ کوئی صاحبان فہرستوں کے اصل مضامین کو تمام تصانیف سے منتخب کر کے شائع کر دیں۔ اللہ
سبحانہ و تعالیٰ کا یہ معاملہ بھی حضرت اقدس کیساتھ ہمیشہ سے تھا کہ ۔۔۔

تو چنانچہ خواہی خدا خواہ جنس

می دہد یزداں مراد مستقیس

چنانچہ جنگ کی وجہ سے سامان طباعت مفقود ہونے کے باوجود ایک صاحب خیر شیخ محمد عبد الحکیم
صاحب پشورنگ کراچی اسکی طباعت کیلئے آمادہ ہو گئے جنگی کھپی ہوئی تہذیب شروع میں درج ہے۔ اور حضرت
اقدس کے مرض وفات میں یہ کتاب مکمل طبع ہو گئی۔ لکھنؤ میں چھپی تھی۔ تھانہ بھون پہونچنے میں کچھ دیر لگی تو
روزانہ انتظار رہتا تھا۔ وفات سے تقریباً بیس روز پہلے یہ کتاب پہونچ گئی جس سے بہت ہی سرور ہوئے۔
گرانی شدید کی وجہ سے بہت ہی تھوڑے نسخے طبع ہوئے تھے جن میں کچھ نسخے حضرت والا نے اپنی رقم سے اپن
لئے طبع کرائے تھے۔ یہ نسخے اپنے مخصوص متعلقین میں تقسیم فرمائے۔ سب سے پہلا نسخہ اس ناکارہ کو عطا فرمایا۔ یہ سب مطبوعہ
نسخے اس قدر قلیل تھے کہ بہت کم حضرات کو دستیاب ہوئے۔ حضرت اقدس کی وفات کے بعد اسکی دوبارہ طباعت
سب سے زیادہ ضروری معلوم ہوئی۔ اور چند مخلص دوستوں کے تقاضا نے اہمیت پیدا کر دی۔ اونکی برکت سے حق تعالیٰ
نے اس کی طبع ثانی کا شرف اس ناکارہ کو عطا فرمایا۔ کہیں کہیں کچھ مفید حواشی کے اضافہ کی بھی توفیق ہوئی۔ تصحیح کا بھی حسب
قدت انتظام کیا گیا اور مجاہد مناسب ضخامت کتاب کی دو جلدیں کر دی گئیں جلد اول میں اصل کتاب کے تین حصے۔ غرائب حکم
فلا دیں اور جلد دوم میں وہ رسائل مستقلہ جنکا حالہ تینوں مذکورہ حصوں میں آیا ہے۔ واللہ الحمد اولہ و آخرہ +
بند محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ۔ محرم ۱۳۶۵ھ۔

تصہیدات شراوہ

بعد الحمد والصلوة۔ یہ ایک نہایت عجیب و گہرے لہجے میں لکھا ہوا ہے۔ نوادر النواور جو جامع ہے حضرت سیدی
وسیدی حکیم الامتہ مجدد الملتہ مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دام ظلہم العالی کے تین سو ستتر مضامین کا
اس کے قبل ان مضامین کی تین فہرستیں بھی صاحب مضامین کے قلم سے مختلف اوقات میں مرتب ہو چکی ہیں جن میں سے بعض

شائع بھی ہوئی ہیں اور بعض قلمی مدرسہ امداد العلوم میں محفوظ تھیں۔ ان میں ہر فہرست شو مضمون کی ہے مع عدم اعتبار
الکسر اور یہ مضامین مختلف علمی ابواب کے ہیں جو باستثنا نہایت قلیل مختلف رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں مگر بعض دوائی
جو کہ بعض فہرست ہائے مذکورہ کی تہید میں مذکور ہیں ان کے مجتمعاً شائع ہونے کے مقتضی تھے جنکا حاصل یہ ہے بعض مضامین
چھ ماہ وقت کا بدون تعب ملجاء اور خود ایک جلسہ میں ان کے مطالعہ کا موجب تجدید نشاط ہونا اور حق تعالیٰ کی نعمت کا اظہار کہ ایک
خاص شان کے مضامین بدون مشقت حضرت صاحب تالیف دایم ظہیم کے قلب پر وارد فرمائے اور ان مصالح کی تحصیل کی
تکمیل کیلئے بعض تہیدات میں بجانب صاحب مضامین ان مضامین کے مستقلاً شائع کرنے کا مشورہ بھی دیا گیا ہے۔ اس
عاجز نے اس مشورہ پر عمل کرنے کیلئے اس خدمت کی سعادت حاصل کرنے کا عزم کیا اور توفیق الہی نے دستگیری فرمائی
چنانچہ رسالہ ہذا جو تینوں مذکورہ فہرستوں کے مضامین کا جامع ہے اُس صورت مجوزہ میں آپ کے سامنے ہے۔ ناظرین
سے امید کہ رسالہ کے نافع ہونے کی اور اس عاجز کی یہ خدمت علمی مقبول ہوگی اور ذخیرہ آخرت ہونے کی دعا فرمادیں۔
چونکہ مذکورہ فہرستوں کی تہیدیں بھی بہت فوائد پر مشتمل ہیں اس لئے صاحب مضامین کے مشورہ سے اصلاح و النفع ہی
معلوم ہوا کہ نقل مسائل سے پہلے ان تہیدات کو بھی بعینہ نقل کر دیا جاوے۔ پھر مسائل کو ان ہی عنوانات سے جو
فہرستوں میں تجویز کے گئے ہیں نقل کیا جاوے اور قبل نقل ان تہیدات اور فہرستوں کو احتیاطاً صاحب مضامین کے نظر سے
بھی مکرر گزران دیا گیا ہے اس نظر کے وقت کہیں کہیں عبارات اور مسائل کے نمبروں میں خفیف خفیف تصرف
بھی کام یا گیا ہے ان مواقع میں عبارات سابقہ مطبوعہ کی ساتھ اختلاف ہونے سے شبہ نہ کیا جاوے۔

واللہ ولی الہدایۃ فی کل سوائۃ ودیانۃ وهو العاصم عن کل غوایۃ۔
عارض الشیخ محمد عبد الحکیم حج پنشنر۔ مقام کراچی۔ سلخ رجب ۱۳۵۹ھ

تہید فہرست اول

غرائب الرغائب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوة۔ یہ مجموعہ احقر کے ایسے چند مضامین کا جو بلا نقل جزئی استناداً الی اہلکلیات مواقع خاصہ پر
ذہن میں آیا کئے۔ اسی لئے ان کو غرائب سے ملقب کیا گیا اور چونکہ یہ مضامین نہایت دلچسپ ہیں اسلئے ان کو
رغائب سے موصوف کیا گیا اور غرض ان کے جمع کرنے سے چند امور ہیں +

(۱) تفریح ناظرین ان کے مطالعہ سے بوجہ ان کے عجیب غریب ہونے کے لان کل جدید لذیذ۔

(۲) تحدیث بالنعمة کہ احقر کو باعتبار ان کے علم کے ان نعم علیہ میں بھنے لوگوں سے متفرد و منیر مایا گیا۔

(۳) توقع اصلاح اذ اہل علم بوجہ احتمال غلط سبب عدم استناد الی النقل الصریح اور گوان مضامین کا اگر حصہ مختلف

تالیفات میں شائع بھی ہو چکا ہے مگر متفرق ہونے کے سبب بعض اوقات خود مجھ کو بھی انکا موقع یاد نہ آتا تھا اسلئے سرسری

تتبع کے بعد انکو مجتمع کر دینا اہل و اسہل فی النفع معلوم ہوا۔ اور اسی وجہ سے مستقل تصنیفات کے مضامین کو

اس میں نہیں یا گیا۔ الا نادر العارض ما کیونکہ ان سے اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں۔ اور یہ مضامین ایک ماہ

محدود تک ہیں اور ایسے مضامین اور بھی ہیں مگر فی الحال سزا پر اکتفا کیا گیا اور ان دونوں وصف میں اس رسالہ

ہم رنگ ہے اصدق الرویا کا اور زمانہ بھی دونوں کی تالیف کا ایک ہے۔ واللہ تعالیٰ ولی النعم من العلوم والحکو۔ (اشرف علی عفی عنہ)

تمهید فہرست دوم
الکلام الدالۃ علی الحکم الضالۃ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد والصلوة عرض ہے کہ اس سالہ کی اجمالی حقیقت اس کے نام ہی سے ظاہر ہے اور تفصیل یہ ہے کہ
مجھ کو بعض اوقات اپنے لکھے ہوئے بعض مضامین کے تفحص کی ضرورت ہوتی تھی خواہ کسی سائل کے جواب کیلئے خواہ کسی
شائق کے ابتدائی خطاب کیلئے اور وہ اسوجہ سے کہ غیر مستقل مولفات میں جیسے مختلف اوقات کے فتاویٰ اور جیسے
ماہواری رسالے منتشر تھے بعض اوقات ملتے نہ تھے اسلئے میں نے ایسے مولفات پر ایک سرسری نظر ڈال کر ایسے
مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اولاً اور دوسرے ناظرین کیلئے ثانیاً ایک جدول کی شکل میں ضبط کر لیا اگر کسی
مختلف سائل کا جمع کرنا بھی مختلف معلوم ہو وہ انہی نشانات سے انکو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں بھی جمع کر سکتا ہے اور
چونکہ اسکو رسالہ غرائب کیساتھ بعض اوصاف میں اشتراک بھی ہے جیسے مجموعہ مضامین کی تعداد اور جیسے ان مضامین کا
خاص شان سے نافع ہونا اسلئے اسکو حکماً غرائب کا دوسرا حصہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے اور حقیقتہً اسلئے نہیں کہ اس کے
تدوین کی بنا جو کہ اسکے خطبہ میں مذکور ہے اسکی تدوین کی بنا سے جو کہ ابھی اوپر مذکور ہوئی تھماڑ ہے۔ اللہ صہ بنا
لک الحمد علی ما سہلت لنا الامور وشرحت لنا الصمد

تمہید و فہرست سوم

نوادار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد والصلوة :- یہ رسالہ گویا جلد ثانی ہر سالہ الکمل الدالۃ علی الحکمو الضالۃ کی جو ۱۲۳۲ھ کے رمضان میں لکھا گیا اور النور میں شائع کیا گیا تھا جسکی حقیقت اُسکے خطبہ سے ظاہر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض اوقات مجھ کو اپنے ایسے کچھ بہتے مضامین کے تفحص کی ضرورت ہوتی تھی جو غیر مستقل موفات میں منتشر تھے اور وہ بعض اوقات ملتے نہ تھے۔ اسلئے میں ایسے موفات پر سرسری نظر ڈال کر ایسے مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے ڈال ڈال کر دو سرے ناظرین کے نفع کیلئے شایا ایک جدول کی شکل میں ضبط کر لیا اور چونکہ سنہ مذکور کے بعد اور مضامین بھی اس قسم کے لکھے گئے یا اس شان کے ثابت ہو گئے اسلئے اس فہرست میں اضافہ کی حاجت ہوئی وہ اضافہ یہ ہے کہ اور فہرستہ کے بالا سے امتیاز کیلئے اسکے اجزا کا عنوان نادردہ متناظم ہو اور اب یہ کل تین فہرستیں ہوں مضامین عجیبہ عمدہ کی۔ اگر ان مضامین کے دیکھنے کیلئے کسی کو مختلف سائل کا جمع کرنا تحلف ہو وہ ان ہی نشانات سے اُنکو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں جمع کر سکتا ہے۔ اگر ایسا اتفاق ہو تو مشورۃ عرض کیا جاتا ہے کہ اُس مجموعہ کا لقب ہو اور انوار رکھا جاوے +

کتبہ اشرف علی ۱۲۵۱ھ

ع بحر الحاف وفتح اللام جمع كلمة بجر الحاف وسكون اللام كسر جمع كسرة كذا في القاموس ١٢ من عهده اور بعض شغل
مؤلفات كما هو اكد ده مضمون آگاہے یا کوئی مضمون متنازع غیر منقول عن المؤلف السابق آئینہ ۵۰ استطراد آجہ ۲ منہ

آغاز مسائل مقصودہ

اب ہر فہرست کے مسائل بامتیاز عنوانات مجوزہ تمہیدات منقول ہو گئے ہیں

مسائل فہرست اول

غرائب الرغائب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلا عن ربہ

در دفع اشکال عدم اطمینان بذکر **حال**۔ احقر کی پے سے حال غار پر بہت ندامت و پریشانی ہے کہ ارشاد خداوندی تو ہے الابد ذکر اللہ نظمیں القلوب احقر کو کیوں برخلاف اسکے بواطمینانی و سرگوانی شامل حال ہے۔

تحقیق۔ مراد آیت میں اطمینان طبعی نہیں درہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ قول و لکن لیطمئن قلبی کہ دال ہے اس وقت عدم حصول اطمینان پر مستلزم ہوگا لغو ذرا اللہ انکے عدم تاثر کو ذکر سے حاشا و کلا۔ اس کا کون قائل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اس سے اطمینان عقلی یعنی ایمان اعتقادی ہے جس کو ابراہیم علیہ السلام نے اپنے قول بلی میں ظاہر فرمایا ہے پس آیت میں یہی اطمینان اعتقادی مراد ہے دلیل اسکی خود سیاق و سباق ہے قال تعالیٰ و یقول الذین کفروا لولا انزل علیہ آیت من ربہ اس کے جواب کے سلسلہ میں ارشاد ہوا ہے یعنی یہ لوگ عناد سے فرائش معجزات مقررہ کی کر کے ہیں اور جواب اہل ایمان ہیں وہ ذکر اللہ سے کہ فردا عظم اس کی قرآن ہے مطمئن ہوتے ہیں یعنی ایمان لاتے ہیں۔ یعنی قرآن

کے اعجاز کو دلالت علی النبوة کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور ذکر اللہ میں بھی خود بہت ہے کہ جس مرتبہ کا ذکر ہوتا ہے اسی مرتبہ کا اس سے اطمینان ہوتا ہے۔ ذکر اعتقادی سے اطمینان اعتقادی اور ذکر حالی اطمینان حالی۔ آپ ذکر اعتقادی پر اطمینان حالی تلاش کرتے ہیں۔ وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ شدہ شدہ ہو جاوے گا اس کے نہ ہونے سے شبہ عدم نافعیت ذکر کا نہ کریں فقط تریہ حصہ سوم مسئلہ

دوسرا عنریہ

در تحقیق قاعدہ اصولیہ اعتبار عموم الفاظ قاعدہ کلیہ اصولیہ لا عبرۃ لخصوص السبب بل العبرۃ لعموم الالفاظ میں عموم سے وہ عموم مراد ہے جو مراد متکلم سے متجاوز نہ ہو چنانچہ حدیث میں ہے لیس من البوالصیاء فی السفر ظاہر ہے کہ الفاظ عام ہیں مگر یہ بھی جمہور کے نزدیک یقینی ہے کہ مراد صرف وہ صوم ہے جیسا اس حدیث کے سبب ورود میں تھا یعنی جیسے مشقت و مصیبت تھی۔

تیسرا عنریہ

در تجربہ زیادت شہوت و پیراں اکثر بوطول میں شہوت جوان سے زیادہ ہوتی ہے گو قوت کم ہوتی ہے نسبت جواناں از بعض وجہ ہے اور جوانی میں قوت عفت کی زیادہ ہوتی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ جوانی میں چونکہ شہوت قوی ہوتی ہے اس لئے اس کے روکنے میں نفس کو حظ وافر حاصل ہوتا ہے بخلاف ایام ضعیفی کے اور حظ وافر نفس کو محمود اور مطایب معلوم ہوتا ہے۔ دوسری وجہ ہے کہ جوانی کی حالت میں بہت زیادہ ہوتی ہے بخلاف عالم ضعیفی کے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ انسان بوجہ شدت شہوت عالم جوانی میں عفت کا اہتمام زیادہ کرتا ہے بخلاف عالم ضعیفی کے کہ اس زمانہ میں بوجہ ضعف شہوت اس طرف اہتمام نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ اکثر لوگ جوانوں سے تو اپنے لڑکوں اور عورتوں کو دور رکھتے ہیں اس لئے بھی ان کو ابستار کم ہوتا ہے بخلاف بوطول کے کہ ان سے کسی کو اندیشہ نہیں ہوتا اس لئے ان سے احتیاط نہیں کی جاتی وہ معصیت نظروں میں زیادہ مبتلا ہو جاتے ہیں اور گویہ معاصی اصل زنا کی برابر نہ ہوں لیکن چونکہ اکثر لوگ انکو خفیف سمجھتے ہیں اس حیثیت سے ان میں ارشاد آ جاتی ہے۔

چوتھا عنریہ

دیکھاں مقصود نبودن توجہ متعارف کمال تو وہ ہے جو مقبولان الہی میں پایا جاوے اور نامقبول اس سے محروم ہوں اور توجہ متعارف مشترک ہے بین المقبولین والمردودین۔ اور مدار اسکا ایک خاص طریق پر مشق کرنا ہے جس سے قوت نفسانیہ تصرف حاصل ہو جاتی ہے اور وہ اگر نیک نیتی سے ہو تو گویا جاز ہے لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا یہ طریقہ رہا نہیں وہاں تو فقط نصیحت اور مواعظ اور دعا و شفقت سے کام لیا جاتا تھا (وکفی بہم قدوة ۱۲ جامع) اور بعض اوقات یہ قوت اہل باطل میں بھی بہت ترقی پذیر ہوتی ہے۔ اسی لئے ہر توجہ دینے والے کے پاس بیٹھنا مناسب نہیں جب تک کہ اُس کا متبع سنت ہونا یقین نہ ہو جاوے بعض اوقات بڑا ضرر ہوتا ہے۔

پانچواں عنریہ

درجواب حدیث ذوالیدین (جامع ہے نمازیں کلام کرنے سے فساد صلوٰۃ پر۔ اب رہا یہ کہ کوئی خاص نوع کلام کی اس حکم سے مستثنیٰ ہے یا نہیں سو اس دعوے استدثار کے لئے دلیل کی حاجت ہے سو خصم سے مطالبہ کیا جائے اور اس پر منع وارد کیا جاوے رہی حدیث ذوالیدین ۲ سو اگر بعد نسخ بھی ہو تب بھی اس تقریر کو مضر نہیں کیونکہ یہ خصوصیت ہوگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کہ آپ سے کلام کرنا مثل کلام مع اللہ تعالیٰ بطل صلوٰۃ نہ تھا علیٰ ہذا آپ کا کلام کرنا بھی کہ آپ کے لئے مثل خصائص بشمار کے اسکا بھی خاص ہونا کچھ بھی بعید نہیں۔

چھٹا عنریہ

درحکمت حصر منکوحات دراربیع چار نکاح سے متجاوز نہ ہونے کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ عورت کا فی نفسہ حق قصار و طر بھی اور نکاح کی جو اصلی مصلحت ہے یعنی ابغار ولد جو موقوف ہے اجمال پر وہ بھی مقتضی اس کو ہے کہ کم از کم ہر طہر میں ایک بار بیستری ہو جایا کرے اور صحیح المزاج عورت کو ہر ماہ میں ایک بار حیض ہو کر طہر ہوتا ہے یہ امر تو باعتبار حالت عورت کے ہے اور متوسط قوت کا

مرد ایک ہفتہ میں ایک بار صحبت کرنے سے صحت کو محفوظ رکھ سکتا ہے یعنی ایک ماہ میں چار بار قربت کر سکتا ہے پس اس طرح سے اگر چار عورتیں ہونگی تو ہر عورت سے ایک طہر میں ایک بار صحبت ہوگی جس میں تمام مصالح متعلقہ جانبین کی عایت ملحوظ رہے گی اور اس سے زیادہ منکوحات میں یا تو مرد پر زیادہ تعب ہو کر اس میں قوت تولید کی ذرہ بے گی اور یا عورت کا حق ادا نہ ہوگا اور چونکہ قانون عام ہوتا ہے اسلئے کسی خاص مرد کا زیادہ قوی ہونا اس حکمت میں مغل نہیں ہو سکتا ابدتہ بغیر صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ قوت بھی زیادہ تھی اور آپ کو قوانین عامہ سے ممتاز کر کے بہت سی خصوصیات بھی عطا کی گئی ہیں اس لئے اس حکم میں بھی آپ کو ایک خاص امتیاز عطا فرمایا گیا۔

سأتوال عنبریہ

دفع اشکال متعلق بعض اشعار دیباچہ بوستان

بہ بندند بروے در باز گشت
کہ دامنے یہوشیش در وہند
یکے دیدہ بازو پر سوختہ است
وگر بردہ بازو بیرون نبرد
کز کس نروہ است کشتی بڑل
نخت اسپ باز آمدن پے کنی
صفائی بست در تیج حاصل کنی
طلبگار عہد استت کنند
وزیخا ببال محبت پری
نماند سراپردہ الا جلال
عنانش بگبیرد تحیر کہ ایست
گم آن شد کہ دنبال راعی نرفت

وگر سائے محرم راز گشت
کے رادیں بزم ساغر دہند
یکے باز را دیدہ بردوختہ است
کے رہ سوے گنج فتاروں نبرد
بمردم دریں موج دریائے غول
اگر طالابی کایں زمیں طے کنی
سامل نہ آئینہ دل کنی
مگر بوے از عشق مست کنند
پائے طلب رہ در یخا بری
بتدقیقیں پردہ ہائے خیال
دگر مرکب عقل را پو یہ نیست
دریں بحر جز مرد داعی نرفت

قال السعدی رحمہ وگر سائے محرم راز گشت الی قولہ دریں بحر جز مرد داعی نرفت۔ ان ابیات میں

ظاہر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس سے اوپر ادراک ذات و صفات بالکنہ کا امتناع بیان کیا ہو تو ظاہر یہی ہے کہ یہاں سے وگرسالکے الخ میں اُسی کا تحقق فرض کیا گیا ہے اور یہ صریح تعارض بھی ہے دوسرے واقعے کے بھی خلاف ہے کیونکہ ادراک بالکنہ فی الواقع مستعبر ہے تو اُس کا فرض محال ہے اُس پر احکام واقعہ مرتب نہیں ہوتے جیسا یہاں وگرسالکے الخ میں مرتب کئے گئے ہیں پھر اخیر میں سے دریں بحر الخ میں ظاہر اشاریہ بھی ادراک بالکنہ ہوگا تو اُن میں ایک تعارض نہ کوئی اشکال ہوگا کہ اول مطلقاً امتناع کا حکم کیا تھا یہاں اُس سے استثناء کیا دوسرے واقعے کے بھی خلاف ہوگا کیونکہ ادراک بالکنہ کا امتناع واقع میں عام ہے تیسرے سے وگرسالکے الخ کے مدلول سے معارض ہوگا کیونکہ اس میں بعض سائلین کے لئے اس کا وقوع فرض کر لیا گیا ہے پھر اس حصہ دریں بحر جز مرد داعی الخ کے کیا معنی اور اگر شعر سے وگرسالکے الخ کی توجیہ کے لئے ادراک بالکنہ لیا جاوے بلکہ معرفت مخصوص جاہل الفانی جاوے تو اشکال تعارض کا تو جانا رہیگا لیکن سے بہ بندد برہے الخ میں اشکال ہوگا کیونکہ اس میں بقا بعد الفنا کی نفی ہوتی ہے حالانکہ یہ حکم صحیح نہیں دوسرے سے دریں بحر جز مرد داعی زلفت یر، اگر بحر سے مراد فنا ہے تو اوپر کے حکم سے وگرسالکے الخ سے معارض ہے اور اگر مراد بقا ہے تو علاوہ اس کے کہ اس تعبیر میں بُعس ہے کیونکہ بحر کا خاصہ استغراق ہے اور بقا میں استغراق نہیں، خود یہ حصہ بھی واقع کے خلاف ہے اولاً اکثر سائلک حصول بقا سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اور اگر کوئی درجہ عالیہ لیا جاوے تو دوسرے (انبیاء علیہم السلام اس میں شریک ہیں یہ ہے تقریر اشکال کی۔ توجیہ اس کی جو دو روز کے غور کے بعد خیال میں آئی یہ ہے کہ ایک ادراک عقلی ہے ایک کشفی ہے اور ایک یعنی ہے یعنی رویت۔ پس اشعار بالا میں تو ادراک عقلی کے متعلق ہے نہ ہونے کی نفی ہے چنانچہ لفظ قیاس و لفظ فکرت اس کا قرینہ ہے اور اس حکم کی صحت ظاہر ہے اور ادراک کشفی کا ان ابیات میں ذکر ہے سے وگرسالکے الخ مگر ادراک کشفی بھی متعلق بالکنہ نہیں جیسا دوسرے دلائل مستقلہ سے ثابت ہے بلکہ بہ نسبت ادراک عقلی کے اس میں قدرے نامد انکشاف ہے جو کہ فوقی و وجدانی ہے پس معنی مقام کے یہ ہیں کہ ادراک عقلی تو وجہ انکشاف ممکن تک بھی نہیں چلتا البتہ ادراک کشفی انکشاف ممکن کے درجہ تک ہو سکتا ہے مگر اُس میں قدرت علی التبعیر نہیں ہوتی جو دوسرے کو محرم ماز کر کے سے بہ بندد برہے الخ میں رجوع سے مراد تعبیر و خطا۔

اہل عقل کو ہے آگے اسی کشف کا طریقہ بتلایا ہے۔ اگر طاہری الخ میں درجہ کشف کا درجہ ادراک
انتقل سے بڑھا ہوا ہے اسی لئے یہ بدیقین پردہ ہائے خیال کا حکم فرمایا اب آگے رہ گئی ریت
اسکی نفی اہل کشف کیلئے بھی کرتے ہیں یہ نماند سراپردہ الاجلال۔ اور اسی مرتبہ رویت کو رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بطور حشر ثابت کرتے ہیں اس قول میں دریں بحر الخ فافہم حق الفہم
پھر زبانی فرمایا کہ ان اشعار کے حل کے بعد معلوم ہوا کہ فن دانی میں یعنی فن تصوف میں حضرت
مولانا رومی قدس سرہ زیادہ محقق ہیں حضرت شیخ سعدی رح ہے۔

آٹھواں عشریہ

درجہ اشکال متعلق بحديث | سوال میرے دل میں آنجناب کی تفسیر لا یكلف الله نفساً
رفع عن امی الخطأ و النیان | الایہ دیکھ کر ایک خدشہ پیدا ہوا ہے جو معروض خدمت ہے ہامید کہ
جواب سے مشرف فرمایا جاوے و هو هذا۔ لا یكلف الله نفساً معلوم ہوتا ہے کہ امم ناقہ
بھی خطا و نیان سے معفو عنہم تھے اور حدیث رفع عن امی الخطأ و النسیان سے معلوم ہوتا ہے
کہ وہ خطا و نیان کے مکلف تھے کما ان الله تو الید فی التفسیر فما وجه التوفیق بینہما
الجواب میری عبارت متعلقہ تفسیر آیت ہذا کے اخیر میں اس سے صریحاً تعرض ہے ملاحظہ
فرمایا جاوے اس کا ضروری حصہ نقل کرتا ہوں۔ یہ تو بھی ممکن ہے کہ جتنے مراتب خطا و نیان
کے اور اسی طرح و ساوس و خطرات کے معاف کئے گئے ہیں ان میں بعض اختیاری ہوں چنانچہ
تامل سے یہی معلوم بھی ہوتا ہے اس لئے ان کا مکلف بنانے میں کوئی اشکال نہ تھا اور حدیثوں میں
عن امی کی قید سے امم سابقہ کا بعض مراتب میں مکلف ہونا مفہوم بھی ہوتا ہے ورنہ محض لا یكلف
لا لایطاق کی نفی تو لفظ نفساً عام معلوم ہوتی ہے سب امم کو ام۔ ۲۵، محرم ۱۳۲۱ھ

نواں عشریہ

درجہ بعض اشعار لفظ | منہیہ متعلقہ شعرے در گلستان ارم دوش چوار لطف ہوا۔ الی آخر البتہ
عہ ہوا اشعار یہ ہیں۔ در گلستان ارم دوش چوار لطف ہوا۔ زلف منیل و نسیم سحر می آشفست
گفتہ لے سندھم جام بہاں بیت گو + گفت افسوس کہ آن دولت دیدار غفلت

واقع رسالہ عرفان حافظ ردیف التار

میں نے تین رسالہ میں تو ان اشعار کا اپنے فہم میں آنا اور پھر حاشیہ میں انکی کچھ توجیہ لکھی ہے اسکے بعد ۱۳۳۲ھ کے ثلث گزرنے کے بعد اتفاقاً مراد آباد جانے کے وقت مولانا محمد صدیق صاحب کے پھر ملاقات ہوئی انہوں نے پھر ان اشعار کی نسبت یہ فرمایا کہ شعر اول کا مصرع اول بعض نسخوں میں اور طرح پایا گیا ہے یعنی بعض میں تو اس طرح ع در گلستان جہاں دوش چو از لطف ہوا۔ اور بعض میں اس طرح ع در گلستان جہاں دوش جو زما از لطف۔ مگر اس نسخہ ثانیہ پر قلم بھی لگا ہوا ہے اور یہ اختلاف نسخہ سننے کے بعد آج میں نے پھر غور کیا تو نسخہ اولے کی یہ تقریر ذہن میں آئی کہ میں نے گلستان عالم میں گذشتہ زمانہ میں (اور دوش سے یہی مراد ہے نہ کہ خاص شب منقل) چونکہ لطف ہوا کے سبب سنبل میں تامل ہو رہا تھا اور آج جا کر دیکھا تو چونکہ خزاں کے سبب کچھ بھی نہ رہا اس سبب میں نے اُسے مبت کو خطاب کیا کہ اے منہجم کہ گذشتہ زمانہ میں تجھ پر گل اور سنبل کہ سلطان چمن ہیں مشابہ شاہ جم کے تیرا وہ سامان آرائش کہ مشابہ جام جم کے تھا مجامع التزیین کہاں گیا۔ اس نے بزبان حال کہا کہ وہ سب فنا ہو گیا پس مصرعہ اولی شعر اول میں کلمہ چو ظرفیہ نہیں تاکہ آشفتن اور گفتن کا زمانہ متحد ہو بلکہ شرطیہ ہے اور ایک جزو شرط کا مقدم ہے جس پر قیہ مقام دال ہے خصوص لفظ دوش کہ اس سے انقطاع بھی مفہوم ہوتا ہے یعنی اولامی آشفتن باز آں آشفتن کی شکفتگی مانند لہذا گفتم الخ اور مقصود اس مضمون کے وہی ترہید ہوگی جو منہیہ سابقہ میں لکھی ہے اور نسخہ ثانیہ کی اول تو اس لئے توجیہ ضروری نہ رہی کہ وہ قلم زن پایا گیا اور اگر اس سے قطع نظر کر لیجاوے تو اس میں بقرنیہ مقام کلمہ شرط مقدم ہوگا اور لطف سے مراد وہی لطف ہوا ہوگا اور جو اناس الف ندائیہ ہونے سے مخاطب کو صفت جو ان خطاب ہو جاوے گا اور مطلب کی وہی تقریر ہوگی جو ابھی لکھی گئی اور دونوں تقریر بلکہ تقدیر تقریر منہیہ سابقہ پر بھی خود یہ اشعار بھی اور انکے بعد کا شعر سخن عشق نہ آئست الخ بھی سب اپنے مضمون میں مستقل ہونگے جیسا کہ غزل میں سابق و لاحق کے ارتباط کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ عجیب اتفاق ہے کہ پہلا منہیہ بھی عشرہ اولی محرم میں لکھا گیا تھا اور یہ منہیہ بھی عشرہ اولی محرم میں لکھا گیا البتہ سنہ بدلا ہوا ہے یعنی ۱۳۳۲ھ - ۳ محرم ۱۳۳۲ھ

دسواں عشریہ

و تحقیق تسبب نفع صوت برحبط اعمال | سوتہ الحجرات - قولہ تعالیٰ - یَا اَیُّهَا الذِّیْنَ اٰمَنُوا لَا تَرْفَعُوْا
اَصْوَاتَكُمْ اِلٰی قَوْلِ تَعَالٰی اِنْ تَحْبَطْ اَعْمَالُکُمْ وَاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ -

احقر نے اپنی تفسیر میں اس مقام پر اولاً یہ لکھا تھا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات رفع صوت الی قولہ گو اور معاصی موجب حبط نہیں ہوتے، لیکن یہ اس عام میں سے مخصوص ہے۔
ثم الی قولہ لا تشعرون کے یہی معنی ہیں اور اس تقریر پر جو شبہ ہو سکتا تھا کہ اس میں تو معتزلہ و خوارج کے استدلال کی بھی گنجائش نہ رہی الی قولہ غایت مافی الباب ایک محصیت کو بھی حابط اعمال کہنا پڑیگا سو اس وجہ جزئیہ کی نقیض کوئی سالبہ کلیہ منصوص نہیں ثم الی قولہ قابل ہونا از جمع ہے یہ تھی تقریر مقام کی جو تفسیر میں اختیار کی گئی تھی مگر بعد میں اس میں یہ جزء قلب میں کھٹکنے لگا کہ اہل سنت کے اس قاعدہ کو جو ظاہر عام معلوم ہوتا ہے کہ معاصی حابط اعمال نہیں مخصوص کہنا پڑیگا جیسے بجز ضرورت توجیہ قریب آیت کے اور کوئی دلیل نہیں اور چونکہ دوسری توجیہات بھی محتمل ہیں اس لئے احتمال کے ہوتے ہوئے اس ظاہر کا دلیل بننا مشکل ہے اور بلا دلیل تخصیص کا دعویٰ مشکل اس لئے اسی توجیہ کی تلاش ہوئی جس میں تخصیص کا بھی قابل ہونا نہ پڑے اور آیت میں بھی کسی بعید تاویل کا ارتکاب کرنا نہ پڑے پس متعدد تفاسیر میں بھی تلاش کیا گیا اور دوسرے احباب بھی مشورہ کیا گیا مگر میرے قلب کو کسی توجیہ سے شفا نہ ہوئی آخر حضرت مولانا رمی کے کلام سے جناب باری تعالیٰ میں دعا کر کے اتمداد کی ان کے کلام میں کوئی ایسا مضمون ظاہر فرما دیجئے جو اس آیت کی تفسیر میں معین ہو جاوے یہ دعا کر کے جو مثنوی کھولی تو دوسرا شعر مناسبہ کے ساتھ یہ شعر نکلا

چوں دل آں شاہ زین ساں خوں بُو | عصمت و انت فیہم چوں بود

جس میں بہت ہی تھوڑا تاویل کرنے سے فوراً قلب میں تقریر ذیل وارد ہوئی وہ یہ کہ بے ادبی اور گستاخی سے جبکہ بقصد ایذار رسول نہ ہو صرف گناہ ہی ہوگا مگر چونکہ یہ سبب ہوگا ایذار رسول کا (وینطبق علی قول مولانا زین ساں خوں بود) اور ایذار رسول حق تعالیٰ کے نزدیک اس قدر مغفوض ہے کہ بعض اوقات وہ سبب ہو جاتا ہے خداوند عدم توفیق و عدم حفظ حق للجبہ کا (وینطبق علی قول مولانا عصمت چوں بود) اور یہ خداوند

سبب قریب ہو جاتا ہے وقوع فی الکفر الاختیاری کا اور کفر کا حابط اعمال ہونا معلوم ہے پس معنی یہ ہوئے کہ تم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رفع صوت وجہر بالقول مت کرو کبھی ایسا نہ ہو کہ آپ کو تکلیف پہنچے جس سے تم مخدول ہو جاؤ اور اس غذلان کے سبب خدا نخواستہ تم قصد الکفر کے اعمال کرنے لگو اور جس وقت تم رفع صوت وجہر بالقول کے مرتجب ہوئے تھے اس وقت تم کو اس سبب منع وجہر للکفر بواسطہ تادیب و غذلان حق کی خبر اور اس کا احتمال بھی نہ تھا کیونکہ اُس کے ارتکاب کا کب احتمال ہو سکتا تھا پس میں نے جو کہا کہ کبھی ایسا نہ ہوا الخ یہ حاصل ہے ان تحبط بتاویل مخافة ان تحبط کا اور یہ جو کہا ہے اس وقت الی قولہ خبر اور اس کا احتمال بھی نہ تھا یہ حاصل ہے وانتم لا تشعرون کا پس اس تقریر پر کسی معصیت کا حابط بلا واسطہ ہونا بھی لازم نہ آیا اور اسی جبط بلا واسطہ ہی کی اہل سنت نے نفی فرمائی ہے اور اس معصیت کا دوسرے معاصی سے اشد ہونا بھی جو کہ مفہوم عن المقام ہے ثابت ہو گیا کہ دوسرے معاصی میں اس شان کی وعید نہیں آئی۔ الحمد للہ اس تقریر سے سب عبارات ہو گئے اور لفظ بھی کسی تکلف کا ارتکاب کرنا نہیں پڑا۔ و هذا من فضل اللہ تعالیٰ ثم من برکات مولانا حر - ۲۹ محرم ۱۳۲۵

نیز اشرف علی عارض ہے کہ تقریر بالا میں جملہ حالیہ واستم لا تشعرون کی تقارنت عامل کے ساتھ حکم کی ہوگی اسکے بعد ایک تقریر اس حال کی تقارنت حقیقہ کی ذہن میں آئی جس کو ہنوز ضبط نہ کرنے پایا تھا کہ مشفق مولوی حبیب احمد صاحب مجھ کو ٹھکڑا کھلائی چونکہ وہ بالکل وہی تقریر تھی جسکو میں لکھنا چاہتا تھا اس لئے میں اس میں بالکل متفق ہوا اور ذیل میں اسکو نقل کیا جاتا ہے وہ ہونا چونکہ وانتم لا تشعرون حال ہے ان تحبط اعمال کو سے اس لئے مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے کہ عنوان بیان یہ ہو پس معنی یہ ہوئے کہ تم رفع صوت وجہر بالقول مت کرو مبادا اس کی شامت تمہارے اعمال جبط ہو جائیں (اس طرح کہ رفع صوت وجہر بالقول موجب جبط اعمال ہو جائے) اور تمہیں احساس بھی ہو کہ اسکا اصلی سبب تمہارا رفع صوت وجہر بالقول ہی تھا اور تمہارے ایسے لا ابالی پن نے تم کو یہ روز بد دکھایا اس عنوان میں پورا مقصود بھی آگیا اور استم لا تشعرون کی حالت بھی ظاہر رہی۔ انتہی تقریر المشفق الموصوف -

تمتہ التحقیق المذکور السوال من العبد

من العبد الکئیب الی جناب الشیخ الاکمل
النجیب مد اللہ ظلہ بعد الاف تحیة و
سلام۔ اما بعد فقد طالعت رسالۃ
الامداد لشہر رجب المرجب و فیہا
نیز من بقیة تاویل الایة الکریمۃ
یا ایہا الذین امنوا لاترفعوا اصواتکم
فوق صوت النبی الخ ولا تشک فی متنا
ذلک التاویل لکن اختلف فی صدری
ان فی ای موضع قال هل السنة و
الجماعة ان الاعمال بعضها لاتکون
موجبة لحبط بعض الاعمال بل طنی ان
الامر خلاف۔ فہذا الامام علیہ السلام محمد
ابن اسمعیل البخاری رحمہ اللہ مع علو
کعبہ فی العلوم والکلام قد بوب بابا
فی صحیحہ ص ۱۸ المطبوع فی المصطفائی
وقال باب خوف المؤمن ان یحبط عملہ
وهو لا یشعر وقال للسند ہی فی تعلیقہ
علی البخاری ای خوف۔ من ان یکون
مناقفا فیحبط لذلك عملہ۔ وهو لا
یعلم بنفاق۔ لکمال غفلتہ او خوفہ من
ان یحبط عملہ لشؤم معاصیہ کما رفع

از غلام شکستہ دل بجناب شیخ کامل شریف مد اللہ
ظلہ۔ بعد ہزاروں ہزار تحفہائے سلام سنون معروض
آنکہ میں نے رسالہ الامداد بابت ماہ رجب المرجب
مطالعہ کیا جس میں کچھ بقیہ جہد بابت تفسیر آیت کریمہ
یا ایہا الذین امنوا لاترفعوا اصواتکم فوق صوت
النبی الایہ مذکور تھا۔ اس تفسیر کی خوبی اور متانت میں
شک نہیں لیکن میرے دل میں یہ خلجان ہو رہا ہے کہ
اہل سنت نے تو کسی موقع میں بھی یہ نہیں کہا کہ بعض
اعمال دوسرے اعمال کے حبط (وغارت ہونے) کا سبب
نہیں بن سکتے بلکہ میرا گمان یہ ہے کہ معاملہ برعکس ہے
دیکھئے امام ہمام محمد بن اسمعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے
جس کا پایہ علوم و کلام میں بہت بلند ہے اپنی صحیح میں
ایک باب باندھا ہے۔ باب خوف المؤمن ان
یحبط عملہ۔ وهو لا یشعر۔ باب اس بیان میں کہ
مومن کو ڈرنا چاہیے اپنے عمل کے حبط ہونے سے
غفلت کی حالت میں (ص ۱۸ مطبوع مصطفائی علامہ
سندھی حاشیہ بخاری میں فرماتے ہیں یعنی مومن
کو اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ وہ منافق ہو اور اسوجہ
سے اُسکے اعمال حبط ہو جائیں اور اُس کو اپنے نفاق
کی بوجہ کمال غفلت کے خبر بھی نہ ہو یا مطلب یہ کہ
مومن کو اپنے اعمال کے حبط ہونے سے ڈرنا چاہیے

علو لیلۃ القدر من قلبہ صلی اللہ علیہ وسلم
 لَشَوْءٍ اِخْتَصَامًا وَفِي تَفْسِيرِ جَامِعِ الْبَيِّنَاتِ
 فَسَرَتْكَ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ هَكَذَا اِنْ تَحْبِطُ اِي
 كَرَاهَةً اَوْ خَشْيَةً اِنْ تَحْبِطُ اَعْمَالُكُمْ وَانْتُمْ
 لَا تَشْعُرُونَ يَحْبِطُهَا فِي الصَّحِيحِ اِنْ الرَّجُلُ
 لِيَتَكَلَّمَ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ لَا يَلْقَى لَهَا
 بِالْآلَا اِلَّا يَكْبَلُهَا فِي النَّارِ اَبَدًا مَابَيْنَ السَّمَاءِ
 وَالْأَرْضِ وَقَدْ رَأَيْتُ فِي الصَّحِيحِ ص ۵۹
 جلد دوم مصطفائی بلفظ الخ عن ابی ہریرۃ
 سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ
 اِنَّ الْعَبْدَ يَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مَا يَتَّبِعُنَّ فِيهَا
 يَنْزِلُ بِهَا فِي النَّارِ اَبَدًا مَابَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ
 الْمَغْرِبِ رَوَايَةُ عَنْ ابِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ
 مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ لَا يَلْقَى لَهَا بِالْآلِ اَبَدًا
 بِهَا دَرَجَاتُ اَوْ اِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ
 اللَّهِ لَا يَلْقَى لَهَا بِالْآلِ اَبَدًا فِي جَهَنَّمَ
 فَتَرْجُمَةُ الْبُخَارِيِّ وَتَفْسِيرُ جَامِعِ الْبَيِّنَاتِ
 اِيْدَلَانِ صِرَاحَةً هَذَيْنِ الْحَدِيثَيْنِ اَنَّ
 بَعْضَ الْأَعْمَالِ قَدْ يَكُونُ مُوجِبًا لِبَطْلَانِ
 الْأَعْمَالِ فَأَمَّا شَنَاةٌ بِالْإِزْمَامِ وَفَرْقُ
 بَيْنِ هَذَا الْقَوْلِ وَقَوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ وَالْمُخَوَّاجِ
 فَانَّهُمْ يَقُولُونَ اِنَّ الْكَبِيرَ يُخْرِجُ الْعَبْدَ مِنْ

بوجہ گناہوں کی نحوست کے جیسا کہ شب قدر کا علم
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک سے اُٹھا
 لیا گیا بوجہ نحوست خسومت کے اور تفسیر جامع البیان
 میں اس آیت کریمہ کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز پر آواز بند نہ کرو بوجہ خوف آپ
 بات کے کہ تمہارے اعمال جبط ہو جائیں اور تم کو ان کے جبط
 ہونے کی خبر بھی نہ ہو صحیح میں ہے کہ آدمی بعض دفعہ ایک بات
 اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف کہتا ہے جسکی اُسکو پرواہ
 بھی نہیں ہوتی مگر اُسکی وجہ اُسکو جہنم میں زمین و آسمان
 کے فاصلہ سے بھی زیادہ گہرے درجہ میں ڈال دیا جاتا ہے
 اور میں نے خود صحیح بخاری جلد دوم ص ۵۹ مصطفائی میں
 دیگر الفاظ سے اس حدیث کو دیکھا ہے۔ ابو ہریرہؓ
 نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے ارشاد
 فرمایا کہ بندہ بعض دفعہ ایک بات کہتا ہے جسکی اُسکو کوئی بات
 نہیں معلوم ہوتی اور اُسکو جہنم میں مابین مشرق و مغرب
 زیادہ گہرے درجہ میں ڈال دیا جاتا ہے۔ ابو ہریرہؓ حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں فرمایا حضورؐ نے کہ بعض
 دفعہ کوئی بات اللہ کی خوشی کی کہتا ہے جسکی اُسکو قد نہیں
 حق تعالیٰ اُسکی وجہ اُسکے بہت درجے بلند فرما دیتے ہیں
 اور بعض دفعہ کوئی بات اللہ کی ناراضی کی کہتا ہے جسکی
 اُسکو پرواہ بھی نہیں ہوتی مگر اُسکی وجہ سے جہنم میں جھونکا جاتا ہے
 بس بخاری کا ترجمہ الباب اور تفسیر جامع البیان ان دونوں
 حدیثوں کے ساتھ لکھ کر صراحت اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ

الایمان فاما یدخل فی الکفر کما هو راجح الخواجه
اولا یدخل فی الکفر و یتثبت منزلة بین المنزلتین
وهو قول المعتزلة بخلاف تلك المقالة فانها
تدل علی الحبط بدون دفع الایمان بیستائیس
هذا من تلك الاية الکريمة ایضا فان الله
تعالی صدرها بقوله یا ایها الذین امنوا
تنبيه علی ان ذلك الحبط یکون مجامعا
مع الایمان و ذیلها بقوله وانتم لا تشعرون
اشعار علی ان هذا لا یدخل فی الکفر
لعدم تعدد الکفر ولا یبعد ان یکون الامر
هكذا لان الله تعالی مهمما ذکر الحبط
فی غیر هذه الاية فاما قارئها
مختصرا فی الدنیا والاخرة او المخلود
او عدم اقامة الوزن و غیر ذلك من
الوعید و فی هذه الاية لو یدکر كذلك
و نحن نعد الایات جساما ادی الیه
نظری -

قال الله تعالی ومن یرتد منکم
عن دینہ فیمت وهو کافر فاولئك
حبطت اعمالهم فی الدنیا والاخرة
الح (سبق قول رکوع ۱۱)

ومن یکفر بالایمان فقد حبط
عمله الح (لا یجب الله رکوع ۵۶)

کہ بعض اعمال کہی دوسرے اعمال کیلئے موجب ابطال ہوتے ہیں
پس اس بات کے مان لیو میں کسی خرابی ہو اور اس قول میں
اد معتزلہ اور خوارج کے قول میں بڑا فرق ہو کیونکہ وہ قائل
ہیں کہ کبار بندہ کو ایمان نکال دیتے ہیں پھر یا تو وہ کافر ہو
جاتا ہے جیسا کہ خوارج کی رائے ہو یا یہ کہ کفر میں بھی دخل
نہیں ہوتا اور ایمان و کفر کے بیچ میں ایک مرتبہ عمل آتا ہے
یہ قول معتزلہ کا ہے یہ سب اس مذکورہ بالا قول کے خلاف ہیں
کیونکہ اس قول سے صریحاً عمل پر دلالت ہوتی ہو نہ کہ
زوال ایمان پر اور اسکے لئے اشارہ اس آیت میں بھی ہو چکا
ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے اس آیت کا اس قول سے شروع فرمایا
یا ایها الذین امنوا (ایمان والو) جس اس امر پر تنبیہ
ہوتی ہو کہ یہ حبط عمل ایمان باقی رہنے کی حالت میں ہوتا ہے اور
آخر میں یہ قول فرمایا وانتم لا تشعرون (اس حال میں
کہ تم جانتے بھی نہیں یہ بات چلائی گئی کہ یہ کفر میں بھی دخل
کر چکا کیونکہ کفر کا قصہ تھا اور کچھ بعد نہیں کہ یہ حبط عمل سی
طرح یعنی بدون وال ایمان ہو کیونکہ حق تعالیٰ نے اس آیت کے
سوا جہاں کہیں بھی حبط عمل کا ذکر فرمایا وہاں ساتھ ساتھ خسران یا
و آخرت کا دائمی غول جہنم کا یا وزن ہو چکا یا کسی وعید کا
ذکر ضرور کیا ہے اور اس آیت میں ایسی باتیں نہ کور نہیں (اب میں
اپنی وسعت نظر کے موافق آیتوں کا شمار کرتا ہوں) حق تعالیٰ
فرماتے ہیں اور جو کوئی پھر جاکہ تمہاری دین میں اپنے دین کے
اور مرجعاً کافر ہو کر پس ان لوگوں کے اعمال کا رت ہو گو دنیا
و آخرت میں (سبق قول رکوع ۱۱) اور جو کوئی ایمان کا انکار

وَيَقُولُ لَٰذِينَ آمَنُوا أَهَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ اقْسَمُوا بِاللَّهِ
 جَهْدَ يَمَانِهِمْ لَيُحْكَمَ لَكُمْ بَعْدَ مَا هُم مِّنْكُمْ
 وَلَا يَحْبِلُ لَٰكُم دُكُوعٌ ۚ ۱۲۶ وَلَٰكِنَّ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ
 فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبَطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلُ
 مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۚ ۱۲۷ وَمَا مِنْ آيَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا
 مَا كَانَ لِلشُّرَكِيَّةِ أَنْ يَتَّخِذَ مِن مَّسْجِدٍ لِلَّهِ شَاهِدًا
 عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفَرِ ۚ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ
 ۚ (بِئْسَ دُكُوعٌ ۙ ۱۲۸) وَخُضِعَ الْكَافِرُونَ ۚ ۱۲۹
 حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ (بِئْسَ
 دُكُوعٌ ۙ ۱۳۰) وَلَٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ
 وَلِقَاءِ رَبِّهِمْ فَعَبِلَتْ أَعْمَالُهُمْ ۖ (قَالَ لَوْ أَقْبَلُكَ دُكُوعٌ ۙ
 لَٰنَ أَشْرَكَتَ لِي حَبِطَ حِمْلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ
 الْخَاسِرِينَ ۚ ۱۳۱) فَسُيْءَ مَا يَحْكُمُونَ ۚ ۱۳۲ وَالَّذِينَ
 كَفَرُوا أَفَتَصَالَهُمْ وَاضِلٌ ۚ أَعْمَالُهُمْ ۚ ۱۳۳
 بَٰئِلَهُمْ بِمَا لَمْ يَحْضُرُوا ۚ ۱۳۴ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ
 لَا يَعْلَمُونَ ۚ ۱۳۵ بَلْ قَوْلُ الْقَوْلِ بَعْدَ حَبِطِ
 الْأَعْمَالِ هُوَ قَوْلُ الرِّجْسَةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا
 يَضُرُّهُمْ الْإِيمَانُ مَعْصِيَةٌ فَالظَّاهِرُ
 أَنَّ الْقَوْلَ بِالْتَخْصِصِ وَغَيْرِ ذَلِكَ غَيْرُ
 ضَرُورِيٍّ ۚ هَذَا ظَاهِرُ الْخَوِيدِ مَكُوفِ
 صَوْنِ الْمَرْجُوِّ الْقَبُولِ وَالْإِشْقَاقِ
 إِلَى مَوَاقِعِ غَلَطِيٍّ وَاهِدِيٍّ
 إِلَى سِوَاءِ الطَّرِيقِ الْخَيْرِ فِي

اٹکارے ان کے اعمال کا رت ہو گئے (لا یحبیل لکم دوع) ۱۲۶
 اور مسلمان لوگ کہیں گے کہ کیا یہ وہی لوگ ہیں کہ بڑی بات لگے
 قسین کیا کرتے تھے کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں۔ ان لوگوں کی
 ساری کارروائیاں غارت گئیں (لا یحبیل لکم دوع) ۱۲۷
 یہی لوگ ہیں جن کے لئے آخرت میں سزا آگ کے کچھ نہیں رہے جو
 انہوں نے کیا دنیا میں کات کیا اور جو کچھ کرتے تھے فضول ہو گا
 (وما من آیہ کو ع ۲) مشرکوں کو حق نہیں کہ اللہ کی مسجد کو
 آباد کریں اس حال میں کہ اپنے نفسوں پر کفر کے گواہ ہیں ان
 لوگوں کے اعمال کا رت ہو گئے (برارت کو ع ۶) اور تم بھی
 فضول باتوں میں غرض کیا جیسا کہ پہلوں سے غرض کیا۔ ان
 لوگوں کے اعمال ضائع ہو گئے دنیا و آخرت میں (برارت
 کو ع ۱۵) یہی لوگ ہیں جنہوں نے اپنے رب کی آیتوں کا کفر
 کیا اور ان کی قیاسے اٹکار کیا پس ان کے اعمال ضائع گئے
 (قَالَ لَمْ أَقْبَلُكَ دُکُوعٌ ۙ ۱۳۰) البتہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرے
 اعمال ضائع ہو جائیں گے اور تو کاسموں میں ہو جائیگا۔
 (فمن ظلم کو ع ۴) اور جنہوں نے کفر کیا ان کے لئے بھلاکت بھی ہو
 اور خدا نے ان کے اعمال غارت کر دیئے یہ اس لئے کہ انہوں نے
 کلام الہی سے کراہت کی تو خدا نے ان کے اعمال کو ضائع
 کر دیا (حم کو ع ۵) بلکہ میں کہتا ہوں کہ عدم ضبط اعمال کا قول
 مرجع کا قول ہی جو کہتی ہیں کہ ایمان کیساتھ کوئی معصیت مضر
 نہیں ہوتی پس ظاہر ہے کہ تخصیص (جہر) وغیرہ کے قائل ہونے کی
 ضرورت نہیں یہ وہ بات ہے جو آپ کے ناچیز خادم کے ذہن میں
 آئی اگر صحیح ہو تو امیدوار قبول ہوں ورنہ اگر کوئی غلطی

دستور مفیدین و مدد اللہ
ظلالکم۔ والسلام
مع الاکرام۔

الجواب۔ لیعلم ان الحبط الذی
نسبت نفيه الى اهل السنة والجماعة
هو الذی یكون اثره کون الاستعمال لثبوت
کالعدم کما یكون فی الکفر حتی یبطل
صلوته وصیامه اصلا و یجب علیه الحج
ثانیا اذا استطاع الزاد والراحلة بعد
التوبة وانتفاء عند اهل الحق لا یشک
فیه والا فکیف لو یحکموا فی قضا و کھو
با عاداته الحج مثلا بعد صدور بعض
المعاصی کما حکموا بها بعد التوبة من
الارتداد والحبط الذی اثبتوه بتبویب
البخاری و تعلیق السندھی ان کان هذا
هو المذکور سابقا فلا نسلم دلائلها علیه
وان کان غیره من ذهاب برکت الاعمال
وثوابها کلا او بعضا فلا یضرنا فی دعوی
انتفاء عن اهل الحق لانا لا ننکوه فیبقى
النزاع اذن لفظیا لکن لا یناسب لآیة
فان سوفها یدل ظاهرا علی ان شان هذا
الحبط اشد من سائر المعاصی لا الشدیه
فیما یشترک بینہ و بینہا و کذا ما نقلتم

سے مطلع فرمایا جائے اور مجھے سید معاریتہ
دکھائیے۔ مجھے بھی افادہ فرمائیے ہمیشہ آپاں
فرماتے ہیں اور خدا تعالیٰ آپ کا سایہ دہا کرے
جواب۔ جاننا چاہئے کہ جس حبط کی نسبت بطور
نفی کے اہل سنت و الجماعت کی طرف کی گئی ہے وہ
وہ ہے جس کا اثر یہ ہو کہ اعمال گزشتہ بالکل کالعدم
ہو جائیں جیسا کہ کفر سے ہوتا ہے کہ نماز اور روزہ بالکل
باطل ہو جاتا رہی اور اُس پر دوبارہ حج واجب ہوتا ہے
اگر طاقت زادہ اور اہل بعد توبہ کے ہو جائے۔ اور اہل حق
تزدیک اسکے انتقام میں کوئی شک نہیں ہو سکتا ورنہ
پھر انہوں نے اپنے فتاویٰ میں بعض معاصی موجب حبط
اعمال کے صدقہ بعد اعادۂ حج کا حکم کیوں نہیں کیا
جیسا کہ وہ یہ حکم بعد توبہ ارتداد کرتے ہیں پس وہ حبط حکم
آپنے ترجمہ باب بخاری اور حاشیہ سندھی سوا بابت
کیا ہے یہی مذکور بالا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ
دونوں سپردال ہیں اور اگر اسکے سوا حبط کے کوئی دوسرا
معنی مراد ہیں مثلا برکت عمل و ثواب کا کل اعمال کے یا
بعض کھسارے ہو جانا تو یہ ہمارے دعویٰ انتقام حبط عن
اہل الحق کو مضرت ہوگا کیونکہ اس حبط کا ہم انکار نہیں کرتے
تو اب نزاع صرف لفظی رہ گیا مگر یہ معنی ثانی حبط کے
اس آیت میں مناسب نہیں کیونکہ سوق آیت کھلم کھلا
اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس حبط کی شان
(جو چہرے ہو) دیگر معاصی سے زیادہ سخت ہے اور

من الحدیثین فلا یسأس له بالحبط أصلاً
وانما مدلولها الوقوع فی المعصیة العظیمة
ولا یلزمه الحبط بشئ من التفسیرین
واما تفسیر جامع البیان فلیس فیہ
شئ نأید علی الترجمة حتی یستدل به علی
المدعی واما ما ذکرتموه من الفرق
بین قولکم وقول المعتزلة والخارج
فنعم الفرق لو مس الیہ الحاجة ولا
تمس ما لا یتثبت بناءً من الحبط ولو
یتثبت ولا یدل شئ من الایات
التي سردتموها علی شئ من المقصود
كما هو ظاهر واما دلالة آية الحجرات
علی كون هذا الحبط مجامعاً للإیمان
فمنقوض بقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا
من یرتد منكم عن دینه والحال ان
الایمان باعتبار الحال والحكم المقصود
باعتبار المال - وما فسرتموه قول المرجئة
بانقضاء هذا الحبط یحتاج الی النقل
بل الظاهر ان معنی قولهم لا یضر
ای لا یعاقب علیہ فیقی الحاجة الی
التخصیص والتأویل علی حالها هذا
ما عندی ولعل غیری یقدر علی
احسن مما قدرت وقدرة - ۶ رجب ۱۳۳۲

جس بات میں تمام اعمال مشترک ہوں اس میں شدید کہا
اسی لہذا جو احادیث آپؐ کے نقل کی ہیں انکو حبط کوئی
بھی علاقہ نہیں بلکہ انکا مدلول تو صرف ایک بڑے
گناہ میں پڑ جانا ہے ان میں حبط کسی تفسیر کے موافق
بھی لازم نہیں آتا ہی تفسیر جامع البیان تو اسیں تعبیر
باب زیادہ کوئی بات نہیں یہاں تک کہ اس کے مدعی پر
استدلال کیا جاکا اور جو فرق آپؐ کے معتزلہ و خوارج کے
قول میں اور اپنے قول میں کیا ہے تو وہ فرق اچھا اگر
اسکی کچھ ضرورت ہوتی مگر ضرورت نہیں جب تک کہ اسکا
معنی یعنی حبط ثابت نہ ہو جاکا اور یہ ثابت نہیں ہوا اور
جتنی آیات آپؐ کے بیان کی ہیں وہ مقصود پر بالکل
دلالت نہیں کرتیں اور یہ ظاہر ہے - ۶ آیت حجرات
کا حبط پر دلالت کرنا ایمان کے بقا کے ساتھ تو یہ
دوسری آیت کے منقوض ہے فرماتے ہیں حق تعالیٰ
لے ایمان والو جو کوئی تمہارے میں سے اپنے دین سے
پھر جائے بات یہ کہ ایمان بالفعل کے اعتبار سے ہے
اور حکم کفر آئندہ حالت کے اعتبار سے ہو اور آپؐ نے
جو قول مرجئة کی تفسیر اس حبط کی نفی سے کی ہے اس
کیلئے نقل کی ضرورت ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ انکے قول کے
معنی یہ ہیں کہ ایمان کو معصیت مضر نہیں یعنی اسپر
عذاب ہی نہیں ہوتا تو تخصیص اور توجیہ کی ضرورت
بجا ہوا جو ہے یہ تو میرا خیال ہے اور شاید کوئی
کوئی صاحب میری قدرت اور میری تقریر کو زیادہ عموماً یا درج

گیارہواں غریبہ در حل اشکال متعلق آیت لو انزلنا هذا القرآن علی جبل
مثنوی معنوی قدوم عنوان بخان رید رستانی الخ کے تحت بیت اشعار

نے زنام پارہ پارہ گشت طور
لا نصدع ثما نقطع ثما دخل
پارہ گشتے و دلش پرخوں شدے

حق ہی گوید کہ لے معرور کور
کہ لو انزلنا کتباً باللجبل
ازمن ارکوه احد واقف بدے

ان اشعار کے مقصود پر اور اسی طرح اس کے ماقذ یعنی آیت لو انزلنا هذا القرآن علی جبل الخ پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ الزام تو مقبولین و مطیعین پر بھی عاید ہوتا ہے کہ وہ بھی تو اس درجہ قرآن سے متاثر نہیں ہوئے جواب یہ ہے کہ مقصود اس اس درجہ کے تاثر کی مطلوبیت نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو پھر اطاعت ہی کا تحقق نہ ہوگا اور یہ حکمت تکلیف کے منافی ہے بلکہ مطلب ہے کہ قرآن مجید سے جو کہ فی نفسہ ایسا موثر ہے گو اس کی اتنی تاثر انسان میں بوجہ حکمت مطلوب نہیں مگر حقد مطلوب ہے اس قدر تو انسان کو متاثر ہونا چاہیے جیسا کہ مطیعین ہوتے بھی ہیں۔ فافہم۔ ۱۷ صفر ۱۳۸۸

بارہواں غریبہ در تحقیق احادیث اشراط ج نفسہ الحج عن غیر وجہ
المصرق و حدیث خیار المجلس

سوال من العبد المذنب الی حضرت الشیخہ الاکمل لا شرف الاجل مد اللہ ظلہ
اما بعد فہذا العبد منذ زمان قد قصر عن التوب و لبس هذا الامر من قصور الباع علی
انی قد کان عرض لی الحمی بناقض فحالت بینی بین ما اشته و بحمد اللہ قد برء استقام
فشکر اللہ علی سبائہ النعم۔ و فی تلك الايام لما استنطع علی ضربی خیالہ ف نفسی
ثم انی اکل فجنابکم لجل شبہات قد عرضت لی فی اثناء التدریس الصحیح للامام محمد
بن اسمعيل البخاری ولو اقدر علی جواب شاف من عندی فالتجأت الی سند علی وسیلۃ
النجاشی فی یوم مذوی۔ انا معاشر الحنفیۃ نستدل علی جواز الحج عن الغیروان لو یجوز

عن نفسه بحديث الخثعمية المروية في البخاري المطبوع في المطبع المصطفائي ص ٢٥٠ و ٢٢٦ و ٢٣٥
ونقول الحديث مطلق وايضا لو سئلها صلى الله عليه وسلم اخرجت ام لا فيدل على جواز الحج
البذل وان لو يجز عن نفسه لكن في هذا شيء لان سوال الخثعمية كان غداة جمع كما وقع
في الصحيح ص ٢٢٦ استنباطا وفي سنن النسائي ص ١٦٦ بهذا اللفظ ان امرأة من خثعم
سالت النبي صلى الله عليه وسلم غداة جمع الحديث باب الحج عن الحي الذي لا يستمسك
على الرجل خلا يمكن ان يكون المعنى افا خرج عنه العاملان الوقت قد مضى بل المعنى
اذا خرج منه عاما نحو ولما كان الغالب من حالها انها قد قضت الحج ثم سألت فلم هذا
لو يتعرض النبي صلى الله عليه وسلم عن سوء الهابا بها حجت ام لا وقال نعم اي يجوز لك اداء
فريضة الحج عن ايديك ولما كان المكي عن شبرمة لم يجز من قبل قطعاً اذ كان ذلك عامحة
الوداع فلما قال لبيك عن شبرمة سأله من شبرمة فلما قال هو مخي فلا جرم نهى النبي صلى
الله عليه وسلم عن ذلك وامره بقضاء الوطر عن نفسه ثم عن شبرمة فحديث الخثعمية
ظني انه مقيد لا مطلق وعدم اكتشف له من فعل مبني تلك المسئلة كون وقت الحج
ظرفاً موسعاً هو العمر لا هذا الحديث وامثال فالمرحون تفيد في جواب شاف من عندكم
اذا الشراح لم يأتوا بشيء يغني ولو يفتر على ما يعني -
الجواب نعم هذا الحديث محتمل فلا يصح الاستدلال لكن لتأني اصل المسئلة دليل
ايضا وهو سوال الجهمية وجوابه صلى الله عليه وسلم لها بقوله ارايت لو كان على امك
دين الحديث وهو مذكور في صحيح البخاري ص ٢٥ من الجلد الاول فلما الحق صلى الله عليه
وسلم الحج عن الغير ثم نهى الدين ولم يشترط في قضاء الدين تقديرو دين نفسه على غيره
غيره فكذا الحج - واما الاستدلال بحديث شبرمة فليس بقوى لاحتمال الكراهة
قد قال فقهاء نابه والله اعلم وما ورد في بعض الروايات قوله عليه السلام هذه
منك فيحمل على ما في بعض روايات اخرى جاز عن نفسك فهو موقوف عند بعضهم
ورجح كثير وهذا كله في التلخيص الجيز ص ٢٢٦ مطبع انصاري - اربع الاخرى ص ٢٢٢
سوال انا ندعي ان حديث المصراة مخالف للقياس الصحيح من كل وجه ومثل

هذا اذا روى غير الفقيه يردو بنوا عليه ما بنوا لكن هذا الحديث قد رواه صاحب الصحيح في ص٢٨ عن ابن مسعود موقوفاً وله كان هذا الحكم غير مدرك بالرأى كما ندعى فالوقوف له حكم الرفع ايضاً والراوى لهذا فقيه فلا بد ان يترك القياس لان الراوى فقيه فما المناس عن هذا -

الجواب ما قالوا في حديث المصراة لم يلصق بقلبي قط وانما الذى ادى فيه حمل هذا الحديث على ما اذا اشترط الخيار في العقد فربما هذا الحمل ما ورد في رواية من اشترى مصراة فهو منها بالخيار ثلاثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها ومع صاعاً من تمر لا سماء رواه الجماعة الا البخارى كذا في نيل الاوطار ص٥٤٢ واما تخصيص الصاع من التمر فحمل على الصلح والمشورة فلم يخالف القياس ^س اربع الاخر

سؤال روى البخارى في ص٢٨٢ حديثاً ثنائيتة ثنائيت عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكان جميعاً او يخير احدهما الاخر فان خير احدهما الاخر نسائي فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان تفرقا بعد ان تبايعا ولو يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع ص٢٨٢ كتاب البيوع وهذه الرواية تدروها النسائي بعين هذا السند متنه سوى انه زاد لفظ الشرط ثم روى البخارى في تلك الصفحة عن عبد الله بن عمر قال بعث من امير المؤمنين عثمان الى قوله فلما تبايعنا رجعت على عقبي حتى خرجت من بينه خشية ان يراد في البيع وكانت السنة ان المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا الخ ففي هاتين الروايتين المرفوعتين حقيقة وحكماً بيان واضح لنشوت خيار المجلس قاطع لكل تاويل ولا يعارضه ما رواه النسائي ص٢٨٢ عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا الا ان يكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقيل اه لان هذا متكلم فيه ولو سلم فهو لا يعارض الصحيح ولو سلم فمى اشارة والاولى كالصريح او صريح والاشارة لا تفوق الصراحة واما قول ابن عمر ادر كنت الصفقة جابها فهو من المتبايع رواه البخارى ص٢٨٢ فهذا وان اختلف به

الطحاوي فهو غير تام وغير مفيد لنا لاننا لا نقول بمفاده اذا الهلاك قبل القبض عندنا
 يوجب فسخ البيع وكون الهالك من مان البائع الامن المبتاع فما لا نقول به كيف
 نختار به فلا يفيدنا الاثبات المخالفة بين قول وفعله ففهما وان تعاضا بقيت
 روايته سالمة بل ينبغي ان يؤول هذا الاخير براد بالصفقة الصفقة التامة باعتبار
 جميع شرائطه ومن شرائطه التفرق بالابدان فمعنى هذا القول ما ادركت الصفقة
 بعد التفرق بالبدن جباله وعافه من المبتاع فيه مجرد قول الحنفية الحديث الصحيح
 مرفوعاً وموقوفاً على الطبع وليست نكرة ولا تريد من جنابكم ذكر ما رواه الشراح او
 الاحاف اذ هو الحديث الصحيح ان صحيح لا غير بل معاملته مع عثمان تدل على
 تلك السنة كانت مستمرة عندهم.

الجواب - هذه الشبهة من شبهات القديمة ولا شك في ان ظاهر الاحاد^{يث}
 هو ثبوت خيار المجلس لكن لا يصح الحكم بكون المذهب الحنفى مخالفاً للاحاد^{يث}
 يقيناً مادامت الاحاديث تختمل^{حد} التاويل ولو كان فيه شيء من البعد ولا يسلم^{حد}
 من اهل المذاهب المتنوعة عن هذه التاويلات كما حمل بعض الشافعية قوله
 عليه السلام فاقراً ما تيسر معك من القرآن على انفاخذ فانها متيسرة واقرب دلائل
 الحنفية قوله عليه السلام لا يحل له ان يفارق خشية ان يستقبل رواة الخمسة الا ابن
 ماجة ورواه الدارقطني كذا في النيل جده مكافيه دليل ان صلحه لا يملك الفسخ الا
 من جهة الاستقالة واما قول المخالفين انه لو كان المراد حقيقة الاستقالة لم يمنع
 من المفارقة لانها لا تختص بمجلس لعقد الجواب عنه ان قرب العهد بالعقد له
 دخل مشاهد في تأثر كل من المتعاقدين بالتماس الآخر اما قوله لا يحل فمحمول على
 الكراهة من حيث انه لا يليق بالهروة وحسن معاشرته المعلوم كما اضطر اليه الدنيا
 القائلون بخيار المجلس فان حل المفارقة اجماعى عندنا وعندهم جميعاً واما كونه
 متكلماً فيه فيعتبر لو كان معارضاً للصحيح ولو يعارض بعد تاويل للصحيح اقرب التاويل^{يث}
 حمل التفرق بالابدان على الاستحباب تحميماً للمعاملة مع المسلم كما ذكر في تقريره^{يث}

الاستقالة واما قول المخالفين انه لو كان المراد تفرق الاقوال فخلا الحديث عن الفائدة
 وذلك ان العلم محيط بان المشتري ما لم يوجد منه قبلي المبيع فهو بالخيار وكذلك
 البائع خياره في ملكه ثابت قبل ان يعقد البيع اه فغير ملتفت اليه لانه يمكن ان
 يكون مقصود الشارع نفى بعض بيوع الجاهلية من نحو الملاصقة والمناذرة فلم
 يكن خاليا عن الفائدة واما دعوى كون بعض الفاظ الحديث غير محتمل للتاويل
 كقوله عليه السلام فان خيرا احدهما الاخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان
 تفرقا بعد ان تباعا ولم يترك واحدا منهما البيع فقد وجب البيع اه فممنوع
 لان معنى قوله فقد وجب البيع في الاول اى بشرط الخيار حيث خيرا احدهما الاخر
 وفي الثاني اى البيع البات حيث لم يشترط فيه الخيار وليس لفظ اصرح منه و
 ليس الامام متفرد في هذا بل قد ذهب اليه النخعي والمالكية والثوري والليث
 وزيد بن علي وغيرهم كما في النبل ج ۵ ص ۲۰ والله اعلم ۱۰ ربيع الآخر ۱۳۳۲ هـ

تیر طہوال عشریہ

د کیفیت ضلّ اعمال فی الاضیّ قوال فی عرض الاعمال من مقال لیا رفیّ الحکمال

یعنی خلاصہ مضمون اشعار ذیل واقعہ دفتر دوم سرخی قسم غلام در صدق و وفائے یا رخود الخ جکا زیادہ
 حصّہ مشتمل ہے بحث نقل اعمال دنیویہ الی صورتها الخاصة الاخریہ پر ہے

شاہ گفت اکنوں ازان خود بگو	چند گوئی آن این و آن او
تو چه داری و چه حاصل کرده	از تگ دریا چه در آورده
موزمگ این حس تو با طلس شود	نوز جان داری کہ یار دل شود
در کد کیں چشم را خاک آگند	ہست آنچه گور را روشن کند

۱۰ یہ مضمون مشہور مولانا دم دفتر دوم کے بعض اشعار کی شرح ہے چونکہ ایک معتد بہ مقدمہ
 ہو گئی تھی لہذا اس کا مستقل نام رکھ کر رسالہ کی صورت کر دیا گیا۔ شبیر علی

نهدل از جاں بودے یار عشار
 آن زمان کیں دست و پایت بسود
 آن زمان کیں جان حیوانی نماد
 شرمانن جا پا بحسن لے کردن آت
 جو هرے داری زانسان یا حشری
 این عرضهاے نماز و روزه را
 نقل نتوان کرد مرا عرض را
 تا مبدل گشت جو هر زین عرض
 گشت پر هیز عرض جو هر بجهد
 از نداعت خاکها شد سنبه
 آن نکاح زن عرض بد شد فنا
 جفت کردن اسپ و استر را عرض
 هست آن بتان نشانند هم عرض
 هم عرض داں کیمیا بردن بکار
 صیقلی کردن عرض باشد شها
 پس محو که من علمها کرده ام
 این صفت کردن عرس باشد تمش
 گفت شام بے قنوط عقل نیست
 باد شام جز که یاس بند نیست
 گر بودے مر عرض را نقل و حشر
 این عرضها نقل شد لون دیگر
 نقل هر چیزے بود هم لایقش
 وقت محشر هر عرض را صورتیرت

مستعار آن را مان لے مست عار
 پرو بالت هست تاجهاں بر پرو
 جان باقی بایدت بر جان شاند
 بل سخن را سوے حضرت بردن است
 این عرضها که فاشد چون بری
 چونکه لایقے زمانین اتقا
 لیک از جو هر بر بند امراض را
 چون ز پر هیز که زایل شد مرض
 شد دهان تلخ از پر هیز شهید
 داروے سو کرد مور اسلسه
 جو هر فنر زند حاصل شد ز ما
 جو هر کره بناییدن عنرض
 گشت جو هر میوه اش اینک عرض
 جو هر ی زان کیمیا گر شد بیار
 زین عرض جو هر همی زاید صفا
 دخل آن اعراض را بنما مرم
 سایه بنما پے قتر باں مکش
 گر تو فرمائی عرض را نقل نیست
 هر عرض کاں رفت باز آینه نیست
 فعل بودی باطل و اقوال فشر
 حشر هفتانی بود کون دیگر
 لایق مظل بود رسم ساقش
 صوبت هر یک عرض را نو بیکست

<p>بہار اند خد کہ تو بودی عرض بگر اند حنائے و کاشا نہا کاں فلاں خانہ کہ مادیلم خوش از مہندس آں عرض دانیشہا چیت اصل و مایہ ہر پیشہ جملہ اجزائے جہاں را بے غرض اول و آخر آمد در غسل میوہ در فکر دل اول بود چوں عمل کردی شجر بنشاندی گرچہ شاخ و برگ و پنخشاں اول است پس سکر کہ مغز این افلاک بود نقل اعراض است این بحث مقال جملہ عالم خود عرض بود ندما این عرضہا از چہ را نید از صور این جہاں یک فکر تست از عقل کل عالم اول جہان امتحان چاکرت شاہا خیانت می کند بنہات چہ خدمت شایستہ کرد این عرض با جوہر آں بیضہ است طیر</p>	<p>جنبش جفتی و جفتی با عرض در مہندس بود چوں افسانہا بود سوزن صفہ و سقف و درش آلت آورد و ستوں از پیشہا جز خیال و جز عرض و اندیشہ در مگر حاصل نہ شد جز از عرض بنیت عالم چنان داں در اندل در عمل طنا ہر با خر مے شود اندر آخر حرف اول خواندی آں ہمہ از بہر میوہ مرسل است اندر آخر خواجہ لولاک بود نقل اعراض است این شیر و شغال اندین معنی بیامدہل اتی دیں صور ہم از چہ را نید از فکر عقل چوں شاہ است فکر تہا رسل عالم ثانی جزائے این داں آں عرض زنجیر و زنداں می شود آں عرض نے خلعتے شد در نبرد این ازاں آں ازیں زاید بہ سپر</p>
---	---

یعنی بادشاہ نے بغرض امتحان اس غلام کے اس سے سوال کیا اور امتحان کا قرینہ یہ ہے کہ آخر قصہ سے کہ بادشاہ نے دونوں غلاموں کے افعال سے استدلال کیا ان کے اخلاق پر اور حسن السیرۃ کو اس کے اخلاق حسنہ کے سبب باوجود اس کی قبیح صورت کے مقبول اور حسن الصورة کو اس کے اخلاق ذمیمہ کے سبب باوجود اس کے حسن صورت کے محذول کیا اور یہ استدلال اور اس کے

مقتضا کا امثال یہ کام عارف ہی کا ہے پس عارف کا سوال ظاہر ہے کہ امتحان ہی کے سبب ہوگا
 و صرح بكونه امتحاناً لبعض المحشين على قوله گفت شاہنشہ الخ الواقع بعد الاشعار المذكورة متصلاً
 دین علیہ قولہ رحمہ نفسہ حق بمن نمود و قولہ تو نشانی دہ کہ من دائم تمام الواقع بعد باغیر متصل۔ اور وہ سوا
 یہ ہے کہ تو اپنا تو کچھ حال بیان کر کہ تو نے اپنی روح کے حسن کرنے کی کیا کوشش کی ہے اور اس کی
 ضرورت بطور خطاب کے ایک آیت سے بطور تفسیر خاص بیان کی کہ حق تعالیٰ نے من جار بالحسن فرمایا
 من عمل بالحسن نہیں فرمایا جس سے اقرب یہ ہے کہ یہ حسنہ عمل نہیں بلکہ مصد عمل یعنی روح انسانی
 ہے جس کو اعمال سے حسن بنا کر وہ گاہ حق میں لانا چاہیے کیونکہ آودن کا متعلق جو ہر ہو سکتا ہے نہ کہ
 عرض کیونکہ العرض لایبقی فی آئین پھر آودن اُس کے متعلق کیسے ہوگا۔ نیز الاعراض لا تنقل عن
 محل الی محل اور آودن ایک نقل ہے۔ البتہ اعراض یعنی اعمال مکمل اس جو ہر یعنی روح کے ہو سکتے
 ہیں۔ و او دلہ امثلہ من قولہ چوں زپر بہری الی قولہ صیقلی کردن الخ غلام نے جواب دیا کہ تم جو عدم
 نقل اعراض سے استدلال کرتے ہو یہ استدلال ناتمام ہے خود یہ مقدمہ ہی ثابت نہیں پس نقل
 ممکن ہے گو عدم انتقال بھی ممکن ہے مگر ان دونوں ممکنوں میں نقل اولیٰ بالافول ہے کیونکہ عدم نقل
 کا قایل ہونا مصلحت عامہ کے کہ وہ جب سنیں گے کہ ہمارے اعمال آخرت میں نہ جائیں گے کم فہمی سے
 مایوس ہو جاویں گے اور عمل میں سستی کریں گے جس طرح بعض حدیث مبشرہ کو اسی سستی کی مصلحت
 سے چندے ظاہر نہیں کیا گیا آگے بیان ہے اعراض کے امکان نقل کا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے
 استناع کی کوئی دلیل نہیں۔ اصل جواب تو اسی قدر ہے باقی اُس کی توضیح ہے۔ حاصل اس کا یہ
 ہے کہ نقل اعمال میں عقلی اشکال صرف یہ ہے کہ یہ نقل اعراض یعنی اعمال من الدنیا الی الآخرة گویا
 للموضوع تو ظاہر الجواز ہے لیکن جس طرح نصوص سے ثابت ہے کہ مثلاً اُن کا وزن کیا جاوے گا اور
 ظاہر اُن نصوص سے یہ ہے کہ عامل کا وزن نہ ہوگا۔ پس یہ نقل تبعاً للموضوع نہیں ہے پھر اس میں
 دو احتمال ہیں یا تو وہ اعراض اعراض رہیں گے یا سخیل الی الجواہر ہو جاویں گے دونوں شق باطل
 ہیں اول اس لئے کہ نقل اعراض بلا موضوع محال ہے دوسرا اس لئے کہ عرض کا جو ہر بنجانا محال
 ہے۔ پس یہ ہے اس میں اشکال عقلی سو اس کا جواب بہ اختیار شق ثانی ہو سکتا ہے اور ہم اس کا

استحالہ نہیں مانتے۔ منع یہ ہے کہ ہم خود دنیا ہی میں دیکھتے ہیں کہ اختلاف موطن سے ایک ہی چیز عرض و جوہر ہو سکتی ہے مثلاً صورت عقلیہ جہاں کہ ذہن میں عرض ہے کیونکہ موجود فی موضوع ہے اور خارج میں جوہر کیونکہ موجود لانی موضوع ہے اور دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے اگرچہ بعض ہی کے نزدیک یہی جو کہ قابل ہیں حصول اشیا فی الذہن بانفسہا کے اور بعض نے عرض و جوہر کی تفسیر میں اذا وجدت فی الخارج کی قید لگا کر اس صورت ذہنیہ پر عرض کے صادق آنے سے انکار کیا اور مگر اس سے ہمارے اصل مقصود میں خلل نہیں آتا کیونکہ قول حصول اشیا بانفسہا پر حقیقتہً واحد ہی کا وجود فی موضوع فی موطن اور وجود لانی موضوع فی موطن تو ثابت ہوا اور یہی اصل مقصود ہے خواہ اس کا نام کچھ ہی رکھ لیا جاوے جس جو نسبت ذہن کو خارج کیساتھ ہے اگر وہی نسبت خارج دنیا کو خارج آخرت کیساتھ ہو۔ اور اس وجہ سے یہاں جو اشیا موجود فی موضوع ہیں وہاں موجود لانی موضوع ہو جائیں تو اس میں کیا استحالہ ہے چنانچہ اہل کشف نے اس عالم شہادت پر بمقابلہ عالم غیب کے لفظ خیال وغیرہ کا اطلاق کیا بھی ہے۔ اسی طرح اس عالم شہادت میں ظاہر ہونے کے قبل بھی یہی اشیا کا اس عالم غیب میں وجود لانی موضوع ظاہر نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ کقولہ علیہ السلاّم لَمَّا خَلَقَ اللّٰهُ الرُّوحَ قَامَتْ فَقَالَتْ هَذَا مَقَامُ الْعَاثِذِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ۔ اور بہت نصوص سے اس عالم کے بعد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کقولہ علیہ السلاّم ان البقرة وال عمران تاتيان يوم القيمة كانها غمامتان او غبايتان او فرقان من طير وكقولہ علیہ السلاّم يوتي بالدينيا يوم القيمة في صورة عجوز شماء چنانچہ اسی مثل خاص کے اعتبار سے اس عالم کا لقب ^{مطلع} میں عالم مثال کہا گیا ہے۔ کما ذكره الشاه ولي الله رحمہ فی الحجة البالغة وسر دہیہ اتحاد کثیرہ اور مولانا جلال الدین المحقق الدوانی نے اپنے رسالہ زور اور اس کے حواشی میں اسکی تصریح بھی کر دی ہے۔ عبارت تھا۔

تبيينك انك فيما قرع سمعك من هذه المقدمات اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوال وبل على حقيقة العوال وبل انكشف عليك اسرار غامضة في حقيقة المبدأ والمعاد ونيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي في الكثرات من غير شوب مما رجة ولا انفصال وتسلفت به الى حقايق ما انبأ عنه لسان النبوات من ظهور

الاخلاق والاعمال فی المواطن المعادیة بصور الاجساد وکیفیه وزن الاعمال وسر
 حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبه علیهم واطلعت علی سر قول تعالیٰ وان جہنم
 محیطۃ بالکفرین۔ وقول تعالیٰ ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلماً انما یاکلون فی
 بطونہم نارا۔ وقول الخاتم الفاتح علیہ وعلىٰ افضل الصلوٰۃ والحقۃ۔ الذین
 یشربون فی انیۃ الذهب والفضۃ انما یخرجون فی بطونہم نار جہنم وقول علیہ الصلوٰۃ
 والسلام ان الجنة قیعان وان عراسہا سُبُحان اللہ ومحمدہ الی غیر ذلک من غوامض
 الحکماء والاسرار الالہیۃ وعلمت ان جمیع ذلک علی الحقیقۃ لاعلم الحجاز والتاویل کما
 انتہی الیہ نظر بعض الراغبین فی الفحص عن الحقایق بطریق البحث فان قصود ظاہر کما لا ینحرف۔
شک و تحقیق اعلک تقول کیف یکون العرض بعینہ هو الجوہر وکیف یکون
 العین والمعنی واحداً والحال ان الحقایق متخالفة بذواتہا فنقول قد لو خال الیک
 ان الحقیقۃ غیر الصورۃ فانہا فی حد ذاتہا وصرفۃ سدا جہا عاریۃ عن جمیع الصور
 التی تبغی بہا لکنہا تظہر فی صورۃ تارۃ و فی غیرہا اخری والصورتان متغایرتان قطعاً
 لکن الحقیقۃ المتجلیۃ فی صورتین بحسب اختلاف الموطنین شیء واحد۔
تشیہ اما شہب ذلک بما یقول اهل الحکمتہ النظریۃ ان الجواہر باعتبار
 وجودہا فی الذہن اعراض قائمۃ بہ محتاجۃ الیہ ثمہی فی الخارج قائمۃ بانفسہا
 مستغنیۃ عن غیرہا فاذا اعتقدت ان حقیقۃ تظہر فی موطن بصورۃ عرضیۃ محتاجۃ
 و فی اخر بصورۃ مستغنیۃ مستقلۃ فاجعل ذلک تانیساً لک تکسیرہ بصورۃ نبوی
 طبعک عند فی بد والنظر حتی یاتیک الیقین وتنصد الافق للبین۔ انتہی بقدر الضورۃ
 پس اس تقریر سے جواب ہو گیا استدلال علی امتناع نقل الاعمال باستلغ نقل الاعراض
 کا اور اسی سے مسئلہ کی دوسری دلیل عقلی یعنی عدم بقا اعراض اور دلیل نقلی یعنی من جار با
 الخ کا جواب بھی استفاد ہو گیا گو بسان غلام اس سے بوجہ ظہور کے تعرض نہیں کیا گیا عدم بقا
 اعراض کا تو جواب یہ ہوا کہ اگر یہ عدم بقا مان لیا جاوے گا سپر کوئی دلیل صحیح قوی قائم نہیں
 ہوئی مگر ماننے کی تقدیر پردہ عدم بقا در صورت عرض کے عرض ہونے کے ہے اور اگر مجرد صدق

دوسرے عالم میں بصورتہ جو ہر منتقل ہو جاوے تو پھر بقا میں کیا امتناع ہے۔ اور استدلال بالآتے کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تفسیر مان بھی لیجاوے تو جب یہ عمل بھی جو ہر بن گیا تو معنی یہ اسپر بھی مثل روح حسن کے صادق آتا ہے یہ تقریر ان اشعار تک کی ہے وقت محشر ہر عرض را صورتے ست الخ آگے تنویر دعویٰ امکان مذکور کے لئے چند امثلہ اشیا جو ہر یہ متصورہ فی الذہن کی ہیں جو ذہن میں فی موضوع اور خارج میں لانی موضوع ہیں اس شعر تک گرچہ شاخ و برگ نہ بخش الخ اور پھر مضمون مذکور پر ایک نظیر کی تفریع بطور جملہ معترضہ کے ہے گو وہ اس کی مثال نہیں پس سرے کے مغز الخ آگے شعر نقل اعراض الخ میں یہ بیان کیا ہے کہ عرض موجود فی مرتبہ العلم جس طرح کبھی خارج میں جو ہر ہو جاتا ہو لکھا ذکر اسی طرح کبھی عرض بھی رہتا ہے چنانچہ یہ بحث و مقال کہ پہلے سے ذہن میں تھا اور عرض تھا بعد نقل کے خارج میں بھی عرض ہی رہا اور دوسرے مصرعہ میں پھر ایک نظیر عرض فی مرتبہ العلم کی جو بہتر فی الخارج کی بیان کی نقل اعراض است اس میں شیر و شغال اور نظیر اس لئے کہا گیا مراد اس مصرع میں وجود فی مرتبہ العلم الہی ہے اور عرض ہونے سے منزہ ہے لکن نہ عن الامکان۔ اسی طرح اس کے بعد کے شعر جملہ عالم خود عرض بود الخ میں اسی مرتبہ علم الہی میں تمام عالم کے کا ل عرض ہونے کو بتلایا پس یہ بھی نظیر ہے آگے شعرا میں عرضہا از چہ زائید میں اختلاف موطن سے جو اہر کا عرض ہونا اور عرض کا جو ہر ہونا بتلاتے ہیں اس طرح سے کہ اعراض موجودہ فی الدنیا عالم مثال میں صورتہ جو ہر یہ تھے وہو معنی قولہ اس عرضہا از چہ زائید از صور کا ذکر یہ قبل عن الشیخ ولی الشرع اور صورتہ جو ہر یہ موجودہ فی الدنیا علم الہی میں کا ل عرض تھے وہو معنی قولہ دین صور ہم از چہ زائید از فکر اور شعرا میں جہاں یک فکر تست اسی مصرعہ ثانیہ کی شرح ہے اور یہ احکام مذکورہ فی الاشعار القریبہ وجود قبل عالم الدنیا کے متعلق تھے آگے وجود بعد الدنیا کے یہی احکام کہ اُس میں سے اعظم عرض کا جو ہر ہونا ہے مذکور ہیں۔ اس شعر میں عالم اول الی قولہ بندہ ات اور اس کے اعظم ہونے کے سبب یہاں ذکر میں اس کی تخصیص کی گئی آگے تمام مقام کا خلاصہ کہ کبھی جو ہر سے عرض اور کبھی عرض سے جو ہر ظاہر ہوتا ہے۔ اس شعر میں فرماتے ہیں اس عرض باجو ہر الخ۔

تہذیب المقام و تقرب المرام الی عامۃ الافہام

اگر انصاف سے غور کیا جاوے تو عرض کا جو ہر ہو جانا جس کا کہ تقریر مذکور میں دعویٰ کیا گیا ہے

اس سے زیادہ بعید نہیں ہے کہ جو ہر عرض ہو جاوے اور حصول الجواہر فی الاذہان میں شب و روز کے وقوع کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو پھر آخرت میں اس کا وقوع کیا مستبعد ہے سو یہاں حصول فی الذہن کے وقت جو ہر سے لباس مادی کا منخل ہو کر وہ موجود فی موضوع ہو جاتا ہے وہاں دن و شب وغیرہ کے وقت عرض پیادہ ملبوس ہو کر وہ موجود لا فی موضوع ہو جاوے تو اس میں کیا عجب اور بعد ہے اور ازاں اس میں یہ کہا جاوے گا کہ جو ہریت و عرضیت ذاتیات سے نہیں ہیں مگر کیفیات ظہور حقیقت کے ہیں اور حکما رکامقولات عشرہ کو اجناس عالیہ ماننا نہ کسی دلیل سے ثابت ہے اور نہ بدہریت اس کی مسلم ہے خاص کر جبکہ اُن کے اکابر خود اس کی تصریح کرتے ہیں کہ عرض عام اور جنس میں اسی طرح خاصہ اور فصل میں فرق کرنا بہت دشوار ہے کمالا ح لک شی من ذلک مما نقلتہ من الزوار۔ و نیز بعض محشین مثنوی نے بھی اس کی اس طرح تصریح کی ہے تحقیق مقام آنست کہ جو ہریت و عرضیت از ذاتیات حقائق نیست اور مولانا بجز العلوم نے بھی اپنے حواشی میں اس کی تائید کی ہے اور یہ سوال کہ عرض کا جو ہر ہونا کسی طرح اس کو عقل نہیں قبول کرتی۔ دوسرے سوال معارض ہے کہ جو ہر کا عرض ہو جانا باوجود روز و شب کے وقوع کے آج تک عقل اس کی گنہ کو نہیں سمجھ سکی واللہ مجھ کو توجیب اس میں غور کرتا ہوں حیرت ہوتی ہے کہ الہی اس قیام الصلوٰۃ بالذہن و اتصاف الذہن بالصلوٰۃ کی کیا حقیقت ہے اور کیا کیفیت ہے اور اس حال و محل یعنی صلوٰۃ و ذہن میں کیا علاقہ ہو جاتا ہے اور اس حلول سے ذہن میں کیا تاثر ہو جاتا ہے اور حقیقت موجود فی الایمان میں تجرد عن المواد کا کیسے تغیر ہو جاتا ہے کچھ سمجھ میں نہیں آتا مگر شب و روز کے وقوع سے اس حیرت کی طرف التفات نہیں ہوتا گو کیفیت و حقیقت نہ جاننے کا اعتراف سب کو ہے چنانچہ آج تک یہ طے نہ ہو سکا کہ علم کون سے مقولہ سے ہے اور اس کا عکس یعنی عرض کا جو ہر بننا چونکہ نشاۃ دنیویہ میں ایسے بین طور پر جس میں کسی تاویل و عذر کی گنجائش نہ رہے نہیں دیکھا جاتا اس لئے حیرت کی طرف التفات ہوتا ہے ورنہ حقیقت کی مجہولیت میں دونوں یکساں ہیں

تقویت | مولانا نے ایک معلم پر اس مضمون کو اس کے زیادہ صریح عنوان سے ذکر فرمایا ہے

(منقولاً من جزاء الاعمال) ۵

شہدراں عالم سجد اور بہشت

بچوں سجدی یار کو عی مرد گشت

مرغ جنت ساختش رب الغلق
 ہچو نطفہ مرغ باد است و ہوا
 گشت این دست آن طرف نخل دہانت
 جوئے شیر خلد مہر تست دود
 مستی و شوق تو جوئے حشر میں
 کس نداند چو نش جائے آن نشاند
 چار جو ہم مرتا فسر ماں نمود
 آن صفت چوں بد چنانش مے کنی
 نسل تو دہ امر تو آیت نہ چیت
 کہ منم جزوت کہ کردیش گز
 ہم دہ امر تست آن جو بارواں
 کان درختاں از صفات با برند
 پس دہ امر تست آنجا آن جزات
 آن درخت گشت آن زقوم رست
 مایہ نار جہنم آمدی
 آنچہ از دے زاد مرد افروز بود
 نار کز دے زاد بر مردم زند
 مارو کز دم گشت دم گیرد دست

یونکہ بید اندہانت حسد حق
 حمد و تسبیح نہ ساند مرغ را
 چوں نہ دست رفت ایشا و زکوة
 آب خیرت آب جوئی خلد شد
 ذوق طاعت گشت جوئے انجیس
 ایں سبہا آن اثر ہارام ساند
 ایں سبہا چوں بہ فرماں تو بود
 ہر طرف خواہی روانش مے کنی
 چوں مہنی تو کہ در فسر ماں تست
 می دود دہ امر تو فسر زند تو
 آن صفت دہ امر تو بود ایں جہاں
 آن درختاں مرتا فرماں برند
 چوں بہ امر تست اینجا ایں صفات
 چوں زدست زخم بر مظلوم رست
 چوں زختم آتش تو درد لہا ندی
 آتش اینجا چو مردم سوز بود
 آتش تو قصد مردم مے کند
 آن سخنہائے جو مارو کز دمست

توجیہ آخر اگر باوجود اس قدر بسط و ایضاح کے اب بھی کسی کی عقل اس جوہریت اعراض کو قبول نہ کرے تو وہ نقل اعمال کی دوسری تفسیر اس طرح سے سمجھ لے کہ یہ اعمال گو ظاہر اُعراض ہیں مگر واقع میں وہ جوہر میں جیسے اور بھی بعض اشیاء ایسی ہیں کہ ان کو بہت عقلا نے اعراض سمجھا مگر دوسرے عقلا نے ان کے جوہر ہونے کا دعویٰ کیا جیسے قدما میں کیفیت شمع میں اختلاف ہے کہ آیا ہوا

کیفیت مشوم سے متکیف ہو کر شامہ کی مدد ہوتی ہے یا مشوم سے کچھ اجزاء منفصل ہو کر شامہ تک پہنچتے ہیں یا اب متاخرین میں بعض فلاسفہ نے نور شمس وغیرہ کو جس کو اب تک عرض کیا جاتا تھا جو ہر مانا ہے پس اسی طرح ممکن ہے کہ جب آدمی سے کوئی طاعت یا معصیت صادر ہوتی ہو فوراً اس عامل سے کچھ اجزاء جو ہر یہ غیر مبصرہ للعالمہ طیبہ یا خبیثہ حاملہ لکیفیتہ العمل منفصل ہو کر دوسرے کسی عالم میں کسی طریق سے منتقل ہو جاتے ہوں اور وہ وہاں بصورت مناسب محفوظ ہو جاتے ہوں اور قیامت میں وہی معرض اور موزوں ہو جاویں اور بعض اہل کشف سے جو منقول ہے کہ انہوں نے غسل خانہ میں سے پانی نکلتا ہوا دیکھا اور آنکھیں بند کر لیں کسی نے پوچھا تو فرمایا کہ ان قطرات میں مجھ کو زنا کا نقشہ نظر آتا ہے سو عجب نہیں کہ اُس پانی میں اُن ہی اجزاء میں سے بعض اجزاء موجود ہوں اور وہ ہیئت زانیہ اُن اجزاء میں حال ہو اور اسی طرح اُن کو محشوف ہو گئے ہوں۔ اور میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے قولہ تعالیٰ ووجدوا ما عملوا حاضرا کی تفسیر میں سنا ہے کہ ہر عمل کی ہیئت بھی قیامت میں نظر آوے گی مثلاً چور چوری کرتا ہوا نظر آوے گا زانی زنا کرتا ہوا۔ سو عجب نہیں کہ وہی اجزاء اس ہیئت سے نظر آویں اور اُن اجزاء کی شکل عامل کسی ہو اور اہل محشر کے بصر میں خاصیت خود بین کی پیدا ہو جاوے کہ وہ اجزاء خوب بُرے بُرے ہو کر اس عامل کے برابر جثہ میں نظر آویں واللہ اعلم۔ اور اس توجیہ کی بنا پر مولانا کے کلام میں ان کو اعراض سے تعبیر کرنا بائب زعم اہل ظاہر کے ہوگا۔

افدہ چونکہ یہ کیفیت عرض اعمال کی یعنی اُن کا ظہور صور جو ہر یہ میں اوفق بظواہر الكتاب والسنة ہے اس لئے اس قول کو ارضی الاقوال کہا گیا جیسا رسالہ کا تسمیہ اس پر مدال ہے۔ واللہ الحمد علی ما علوا فافہم۔ سلخ صفر ۱۲۳۵ھ

چودھواں عرصہ

یہ شخص جاہل تھا مگر صاحب حال غلبہ حالت میں بنا برائے بہس کے کچھ کچھ کہہ رہا تھا۔

در توجیہ بعض اجزاء مشککہ حکایت راعی موسیٰ علیہ السلام مذکورہ مشنوی معنوی برقریب نصف دفتر دوم

موسیٰ علیہ السلام کو اُس کی باتوں سے اُس کا جہل تو معلوم ہوا اور مغلوب الحال ہونا معلوم نہیں ہوا اور اس میں کچھ استبعاد نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود داعز کی نسبت پوچھا تھا کہ اس کو جنون تو نہیں اس لئے اس پر بھیر فرمایا اس بھیر سے وہ حال جاتا رہا اور اپنے جہل کے اقوال پر ندامت ہوئی اور اس ندامت کے اشتغال سے وہ اشتغال سابق جو بلا واسطہ بحق تھا جاتا رہا جو اپنی ذات میں اشتغال بالذم کی نسبت اکمل فی قرب الالہی ہے کیونکہ قرب بھی اشتغال بحق ہو اور قرب بلا واسطہ اکمل ہو گا بلا واسطہ سے گو کسی نارض سے وہ بلا واسطہ والا نفع ہو چنانچہ اُس راعی کو اُس سے نفع عظیم پہونچا جو کہ حکایت ہی میں مذکور ہے مگر چونکہ یہ ممکن تھا کہ موسیٰ علیہ السلام ذرا توقف فرماتے اور غور کے بعد قرآن قرینہ و نور بصیرت سے اُس کا صاحب حال ہونا معلوم کر کے اس وقت سکوت فرماتے کیونکہ اس وقت وہ مکلف نہ تھا اور بعد افاقہ کے اس کے جہل کو رفع فرما دیتے تو اس طریق سے اُس کا جہل بھی رفع ہو جاتا اور وہ قرب خاص بھی مائل نہ ہوتا اس لئے حق تعالیٰ نے اس پر شکایت فرمائی اور دونوں مذکورہ اشتغالوں کے تفاوت سے اس کو جدا کر دینے کے تعبیر فرمایا پس اس میں جو یہ مضامین ہیں بدمہ و رمال خراج و عیش و نیت الخ مطلب یہ ہے کہ عین غلبہ حال میں اُس سے تعرض مناسب نہ تھا نہ یہ کہ مکلف ہونے کے وقت بھی وہ مطلق الغنان چھوڑ دیا جاوے اور شاید اس لئے محاف یفعل اللہ یا اشار الخ سے مطلق الغنانی کا شبہ پڑے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ شارع کو اختیار ہے اگر کسی شخص کو حکم عام سے کسی قدر مخصوص کر دیا جاوے جیسا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو بحری کے بچہ کی قربانی کی اجازت دیکر فرمایا دلن تجوزنی عن اس بعد از او ایسی تخصیص باعتبار بعض شرائط و قیود کے مستلزم اطلاق عنان کو نہیں اور مبنی اس تخصیص کا یہ ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اس راعی کی حالت و قدرت سے معلوم تھا کہ جس مرتبہ تنزیہ پر اس کو موسیٰ علیہ السلام پہونچانا چاہتے ہیں بوجہ ضعیف عقل کے وہاں نہ پہونچ سکے گا خاص کر غلبہ عشق عقل سے اتنا بھی کام نہ لینے دیگا پس جس طرح فقہار نے ایسے شخص کو جو بعد کوشش کے تصحیح حروف سے نا امید ہو گیا ہو ترک تجوید کی اجازت دیدی اسی طرح اس کی حالت پاس عن کمال المعرفۃ مقتضی ہوئی اس کے لئے کسی قدر توسع کو اور گویا ایسے شخص کے لئے ایسا توسع یہ بھی کلیہ عامہ شرعیہ ہے مگر اس کی تخصیص صرف اتنی ہوگی کہ دوسروں پر جو کہ مغلوب العشق نہیں زیادہ کوشش کرنا

ضروری تھا اور اس پر وہ زیادہ کوشش ضروری نہ رہی اور گویہ بھی ایک کلیہ ہے لیکن چونکہ اس کلیہ کے مصادیق شاذ و نادر ہیں والٹام کا معدوم اس لئے حکماً ایسا سمجھا جاوے گا کہ گویا یہ حکم اسی کے لئے ہے اور کسی کے لئے نہیں اور اگر یہ کہا جاوے کہ جو غلبہ عشق بلا جمع اسباب ہے اُس میں تو معذوری قاعدہ عامہ ہے لیکن جو غلبہ جمع اسباب ہو جیسا بعض ذاکرین کی حالت سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ جب وہ خلوت یا مراقبہ میں ذکر و فکر میں مشغول ہوتے ہیں فوراً یا کسی قدر دیر کے بعد اُن پر ایسے آثار غالب ہو جاتے ہیں سو جس شخص کی ایسی حالت ہو اور اس کو معرفت صفات حق کی بقدر ضرورت حاصل ہوئی ہو اُس کو حکم یہ ہے کہ اس معرفت کو تحصیل میں مقدم کرے اور اُس کو اُن اسباب کے جمع سے منع کیا جاوے گا اور ممکن ہے کہ اُس شبان کی ایسی ہی حالت ہو مگر باوجود اس کے وہ اُس معرفت کی تقدیم کا ماسوا اور اس جمع اسباب کا منہی نہ ہو۔ اس کے لئے معرفت نامہ ہی کو جائز رکھ کر اس کی اس حالت عشقیہ کو اس کے لئے پسند کیا گیا ہو تو اس تقریر پر تخصیص بے تکلف محفوظ رہے گی۔ ۲۵ ربیع الاول ۱۳۲۵ھ

پندرھواں عشریہ

نکتہ عدم ذکر عروج سموات و آیات اسرار | بعض لوگوں کو سبب الٰہی اسریٰ الٰہیہ میں اسرار کی غایت مسجد اقصیٰ فرمانے سے اور سموات کے ذکر نہ کرنے سے اُس کے انتہاء کا شبہ ہو جاتا ہے سو اول تو احادیث میں پھر خود قرآن میں سورہ والنجم کی آیت ولقد رآه نزلاً اخریٰ الخ میں مذکور ہونے کے بعد یہ شبہ محض باطل ہے اور ہر جگہ ہر جزو کا مذکور ہونا ضروری نہیں دوسرے اس جگہ اُس کا ذکر کرنا بعد تامل بدون ارتکاب تجوز کے (جو کہ خلاف اصل ہے اور بدون کسی خاص مقتضی کے اصل سے عدول نہیں کیا جاتا، صحیح بھی نہ تھا۔ بیان اس کا موقوف ہے دو مقدمہ پر۔ ایک یہ کہ شروع آیت میں اسریٰ بعدہ لیبلاً واقع ہوا ہے جس کا ذکر کرنا بحکمت اشارہ وقوع اسرار فی اللیل کے (کہ وہ دلالت ہے زیادہ اختصاص پر بوجہ اس کے کہ لیل عادیۃ وقت خلوت کا ہے) خصوصیت آیت کے مناسب دوسرا یہ کہ حسب تصریح اہل ہیئت کے لیل و نہار کے سکون کا محل ہوا کا طبقہ کثیفہ مخلوط

بالابخرہ ہے جس کا لقب کرة البخار اور عالم نسیم اور کرة اللیل والنہار بھی ہے کیونکہ ہواؤں کا چلنا اور ظلمت و نور کی قابلیت اسی میں ہے اور اس کا سخن ارض سے تقریباً سترہ فرسخ یعنی اکاون میل ہے اور اس سے آگے ہوائے لطیف صافی من الابخرہ ہے اور شمس کی شعاعیں چونکہ طبقہ کشیفہ سے متجاوز نہیں ہوتیں اس لئے وہاں نہار کا تحقق نہیں اور چونکہ لیل ضد ہے نہار کی اس لئے لیل کا بھی تحقق نہیں۔ ان دونوں مقدموں سے معلوم ہو گیا کہ فوق سموات تو درکار یہاں سے پچاس میل آگے بھی لیل و نہار کا تحقق نہیں پس اگر بعد مسجد اقصیٰ کے عروج سموات کا ذکر فرماتے مثلاً ثم منہ الی السموات، وما فوقہا یا مثل اس کے تو وہ بھی منظوف لیل کا ہوتا تو لازم آتا کہ سیر سموات وما فوقہا لیل میں واقع ہوئی حالانکہ وہاں لیل ہی کا تحقق نہیں پس اس کی ظرفیت صحیح نہ ہوتی اس لئے یہاں عروج سموات کا ذکر صحیح نہ تھا مگر باوجود اس کے لئزہ من آیاتنا میں جو کہ ایک غایت ہے اُس کی طرف اشارہ فرما دیا اس طرح سے کہ آیات سے مراد بقرینہ مقام و اضافۃ الی العظیم آیات عظمیٰ و کبریٰ ہیں جس کو سورہ والجم آیت لقد رای من آیات ربہ الکبریٰ میں صاف اس عنوان سے ذکر فرمایا ہے اور آیات کبریٰ کا ملہ فوق السموات ہیں پس اُس کی اراتہ کے ذکر میں اشارہ ہو گیا عروج فوقہا کی طرف کیونکہ اصل یہی ہے کہ اُسے اور فی ایک جگہ ہوا البلیل یقتضی العدول عن ذلک الاصل باقی یہ کہ جب یہ آیات سماویہ میں تع اسری لیل اس میں کیسے عامل ہوا وہی وجہ عدم صحت کی یہاں ہونا چاہیے جواب یہ ہے کہ غایت کے معمول ہونے سے اراتہ کا منظوف ہونا لازم نہیں آتا اور بدون منظوفیت کے اُس کا غایت ہونا اسی طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ اسرار الی المسجد مقدمہ ہے عروج سار کا اور عروج کی غایت ہے اراتہ اور مقصود کی غایت بواسطہ مقصود کے غایت ہوتی ہے مقدمہ کی بھی کیونکہ مقصود باعتبار مقدمہ کا غایت ہے اور غایۃ الغایۃ غایت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم علیٰ ہذا النکتۃ لیلۃ الخمیس تاسع عشر من ربیع الآخر سنۃ ۱۲۸۷ھ وللہ الحمد ما لا یحد ولا یتحد + ۱۹ ربیع الآخر سنۃ ۱۲۸۷ھ

سوال ہواں عن سریرہ

جواب بعضہ شبہات بصدد عروج غلگندہ سال الفتح سوال نمبر ۱۲۸۷ خاب نے جو روح کے قدم کو تحشف میں

باطل فرمایا اس میں علوم کا قدم شخصی باطل ہوتا ہے نہ نوعی۔

نمبر ۲۔ ثابت قدم امتنع عدم یہ موجودات ہیں نہ اعدام میں نہ حادث یومیہ وجود محال ہو جاوے کیونکہ یہاں بھی اس کا عدم قدیم ہے تو جیسے علم حادث روح کا عدم محال ہے زید کے عدم کا عدم کیوں نہ محال ہوگا۔

الجواب نمبر ۱۔ میں پہلے سے صحت کل شخص شخص کے مستلزم للحدوث النوعی ہونے کو یہی سمجھتا ہوں اور تنبیہ اس پر یہ ہے کہ جب وجود نوع کا بدون وجود شخص کے محال ہے تو جب ہر شخص حادث ہوگا تو قدم نوع کی کیا صورت ہوگی نمبر ۲۔ جہل عدم محض نہیں ہے بلکہ عدم ملکہ کا ہے جو احکام عقلیہ میں مثل وجودی کے ہوتا ہے وجہ یہ کہ عدم معلول ہوگا علت کا پس جب یہ قدیم ہوگا تو علت بھی اس کی قدیم ہوگی اور اس کے عدم سے عدم قدیم کا لازم آوے گا جو کہ محال ہے پس یہ بھی ممتنع عدم ہوگا بخلاف عدم محض کے کہ وہ معلول نہیں کسی علت کا اس کے عدم سے کوئی محذور لازم نہیں آتا اور قطع نظر اس کے منہیہ میں جو دلیل ہے وہ اس غبار سے بھی پاک ہے واللہ اعلم۔ ۲۳ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ

سہرہوال عنبر

سوال۔ مجادلات محدث کے نمبر ۱۳ میں قرآن اور تغنی کے ضمن میں آپ نے رد دفع اشکال برضون و ما علمناہ الشعر تحریر فرمایا ہے کہ قرآن مجید اور حدیث شریف کے بعض جملوں میں مصراعیت کی شان ہے اور بعض بالکل موزوں ہیں لیکن چونکہ وہ بلا قصد ہیں اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ما علمناہ الشعر کے خلاف ہیں شعروہ ہے کہ جس میں قصد وزن کا ہو نہ کہ اتفاقاً وزن ہو گیا ہو اور حاصل آپ کی تقریر کا یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں اور جب شعر نہیں تو ما علمناہ الشعر کا خلاف لازم نہیں آتا مگر اساتذہ فن کے لکھا ہے کہ شعر اصطلاح میں کلام موزوں مناسب الالفاظ کو کہتے ہیں قصد موزونیت اگرچہ داخل صفت شعر ہے لیکن وجود شعر میں اس کو دخل نہیں جو شعر بلا قصد سے نکل جاتا ہے اسکو فی البدیہہ کہتے ہیں۔ اس صراحت کا نتیجہ یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر ہے اور آوید پامد کو ترجیح ہے اگر بسبیل تنزل مان بھی لیا جاوے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں تب بھی یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ قصد موزونیت نہ تھا تو یہ موزونیت کہاں سے آگئی مختصر

الشراک کی شان سے یہ بعید ہے کہ باوصف اہتمام نیز اتفاقاً بعض کلام موزوں ایسا صادر ہو جاوے کہ اوزان متعارف پر بے تکلف تقطیع کیا جا سکے۔ امید ہے کہ آپ اس شبہ کے دور کرنے میں جواب تحریر فرمادیں گے۔

الجواب۔ شعر اصطلاحی وہ کلام موزوں ہے جس کے ایراد میں موزونیت من حیث الشعر العرفی کا قصد کیا گیا ہو۔ پس اس تعریف سے ایسی آیات و احادیث خارج ہو گئیں جو اوزان شعریہ پر منطبق پائی جاتی ہیں۔ احادیث تو اس لئے کہ ان میں موزونیت کا قصد ہی نہیں اور آیات اس لئے کہ ان میں موزونیت من حیث الشعر کا قصد نہیں۔ پس صرف قصد کا التزام قول بالاضطرار سے بچنے کیلئے مضر نہیں اور فی البدیہہ شعر میں عدم قصد کا شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ عدم قصد اس کے دو درجے میں ہے تو اس مرتبہ میں اس کے شعر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور شعر ہونا اس کا مرتبہ ایراد میں ہے تو اس مرتبہ میں وہ شعر بھی ہے اور کلام نفسی باری تعالیٰ میں خود عدم قصد سے جواب ہو جاوے گا کیونکہ وہ مرتبہ صفت کا ہے جو ارادہ کا متعلق نہیں ہے اور تعریف مذکور میں عرفی کی قید سے دور کا شبہ جاتا رہا۔ اب جواب مذکور کی تائید کے لئے اہل مہارت کی کچھ نقل پیش کی جاتی ہے۔ فی کتاف اصطلاحات الفنون للقاضی محمد علی التہانوی و هو دای الشعر الکلام الموزون المقفی الذی قصد الی وزن و تقفیت قصد الی قول یعنی لیس مقصودہ تعالیٰ ان یکون هذا الکلام شعراً علی حسب اصطلاح الشعراء صلواتہ او مجادلات کی عبارت میں جو بلا قصد واقع ہے مراد اس سے خاص قصد کی نفی ہے یعنی قصد وزن من حیث الشعریہ اور اسی کو لفظ اتفاق سے تعبیر کیا ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور حجب ماہرین تعریف میں قصد وزن کی تصریح کر دی تو کسی دوسرے کی تصریح نہ کرنا معارض اسکے نہیں ہو سکتا لان الناطق یقضی علی الساکت اس تقریر میں تامل کرنے سے تمام شبہات مذکورہ فی السؤال مرتفع ہو جاویں گے۔

۳۰ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ

اٹھارواں عشریہ

در دفع شبہ متعلقہ آیات فاخذ | سوال۔ مجھے چند وزن سے ایک غلجان سارہتا ہے اور باوجود غور و فکر اطمینان نہیں ہوتا وہ یہ ہے کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَإِنْ وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْحَلَالِ وَالْإِکْرَامِ

مقابلہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کے لئے بقا ہے اور اُس کے ماسوا ہر شے فانی ہے حتیٰ کہ روح و جسم ہر جزائے جسم جنت و دوزخ غرض کہ ہر شے اور فانی سے عدم محض معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے سوا جو صورت فانی (مثلاً انتشار اجزاء یا انقطاع تعلق وغیرہ اگر مراد لیا جاوے تو وہ بقا کے ساتھ متصف ہو سکیگا اور تعالیٰ سے بقا سوائے ذات باری عزائے کے سب سے منفی ہے علاوہ بریں کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ بھی نص صریح ہے جس میں احتمال تاویل نہیں معلوم ہوتا اور مومنین کے لئے خلود فی الجنۃ اور کفار کے لئے خلود فی النار بھی منصوص ہے اور بضرورت تعارض تاویل کی ضرورت ہے آیات مذکورہ بالا میں تاویل سمجھ میں نہیں آتی خلود میں بعض مقام پر عباد امت السموات والارض الاما شاء ربک کیسا تھ تفسیر بھی واقع ہوئی ہے اور بظاہر اس تفسیر اور استثنائے مشیت سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ مقصود ہو خلود و دوام فی الجنۃ والنار مشیت کے وقت تک ہے گویا یہ معنی ہوئے کہ اخراج نہ ہوگا بلکہ جنت و دوزخ میں ہمیشہ رہیں گے جب تک کہ جنت و دوزخ کو بقا ہو اور جب مشیت ایزدی ان کے فانی کیسا تھ متعلق ہوگی سب فنا ہو جائیں گے اور خلود کا مکمل طویل پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے لیکن یہ معنی جمہور کے خلاف ہیں اس لئے مستحرج ہوئے کچھ سمجھ میں نہیں آتا جناب والا اس کی توجیہ سے سرفراز فرماویں اور عاجز کو خلیجان سے نجات بخشیں

اچکواب فانی یا ہالک ہم فاعل کا صیغہ ہے جو مستقبل کے لئے مستعمل ہے اور نفی صورت کا زمانہ نزول قرآن کے زمانہ سے مستقبل ہے پس کسی زمانہ میں اُن کا انعدام متحقق ہو جانا صدق کلام کے لئے کافی ہے اس انعدام کا دوام کسی دلیل سے ثابت نہیں پھر دوسری آیت سے یعنی فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا امن شاء اللہ سے جبکہ فصعق کی تفسیر موت کیسا تھ کیجاوے خود استثنائے بعض بھی معلوم ہوتا ہے پس احتمال ہے کہ فانی و ہالک سے بعض اشیاء مستثنیٰ ہوں اور احتمال ہے کہ سب فانی ہو جاویں حتیٰ کہ روح و جنت و نار بھی اگرچہ ایک لمحہ ہی کے لئے ہو اور استثنائے مطلق بمشیت ہو اور مشیت واقع نہ ہو اس لئے سب منعدم ہو جاویں۔ بہر حال دو آیتوں میں جمع دونوں طریق سے ممکن ہے اور کسی طریق پر بھی دوام انعدام لازم نہیں اور خلود کا حکم منصوص ہے اور اس انعدام کے مناقض نہیں کیونکہ یہ انعدام اور زمانہ میں ہے اور خلود کا دوسرا زمانہ ہے یعنی بعوالات ثانیہ اور مادامت السموات الخ عدم خلود پر دال نہیں بلکہ اس کا صدق خود سموات و ارض کے خلود کے

ساتھ ہو سکتا ہے خواہ وہ سموات جنت کے ہوں یا یہی سموات کہ بعد وجود ثانی کے معدوم نہ ہوں اور الا ماشاء
ربك کی تفسیر بیان القرآن میں دیکھ لیجئے۔ ۲۸ جمادی الاخریٰ ۱۳۳۲ھ

سوال متعلق مسئلہ بالا جناب کی تحریک کے موافق اگر فناء و ہلاکت کا زمانہ نفخ صور لیا جائے
تو آیات خلود جنت ذار سے کل من علیہا فان و کل شیء ہالک الا وجہہ کا تعارض دفع
ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں عاجز کا ذرا سا شبہ باقی رہ گیا ہے وہ یہ ہے کہ دونوں جملے اسمیہ ہیں
ان کا مقتضی دوام و استمرار ہوا کرتا ہے اس بنا پر اگر یہ کہا جائے کہ فانی اور ہالک اسم فاعل ہیں
اور استقبال کے لئے مستعمل ہیں تو اسمیت جملہ کا لحاظ کر کے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ زمانہ آئندہ
میں فنا و ہلاکت کا استمرار دوام ہوگا تو پھر آیات خلود سے تعارض ہو جاتا ہے اس کے علاوہ
ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر نفخ صور کے وقت ہر شے فنا ہو جائے حتیٰ کہ بساط بھی تو جزا و سزا کے
لئے پھر مخلوق ہونے کی صورت میں یا تو اعادہ معدوم لازم آتا ہے یا جزا و سزا مخلوق جدید کے
متعلق ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ شرح عقائد کا جواب اجزاء اصلیہ و فضلیہ نکال کر اس
بنا پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ روح کے لئے فنا نہ ہو صرف جسم فنا ہو یعنی اس کے اجزاء منتشر ہو جائیں غرض کہ
وہ حشر اجساد پر امتراض کو دفع کرتا ہے۔ بساط و مثلاً روح بنا بر مذہب محققین و ذرات بسیطہ نا
کے اعدام و اعادہ پر اس اعتراض کا کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا۔ امید کہ جناب والا اپنی عنایات قدیمانہ
سے ازالہ شبہ فرما کر اطمینان بخشیں۔

الجواب اگر جملہ اسمیہ کے استمرار کے یہ معنی ہوں تو زید ضارب غذا کے یہ معنی ہونگے کہ بس کل کو
جب اُس سے ضرب صادر ہوگی تو پھر ابداً ضرب ہی صادر ہوتی رہا کرے گی۔ آیت تھا انکو بعد
ذلک لمیتون تھا انکو یوما لقیمة تبعثون کے دونوں جملوں میں صریح تعارض ہوگا کیونکہ لمیتون
کا مدلول دوام موت ہوگا دوسرا جملہ اس دوام کی نفی کرتا ہے اور اعادہ معدوم کا اشکال جو کھابہ
تو کیا اس کا استحالة کسی دلیل سے ثابت ہے عین ہونے کے لئے جن امور کی ضرورت ہے وہ وجود ثانی
میں محفوظ رکھتے ہیں اور اگر بعض عوارض کا بدل جانا بقارعین میں مضر ہو تو پھر زید جو کل تھا لازم آتا
ہے کہ آج نہ ہوا اور جس معنی کے اس کا استحالة ثابت ہے اسی معنی کے ہم قائل نہیں نہ جزا و سزا
اُس معنی پر موقوف ہے اور جب اعادہ معدوم ممکن ہے تو ظاہر ہے کہ بعد فرض اعادہ کے یہ مُعاد وہی

عامل طاعت و معصیت ہے جو نشاۃ اولیٰ میں تھا اور پھر معدوم کر دیا گیا تھا اور اس کا لغتہ خلق جدید ہونا مضر مقصود نہیں حق تعالیٰ کے کلام سے ایسا جدید ہونا مسلم ہے بَلْ هُوَ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ اور اگر اس کا نام خلق مثل فرض کر لیا جاوے تب بھی کوئی عقلی اشکال نہیں اور مشلین کا ایسا اتغا جزا و سزا کے توجہ میں مضر نہیں جیسا بعض حکماء بھی تجدد اشکال کے قائل ہیں پھر بھی خطابات و تبعات ماضیہ دوسرے مثل پر متوجہ ہیں عجب نہیں ایسی گنجائش کی بنا پر حق تعالیٰ نے بعض جگہ یَخْلُقُ مِثْلَهُمْ فرمایا ہو فی جواب قولہم اَا نَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا - ۲۳ رجب ۱۳۳۸ھ

(سوال متعلق مسئلہ بالا) کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وِجْهَہُ کے متعلق عاجز کے مشبہ کا جواب جناب نے جو تحریر فرمایا ہے اس میں چونکہ میرے منشا مشبہ سے تعرض نہیں ہے اس وجہ سے کچھ سمجھ نہیں آیا اس کا باعث غالباً اظہار مشبہ میں عاجز کی عبارت کا قاصر ہونا ہے۔ اب زیادہ واضح لکھنے کی کوشش کرتا ہوں۔ قبل قیامت جب ہر شے فنا ہوگی تو مثلاً زید بھی فنا اور معدوم ہوگا اور بمقتضائے کُلُّ شَيْءٍ اِلَّا زَيْدٌ کی روح اور جسم سب معدوم ہو جائیں گے یعنی زید جمیع اجزاء معدوم ہو جائیگا اس کے بعد جب دوبارہ جزا و سزا کیلئے بعث ہوگا (یا جو کچھ نام رکھا جائے) اُس وقت زید کا ہر جزء و مخلوق جدید ہوگا اور جب ہر جزء و مخلوق جدید ہوگا تو زید معدوم جمیع اجزاء اور زید ثانی مخلوق جمیع اجزاء میں ماہ الا شتر اک ہو یا نہیں اس لئے اس زید ثانی کا جو جمیع اجزاء مخلوق جدید ہے اعمال زید معدوم جمیع اجزاء کے لئے مثاب یا معذب ہونا سمجھ میں نہیں آتا منشا میرے مشبہ کا ایک تو یہ ہے کہ کُلُّ شَيْءٍ اِسْتِعَابٌ کو مقتضی ہے (سوائے خدا کے) اس لئے زید کا ہر جزء و شے ہے اور ہر شے ہلاک اور فنا ہوگی۔ دوسرا منشا مشبہ کا یہ ہے کہ فنا اور ہلاکت کے معنی معدوم ہونے کے سمجھ رہا ہوں۔ کیونکہ ایک آیت میں فنا بقار کے مقابل واقع ہوا ہے اور بقار استمرار وجود کو کہتے ہیں جو خدا تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اہل لامحالہ اسوا کے لئے عدم فی زمان ماکم سے کم ثابت ہونا چاہیئے امید کہ تحقیقی جواب سے سرفراز فرماؤں

الزامی جواب اول تو مشبہ دفع نہیں ہوتا بلکہ ایک مشبہ اور بڑھاتا ہے اور اگر اس کا جواب سمجھ میں آجاتا ہے تو وہ خود قابل التفات نہیں رہتا اور اصل مشبہ بدستور باقی رہ جاتا ہے اس لئے بآداب تحقیقی جواب کے لئے مکرر استدعی ہوں۔

ایک جواب یہ بھی مسلم کہ اُس وقت سب پر عدم محض طاری ہو جائیگا۔ یہ بھی مسلم کہ پھر وجود مستانف ہوگا

لیکن اُس کو من کل الوجوه جدید کہنا غیر مسلم خلاصہ یہ کہ زمان بھی ایک طرف ہے شل مکان کے پس جس طرح زوال من مکان و حصول فی مکان آخر موجب شبہ نہیں اسی طرح زوال من زمان و حصول فی زمان آخر موجب شبہ نہ ہوگا۔ پس وجہ ثانی کو اگر باعتبار زمانہ خاصہ کے جدید کہا جاوے مسلم مگر غیر مضر اور اگر مطلقاً جدید کہا جاوے تو غیر مسلم۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ معدوم فی زمان خاص مطلقاً معدوم نہیں علم الہی میں یاد ہر میں کہتے موجود ہے جو دوسرے زمانہ میں پھر ظاہر ہوا۔ پس معنی اشکال کا منہدم ہو گیا اور اشکال بھی معدوم ہو گیا جیسا کہ ایسے ہی وجہ کا بنانا اس اشکال کے رفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ تعلق ارادۃ ایجاد آیا معدوم کے ساتھ ہے یا موجود کے ساتھ شق اول پر تحقق تعلق کا موقوف ہے تحقق متعلقین پر اور شق ثانی پر ایجاد موجود لازم آوے گا جو کہ محال ہے۔ ۳۲۲

انیسواں عشریہ

سوال حضرت ایک سوال سخت پریشان کرتا ہے کہ قرآن شریف میں ستاروں کی بابت ارشاد باری ہے وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ الْآيۃ اور حدیث شریف میں فضل شہر رمضان میں یہ ارشاد شریف ہے اِذَا كَانَ اَوَّلُ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ صُفِدَتِ الشَّيَاطِينُ وَمُرَدَّةُ الْجِنِّ الْحَدِيث۔ اول سے ستاروں کے چھٹنے کی وجہ و علت رجوعاً للشَّيَاطِين۔ دوسرے سے قید شیطاں از اول تا آخر رمضان تو پھر کیوں رمضان المبارک میں شب کو ستارے چھوٹتے ہیں کیونکہ کئی ایک معتبر اشخاص نے و نیز بندہ نے بھی چھوٹتے دیکھے ہیں۔

اجواب۔ ستارے چھوٹنا کبھی رجم کے لئے ہوتا ہے کبھی دوسرے اسباب طبعیہ سے بھی اول میں سنہر نہیں نیز تصفیہ مخصوص ہے مراد الشَّيَاطِين کیساتھ سب شیطاں کو عام نہیں دونوں طرح تعارض رفع ہو گیا۔ ۳۲۳ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

بیسواں عشریہ

سوال۔ حدیث شریف میں آیا ہے اَشْتَكْتُ النَّارَ دردِ فح اشکال عدم عموم صیغ باوجود نفسِ جہنم

الی ربھا فقال یتارب اکل بعضھا بعضا فاذن لھا بنفسین فی کل عام نفس فی الشتاء
ونفس فی الصيف اکثر علماء نے اس حدیث کو حقیقت پر محمول کیا ہے بنا بریں یہ شبہ واقع ہوتا
کہ کیا وجہ ہے کہ بعض خطہ ارض میں (جہاں ہمیشہ سردی پڑتی ہے) نفس فی الصيف کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔
الجواب۔ حدیث میں ممکنہ کہاں مذکور ہے جو اشکال لازم آوے۔ اصل یہ ہے کہ اس نفس
فی الصيف کا اثر بواسطہ آفتاب کے خاص اوضاع کے پہنچتا ہے پس جہاں اوضاع خاصہ
شمس کے نہ ہوں گے وہ اثر بھی نہ پہنچے گا۔ ۹۔ سوال ۱۳۳۲ھ

اکیسواں عشریہ

در حکم نماز در ہوائی جہاز وقت طیران سوال۔ ہوائی جہاز میں جس وقت کہ وہ ہوا میں ہو خواہ چلتا ہو یا ٹھہرا
ہو اس میں نماز فرض جائز ہے یا نہیں۔

الجواب فی رد المحتار ہودای السجود لغة الخضور قاموس وفسره فی المغرب بوضع
الجہت فی الارض فی الجہت حقیقتا السجود وضع بعض الوجہ علی الارض الخ ۲۶۵
وفیہ تحت قول الدر المختار وان یجد حجم الارض ما نصہ تفسیرہ ان الساجد لو بالغ
لا یتسفل رأسہ بلغم من ذلک فصح علی طنفسہ وحسیر وحفۃ وشعبیر وسریر
عجلۃ ان کانت علی الارض لا علی ظہر حیوان کبساط مشدود بین اشجار الخ ۲۶۳
ان روایات سے معلوم ہوا کہ سجدہ میں وضع جہہ یا وضع وجہ ارض پر شرط ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ
جو چیز مستقر علی الارض ہو وہ تبعاً بحکم ارض ہے دو شرط سے ایک وجدان حجم بالتفسیر المذكور اور
اسی واسطے بساط مشدود بین الاشجار پر جائز نہیں اور دوسرے یہ کہ وہ چیز جاندار نہ ہو کیونکہ جاندار
میں بوجہ متحرک بالامادہ ہونے کے ایک گونہ استقلال ہے وہ مثل جمادات کے تابع للارض نہیں
ہے۔ اسی لئے حیوان پر بلا عند جائز نہیں اور سریر و عجلہ وغیرہ میں تبعیت مع دونوں شرطوں کے
پائی جاتی ہے اُس پر جائز ہے پس یہاں چار چیزیں نکلیں۔ ارض۔ سریر و عجلہ وغیرہ بساط مشدود
مثلاً حیوان۔ اولیں پر جائز ہے اور آخرین پر ناجائز الابلغ فی حیوان۔ بعد اس تمہید کے سمجھنا چاہئے
کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ہوائی جہاز ارض تو ہے نہیں اور بساط مشدود بین الاشجار کی مثل بھی نہیں بوجہ

تفاوت وجدان وعدم وجدان عجم کے اب دو احتمال یہ گئے ایک یہ کہ مثل عجلہ کے ہو۔ دوسرے یہ کہ مثل حیوان کے ہو تو گو ظاہر آ مثل عجلہ کے معلوم ہوتا ہے کہ بواسطہ ہوائے مستقر علی الارض کے وہ بھی مستقر علی الارض ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ وہ ہوا پر مستقر ہے اور نہ ہوا ارض پر مستقر ہے چنانچہ ہوا کا میلان الی المحيط ظاہر ہے تو وہ ارض پر کیسے مستقر ہے اور اتصال اوپر چڑھا ہے اور ہوا کا مادہ رقیقہ بھی جہاز کے ثقل کا معادق نہیں ہو سکتا چنانچہ اگر اس میں سے گیس نکل جاوے تو فوراً زمین پر گر پڑے پس وہ حقیقتہً ارض پر غیر مستقر ہوا اور حیوان جو کہ حقیقتہً مستقر تھا مگر حکماً مستقر نہ تھا جب اسپر بلا عذر نماز جائز نہیں تو جہاز پر جو کہ حقیقتہً غیر مستقر ہے کس طرح نماز جائز ہوگی الا بعد رمعتبر فی الصلوۃ علی الحيوان۔ حاصل جواب یہ نکلا کہ جن عذروں کے سبب دنت گھوڑے وغیرہ پر نماز جائز ہے اگر وہی عذر پائے جاوے مثلاً نزول میں خوف ہلاک وغیرہ ہو یا نزول پر قادر نہ ہوا اور یہ عذر اخیر جہازرانوں کے لئے جو کہ اُس کے اتارنے یا ٹھہرانے پر قادر ہیں مستحق نہ ہوگا تب تو اُس پر نماز جائز ہے اور بدون ایسے عذر کے جائز نہیں۔

(دفع اشتباہ) اس جہاز کو شل دریا فی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور ہوائی کا استقرار ارض پر بالکل ظاہر ہے (تسلیم) یہ جواب قواعد سے لکھا گیا ہے علماء سے امید ہے کہ اگر یہ جواب صحیح نہ ہو تو براہ نصیح دین احقر مجیب کو مطلع فرما دیں سمجھنے کے بعد اپنے جواب سے رجوع کر کے اُسکو شائع کر دوں گا۔

تحقیق صلوۃ بر جہاز ہوائی

سوال جواب آئی جو ذیل میں منقول ہے اُس کے ایک حاشیہ میں جو بھذا ظہرے شروع ہوا ہے میری ایک عبارت معنون بہ رفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اُس کا جواب مولوی حبیب احمد صاحب نے لکھ کر مجھ کو دکھلایا جو اُس تحریر کے بعد منقول ہے۔

سوال برہوائی جہانہ حالت طیران اویا وقوف اور ہوا سجد کردن یا نماز و غیرہ خواندن جائز یا شریعہ میں نہ ہو جواب واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال العلاۃ الفہستانی فی شرح مختصر الوقایۃ۔ والسجد لغتہ ہوا الخضوع وشرعاً وضع الجبۃ علی الارض وغیرہا انتہی۔ و فی البحر

شرح الكفر تحت قوله وكره باحدهما او بكور عمامة من فصل اذا اراد الدخول في الصلوة
 في اثناء ما ينسبط والاصل انه كما تجوز السجدة على الارض تجوز على ما هو بمعنى الهمز
 مما تجوز جهة تحم وتستقر عليه ونفسه ووجدان الحيوان الساجد لو بالغ لا
 يتسفل راسه ابلغ من ذلك انتهى - وفي الوقاية في احوال صفة الصلوة فان
 سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او شئ يحج تحم وتستقر عليه الجهة جاز
 ان لو تستقر لا يجوز انتهى - والمركب الهوائي ان كان مركبا من اشياء صلبة بحيث
 تستقر عليه الجهة ولا تتسفل بالتسفل تجوز السجدة عليه والظاهر انه ملحق
 بالدابة كالسفينة السائرة والموقوفة بالشط الغير المستقرة على الارض فانها
 ملحق بالدابة كما يستفاد من رد المختار قبيل سجدة التلاوة والصلوة المكتوبة
 على المركب الهوائي لا تجوز بدون العذ كما هو حكم الصلوة على الدابة والسفينة
 السائرة وهل يلزم التوجه الى القبلة ههنا كما في السفينة او لا كما في الدابة - و
 الظاهر انه يلزم لان المركب الهوائي بمنزلة البيت كالسفينة فان لم يمكنه يمكث
 عن الصلوة الا اذا خاف فوت الوقت لما تقرر من ان قبلة العجز جهته قدرت رؤا
 من حادثة الاولى ذكر في كتاب من الكتب المعتبرة اما بعينها او بذكر قاعدة كلية
 تشتملها (١٢) والله تعالى اعلم -

سوال - بريل گاڑی نماز فرض خواندن در حالت سیر و بدون عند جائز است یا نه بینوا توجروا -
جواب - جائز است - قال في رد المختار شرح الدر المختار (من باب لو تروا النوافل)
 تحت قول وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز لو وافقه الخ كذا قيده في شرح المنية
 ولو اراه لغيره يعني اذا كانت العجلة على الارض لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز لو وافقه
 الخ كذا قيده في شرح المنية ولو اراه لغيره يعني اذا كانت العجلة على الارض لم يكن شئ منها
 على الدابة وانما لها حبل مثلما تجرها الدابة تصح الصلوة عليها لانها حينئذ كالسير الموضو
 على الارض مقتضى هذا التعليل انها لو كانت سائرة في هذه الحالة لا تصح الصلوة عليها
 بلا عذر وفيه تأمل كان جرها بالحبل وهي على الارض لا يخرج به عن كونها على الارض و

يفيد عبارة التناضحية عن المحيط وهي لو صلي على العجلة ان كان طرفها على الدابة وهي
تسير تجوز في حالة العذر لا في غيرها وان لم يكن طرفها على الدابة جازت وهي كالسري انتهت
فقوله وان لم يكن طرفها الخ يفيد ما قلنا الان راجع الى اصل المسئلة وقد قيدها بقوله
وهي تسير ولو كان الجواز مقيدا بعد السير لقيده بقاملا انتهى اقول وكذا يفيد ما اذا
السيد قدس سره عن عبارة المحيط عبارة قفاوي قاضين وان وهي اما الصلوة على
العجلة ان كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير او لا تسير فهي صلوة على الدابة
تجوز حالة العذر ولا تجوز في غيرها وان لم تكن طرف العجلة على الدابة جازت وهي بمنزلة
الصلوة على السري انتهت قبل باب صلوة المريض فلها جازت الصلوة على
العجلة اذ لو يكن شئ منها على الدابة وهي تسير او لا تسير بدون العذر وكان بمنزلة
السري في الحالتين فبالطريق الاولى تجوز على المركب الدخاني الذي يحوي على الارض
حال كون سائر بدون العذر فظهر ان ما في غاية الاوطار جلد ص ٣٣ تحت قوله
وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز ولو وافقه (في باب الوتر والنوافل)

علماء الهند مختلفين كريل گاڑی چلتے میں نماز فرض و واجب درست نہیں اور بعضے درست
کہتے ہیں الخ منشأه عدم اطلاع الفريقين والمؤلف ايضا على ما حققه السيد العلما
تحت القول المذكور كما نقلنا هذا واعترض (في باب الوتر والنوافل) مفتي مصر
على قول السيد قدس سره وفيه تامل لان جرحها الخ حيث قال وهي وان لم تخرج بالجر
بالجبل عن كونها على الارض الان هذا لقيد لا بد منه اذ بدون يفوت اتحاد مكان الصلوة
الذي هو شرط لصحتها لا بعد الخ ويقول العبد الضعيف ان هذا من عجيب جدا
فان مكان الصلوة فيما نحن فيه العجلة ولو حط من الواحها دون الارض التي تحتها الا
تري ان الصلوة على السفينة السائرة جائزة واعتبار العذر هنا لاها لما كانت
الماء دون الارض فكانت كاللابة لا لاعد اتحاد مكان الصلوة فان المحكوم في السفينة
المربوطة بالشط اذا كانت على القرار من الماء ولم يكن شئ منها مستقرا على الارض
ايضا كذلك ربهما ظهرون كون السفينة على الماء والماء على الارض مما لا ينبت

نتیجہ تفید حکما من الاحکام ۱۱ ان قیل قد تقوران بعض الامم اذا صرح بقید حب
اتباعہ قلت هذا اذا كان من اهل الترجیح وابن امیر الحجہ شارح المنیۃ لیس من
اهل الترجیح کذا فی الحموی شرح الاستبایہ من الفن الثالث فی احکام الخنثی بل
هو من نقلة المذهب فكان علیہ عزو القید المذكور الی کتاب من الکتب المغنیزۃ
وتعلل الیہ اشار السید المحقق بقولہ ولوارہ لغیرہ بقیہ لیل یجب التوجہ الی القبلة
وکلمہ ادا مرکب الدخانۃ عنہا عند استفتاح الصلوۃ و فی خلال الصلوۃ الظاہر
نعم فان لو یمکنہ یمکن عن الصلوۃ الا اذا خافت الوقت هذا ما ظہر فی الشر
تعالی اعلمو علمہ احکو۔

اجواب من المولوی حبیب احمد

فی الدال مختار الربوطة بالشط كالشط فی الاصح اه وقال فی رد المختار قوله الربوطة
بالشط كالشط فلا تجوز الصلوۃ فیہا قاعدا اتفاقا وظاهرا فی الہدایۃ وغیرہا
الجواز قائما مطلقا ای استقرت علی الارض ولا صرح فی الابيضاح بمنعہ فی الثانی
حیث امکنہ الخروج الحاقا لہا بالداۃ نہر واختارہ فی المحيط والبدائع بحر۔ و
عزایہ فی الامداد ایضا الی جمع الروایات عن المصنفی وجزمہ فی نور الابيضاح و
علی هذا ینبغي ان لا تجوز الصلوۃ فیہا سائرۃ مع امکان الخروج الی البر و هذه المسئلة الناس
عنہا غافلون شرح المنیۃ ۱۱ ص ۱۱۱ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفینہ کے مثل دابہ بچوں میں
اختلاف ہے صاحب ہدایہ وغیرہ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کو مثل دابہ نہیں سمجھتے اور اس
میں نماز بلا عذر جائز ہے اور دیگر علمائے تصریح کی ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے اور اس میں نماز بلا عذر جائز
نہیں اور راجح یہ ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے جب یہ معلوم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہیے کہ الامداد میں جو لکھا
گیا ہے (رفع اشتباہ) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر
علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا ارض پر بالکل ظاہر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ
اس ظہور استقرار کی وجہ سے اس کو اگر مثل دابہ نہ کہا جاوے بلکہ اس کو مثل سریر سمجھا جاوے تو گویہ مرجوح
ہے مگر اس کی گنجائش ہے جیسا کہ ظاہر ہدایہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے برخلاف ہوائی جہاز کے کوہا

یہ گنجائش نہیں۔ فانضم فائدة هذا الكلام وان دفع ما اورد عليه بقوله بهذا يظهر ان كون
السفينة على الماء والماء على الارض مما لا ينتج نتيجة تفيد حكما من الاحكام
التماس۔ اب ناظرین علماء سے اس کی تنقید کر لیں فقط ۴ ذی الحجہ ۱۳۳۶ھ

بائیسواں غیبیہ در حل بعض اشعار گلستان

سوال اگر کسے وصف اوز من پر سد	بیدل از بے نشان چہ گوید باز
عاشقاں کشتگان معشوق اند	بر نیاید ز کشتگان آواز
اے مرغ سحر عشق ز پروانہ بیاموز	کاں سوختہ راجان شد و آواز نیامد
ایں مدعیان در طلبش بے خبر اند	کاں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

ان دونوں قطعوں کا مفصل مطلب مرحمت ہو جس سے اصل مقصود واضح ہو جائے۔
جواب۔ ان دونوں قطعوں میں حال فنا قبل العود الی البقار کا مذکور ہے اُس حالت میں سالک کو
بیدل کہنا اسلئے مناسب ہے کہ قلب کا فصل ہے شعور و ادراک اور اُس حالت میں یہ رہتا نہیں
اور ہر چند کہ ذات حق جل و علا شانہ بے نشان اس معنی کے اعتبار سے دائمی ہے کہ کوئی نشان اُس کی
کنہ تک نہیں پہنچاتا مگر بالخصوص حالت فنا سالک میں اس کے ساتھ اتصاف اس اعتبار سے
ہے کہ اُس کی نظر میں اُس وقت کوئی نشان دال علی الوجہ بھی نہیں ہوتا لہذا التفتاتہ الی الآثار
واقضار نظره علی الذات البحت فقط او مع الصفات ایضاً اور اسی فنا کو کشتگی سے
تعبیر کیا ہے اور چونکہ قبل العود الی البقار یعنی قبل التزل استغراق محض کی حالت ہوتی ہے اُس حالت
میں نطق و بیان بالاختیار جو کہ خواص صوح سے ہے سب فنا ہو جاتا ہے اسکو آواز برنیا یہ ہے تعبیر کیا
اس سے قطعہ اول حل ہو گیا دوسرا قطعہ اس پر بمنزلہ تفریع کے ہے کہ اے مدعی ناطق بالتقلید و تکلف
تو حال فنا سے عاری ہے تو عشق کی صفت حاصل کر جو موقوف علیہ ہے اس حال کا اور صاحب
حال و عشق کی یہ حالت ہوتی ہے کہ بیان و نطق فنا ہو جاتا ہے اگرچہ یہ فنا ممتد نہ ہو مگر اس کا
عروض تو طریق میں ضرور ہوتا ہے اور تجھ پر اس کا عروض بھی نہیں ہوا پس تیرا نطق و بیان تکلف
محض ہے۔ ایسے ہی تکلفین و تقالین کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کو حقیقت سے آگاہی نہیں اگر آگاہی

ہوتی تو ان پر فناء شعور و ادراک ضرور طاری ہوتا۔ اسی کو فرماتے ہیں خبرش باز نیامدیہ دوسرے قطعہ کا
صل ہوا۔ اور اس تقریر سے یہ شبہ بھی رفع ہو گیا کہ وہ عارفین جو اہل ارشاد ہیں اور اس لئے وہ اسرار
ظاہر کرتے ہیں کیا وہ بھی اسی میں داخل ہیں۔ وجہ رفع ظاہر ہے کہ یہ عدم نطق دائم نہیں عارض ہے
سو جس کو عروض کے بعد نطق کا اتفاق ہو وہ بے خبر نہیں اور جو بدون اس کے عروض ہی کے نطق کرنے
لگے وہ مدعی ہے اُس کو فرماتے ہیں کہ جب تجھ پر یہ حالت ہی وارد نہیں ہوئی تجھ کو کیا منصب نطق کا
پس مطلق نطق علامت غیر عارف ہونے کی نہیں بلکہ نطق قبل عروض الفناء علامت ہے غیر عارف
ہونے کی۔ ۵۔ ربيع الاول ۱۳۳۵ھ

تیسواں مسئلہ

در توجیہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
در اردو و در خواب
سوال (یہ سوال بعض صلحا کی اس تحریر پر کہ انہوں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو اردو میں کلام فرماتے دیکھا اُن ہی صاحب دویا کے
نام آیا تھا) آپ عالم اور عربی دان ہیں پھر باوجود اس کے جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
نے آپ سے نام میں عربی زبان میں کس وجہ سے کلام نہیں فرمایا فقط
اجواب (من صاحب المکتوبات) خواب میں جو حقائق منکشف ہوتے ہیں خواہ وہ مبصرات
میں سے ہوں یا مسموعات میں سے اُن کا انکشاف دو طرح ہوتا ہے کبھی صورت واقعہ میں اور کبھی
صورت مثالیہ میں اور دوسری صورت اکثر ہوتی ہے اور احیاناً پہلی صورت بھی ہوتی ہے پس تکلم
بآدو میں غالب الوقوع یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے افاضہ معانی کا ہوا ہو اور
معانی حسب اقتضایہ حالت مخاطب اردو کلمات کی صورت میں متمثل ہو کر مسموع ہوئے اور احتمال بھی
ہے کہ بطور خرق عادت کے احیاناً آپ ہی نے غیر عربی میں تکلم فرمایا ہو جیسا بعض آیات حدیث میں بھی آیا
ہے کہ آپ نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اُشکت دد۔ رواہ ابن ماجہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
اور ایک بار صاحب المکتوبات نے اس مضمون کو اس عنوان سے ارشاد فرمایا کہ خواب عالم متمثل
ہے کچھ عجب نہیں آپ نے عربی میں فرمایا ہو مگر خصوصیات طبعیہ رانی کے سبب وہ عربی آدو میں
تمثل ہو گئی ہو۔ وهذا اقرب الی قواعد فی الروایا۔

چوبیسواں مسئلہ

درحل بعض اشعار بشنوی واقعہ فرجہارم
 سرخی قصہ مسجد اقصیٰ و خروب رستن
 گفت اے مغلوب الخ یہاں سے جواب ہے سوال داؤد علیہ السلام
 کا کہ میں اس امر میں غیر مختار ہوں اور یہاں ایک نفس جواب ہے
 ایک ترقی فی الجواب ہے پس نفس جواب تو یہ ہے کہ تم غیر مختار نہیں ہو بلکہ اس طرح مختار ہو کہ ملاو
 کیفیت خاص کہ ایسے آثار کے ترتیب کے انعدام کا قصد نہیں کیا تمہارا فعل اختیاری ہے اور اس
 سے یہ ہلاک ناشی ہوا تو نظر الی تقرب داؤد علیہ السلام یہ امر خلاف اولیٰ ہوا تم اس پر بھی قادر تھے کہ
 انعدام مذکور کا قصد کرتے تو یہ آثار مرتب ہوتے تو ایسا کیوں کیا یہ تو نفس جواب ہو گیا۔ دوسرا ترقی
 فی الجواب ہے وہ یہ کہ تم ایسے مختار ہو کہ اوروں سے بھی زیادہ ہو اس طرح کہ تم فانی ہو اور فانی فی
 الحق بوجہ اتصاف بصفات الحق اختیار میں بھی اوروں سے اکمل ہے پس اشعار میں چنانچہ معلوم
 کو از خویش رفت الخ۔ اسی ترقی جواب کی تقریر ہیں اور چونکہ ترقی فی الجواب نفس جواب کو
 بھی مستلزم ہے اس لئے نفس جواب کی مستقل تقریر کی ضرورت نہ ہوئی۔

پچیسواں مسئلہ

در تحقیق حکم فاکین بالمعنی الذاتیۃ مسئلہ۔ قال اللہ تعالیٰ۔ نحن اقرب الیہ من جبل الوریثہ قال وہو
 معکوم۔ الآیۃ فمن الناس من یقول ان القرب باعتبار الذات والوصف ویقول بعض الناس ان
 القرب بحسب الوصف فقط ذای الحزین علی الصواب ای الفرقین علی الحق وان کان اللہ
 قریباً بالذات هل یقرب معکون استوائاً علی العرش ملائکہ الذین یقولون بالقرب الوصفی
 یدعون بالقائلین بالقرب الذاتی انہم کفروا بقولہم بالقرب الذاتی هل یجوز نسبتہ
 الکفر الی من قال ان القرب ذاتی ام لا۔

الجواب۔ لما کان المتبادر عند العامة من المعنی الذاتیۃ ہی المعنی الجسمانیۃ ابطالہا
 علیہ لمخص قصہ کا یہ ہے کہ داؤد علیہ السلام سے فرمایا گیا کہ تم مسجد اقصیٰ نہیں بنا سکتے انہوں نے اس کے متعلق عرض کیا
 ارشاد ہوا کہ تم نے اپنی خوش آوازی سے بہت سے خون کئے ہیں۔ احقر کی تقریر میں اس کی توجیہ ہے ۱۲ مسنہ

العلماء وكفر بعضهم القائلين بها ولو اريد بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور في القول بها والامتناع في اجتماعها بالاستواء لان الذات ليست بمنتهية والمعية ليست بتكيفة ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالاسلول ان يقول بالمعية الوصفية فقط وبهذا التفسير يخرج الجواب من كل سوال وارفع كل اشكال والحمد لله الكبير المتعال عن كل مقال وخيال -

چھ بیسواں عشر در خطیبہ بعض اشعار

شعر متعلق بعض حال

نقصان قابل است وگر نہ علی الدوام	فیض سعادتش ہمہ کس را برابر است
----------------------------------	--------------------------------

تحقیق - اگر ضمیر نشی کامر مع مخلوق ہو تو اُس کے خلاف واقع ہونے میں حرج نہیں اور اگر خالق ہو تو اس شعر کا مضمون صحیح نہیں کہ اس سے فاعل کا غیر مختار ہونا مفہوم ہوتا ہے اور واقع میں وہ مختار ہے کسی کے اضلال کا ارادہ کرتا ہے کسی کی ہدایت کا پھر ان دونوں میں بھی تفاوت بالارادہ +

ستائیسواں عشر

بعض شرائط وقف علی الاولاد و تحریک تریم	ایک معزز عہدہ دار پشنر کا خط - (بعد القاب و
بعض قوانین و تحریک درخواست منصب قاضی	آداب کے) اس کے (یعنی وقف علی الاولاد کے) بابت

آپ اگر کوئی مضمون ٹھیک احکام شریعت کے موافق شائع فرمادیں تو مسلمانوں کے حق میں نفع کی بات ہے لیکن اُس کے ساتھ ہی یہ بھی ہو کہ واقف کی نیت کسی بے ایمانی پر مبنی نہ ہو یعنی کوئی کسی کا قرضہ مارنے کی غرض سے یا کسی کا حق العباد مارنے کے واسطے یا کسی حقدار شرعی کو کسی وجہ رنج یا بدینتی سے محروم کرنے کے واسطے وقف کرے تو ناجائز ہوگا۔ دوم یہ کہ قانون میعادیں تریم کی ضرورت ہے۔ مثلاً کسی کا لگان واجب الادا ہے یا کہ قرضہ چاہتا ہے تین سال گزر گئے یا کہ مہر کی نالیش ایک سال کے اندر نہ کی تو وہ ساقط ہو گیا میعاد وہ ہونا چاہیے

شریعت نے مسلمانوں کے واسطے قرار دی ہے۔ (داکرانہ)

(اتفاق سے اُس کا جواب مدت کے بعد لکھا گیا مگر مفید ہونے کے سبب نقل کر لیا گیا وہ یہ ہے)
الجواب۔ وقف کے متعلق مستقل مضمون شائع کرنے کی تو اب اس لئے ضرورت نہ تھی کہ وہ کوشش
 گو رمنٹ میں کامیاب اور مسلم ہو گئی چنانچہ اس کا اجراء موافق فقہ حنفی کے ہو گیا البتہ اس کے متعلق اور
 بعض ضروری امور قابل لکھنے کے ہیں ایک تو یہ کہ خط سوال میں جو شرط تجویز کی گئی ہے (فی قولہ لیکن
 اُس کے ساتھ ہی یہ بھی ہوالی قول تو ناجائز ہوگا) واقعی یہ واجب الرعایت ہے مگر اُس کے یہ معنی
 نہیں کہ اگر اس نیت کیا تو وہ قانون نافذ نہ ہوگا بلکہ معنی یہ ہیں کہ خود واقف پر واجب ہے کہ ایسی نیت ہے
 وقف نہ کرنے ورنہ گنہگار ہوگا اور ثواب محروم رہے گا گو نافذ ہو جائے۔ حاصل یہ کہ ایسا کرنا دیانہ ناجائز
 ہے مگر قضا جائز ہے جیسا فقہارے تفصیل بعض ولاد علی البعض فی العطاء میں اس کی تصریح
 فرمائی ہے۔ دوسرا امر یہ کہ اس شرط کے ساتھ ایک اور شرط بھی ہے جسکی رعایت اس سے زیادہ فرض ہے
 وہ یہ کہ اس وقف کا باعث واقف کا یہ عقیدہ نہ ہو کہ وہ میراث کے منصوص حکم کو مضر اور سبب خرابی
 جائد و نافع ترقی قومی سمجھتا ہو جیسا بعض ہوا پرستوں کا اس وقت خیال ہے اور یہ شرط پہلی
 شرط سے زیادہ اس لئے ہے کہ شرط سابق کا خلاف تو صرف فساد نیت ہی ہے جو محض یک مصیبت
 ہے اور اس شرط کا خلاف فساد اعتقاد ہے اور فساد بھی اس درجہ میں کہ منصوص قطعی کو خلاف
 حکمت سمجھنا اور یہ کفر ہے چنانچہ استاذی مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ
 ابلیس کے کفر کی وجہ یہی اعتقاد حکم حق کو خلاف حکمت سمجھنے کا ہے اور اسی لئے مولانا مرحوم کے
 زمانہ میں ایک مدعی خیر خواہ قومی کی رائے اس وقف علی الاولاد کی ترجیح علی المیراث کے بارہ میں
 ایک رئیس نے بغرض تحقیق مولانا کی خدمت میں بھیجی تھی تو مولانا اُس بنا پر خاص پر اس پر عمل کر کے کو حرم
 اور اس بنا پر کو کفر فرمایا تھا اب قریب مانہ میں بھی جن لوگوں کا ذہن بعض محرکین کی اس منشاء کی طرف
 پہنچ گیا انہوں نے ایسی تحریرات پر دستخط نہیں کئے اور جن کی نظر محض اس کے مسئلہ شرعیہ ہوئے پر
 مقتصر رہی انہوں نے دستخط کر دیئے یہ گفتگو تو اس وقف کے متعلق تھی باقی خط سوال میں جو میعاد کے
 بارہ میں لکھا ہے اگر اہل اسلام ادب کے ساتھ حکام سے اس کے مرتفع کرنے کی درخواست کریں تو مصلحت ہے
 لیکن اس مضمون میں کا تب خط کا یہ خیال قابل ترسیم ہے کہ وہ حقوق کیلئے شریعت میں کوئی میعاد بھیجے

ہوئے ہیں سو شریعت مطہرہ میں جو حق بینہ یا اقویٰ یا مکول سے حاصل یہ کہ حجت شرعیہ سے ثابت ہو جاوے اس میں کوئی میعاد نہیں اور بعض کتب میں جو پندرہ سال یا کم و بیش لکھ دیا ہے سو اسکے یہ معنی نہیں کہ ثبوت کے بعد صرف انقضای میعاد مستطحق ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ غالباً اتنی مدت کے بعد پورا ثبوت دشوار ہے ورنہ ثبوت کے بعد پھر احیاء حق کا یقینی ہے۔ اور مثل درخواست متعلق ارتفاع میعاد کے ایک اور درخواست بھی بہت ضروری ہے وہ یہ کہ بہت مسائل میں شرعاً حاکم مسلم کا فیصلہ شرط ہے جسکو قضاء قاضی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر کتاب القضاء میں اس قاضی کے شرائط میں سے اسلام کو کہا ہے گو اس کا تقرر حکام غیر مسلم کی طرف سے ہو۔ درمختار و رد المحتار میں اس عموم کی تصریح ہے جیسے مفقود یعنی بے نشان شخص کی زوجہ کے نکاح اول کے فسخ میں یا خیار بلوغ کی بنا پر فسخ کر لے میں اور ہمسائے بھائی میں سو اگر حکام سے یہ درخواست کی جاوے کہ وہ ہر ضلع یا ہر تحصیل میں علماء اہل اسلام سے مشورہ و انتخاب سے ایک عالم متدین و متیقظ بنام قاضی محض ایسے مقدمات کی سماعت کے لئے مقرر کر دیں اور اس کی تنخواہ کا یہ انتظام کر دیا جاوے کہ مسلمان زمینداروں سے مالگداری کے ساتھ مثل دوسرا بواب مدارس و سڑک وغیرہ کے کچھ مختصر سی رقم اضافہ کر کے اور وصول کر لی جاوے تو مسلمانوں کے ایسے معاملات میں بہت آسانی ہو جاوے ورنہ بعض مواقع پر تو تنگی پیش آتی ہے جیسے احقر نے زن مفقود میں ایک جگہ فتویٰ لکھا کہ بعد انقضای میعاد مقرر عند الامام مالک کے حکام سے یہ درخواست کرو کہ وہ خاص اس مقدمہ کی سماعت کا اختیار کسی عالم کو دیدیں اور وہ عالم یہ کہہ دے کہ میری رائے میں وہ مفقود مگر گیا ہو پھر اس کہنے کے بعد وہ عورت عدت و فوات کی پوری کر کے نکاح ثانی کر لے چنانچہ ان لوگوں نے پھر اطلاع دی کہ ہم نے حکم ضلع سے کہا تھا انہوں نے جواب دیا کہ ہم مذہبی معاملات میں دخل نہیں دیتے تو دیکھئے کیسی تنگی پیش آئی اور بعض مواقع میں ظاہراً تو تنگی نہیں مگر شرعاً تنگی ہوتی ہے مثلاً خیار بلوغ میں ایک حاکم غیر مسلم نے نکاح اول کے فسخ ہونے کا حکم دیکر نکاح ثانی کی اجازت دیدی تو ظاہراً کارروائی ہو گئی مگر شرعاً یہ کارروائی معتبر نہیں ہوئی یعنی اس سے وہ نکاح اول فسخ نہیں ہوا اور نکاح ثانی صحیح نہیں ہوا تو تمام عمر ناجائز ہمبستری کا گناہ زوجین کو رہا۔ اگر مثل کوشش مسئلہ وقف علی الاولاد کے اس میں بھی کوشش کریں تو یہ اُس سے زیادہ ضروری ہے کیونکہ اُس میں تو بہت بہت وقف علی الاولاد کا اسناد ہو جاتا ہے سو خود یہ وقف ہی ضروری نہیں تو کوئی حرج شرعی نہ تھا

امریہاں تو حرام و حلال کا قصہ ہے جو بہت ہی نازک ہے ہمیں شرعی حرج ہے پھر وقف کی ضرورت علاوہ
اُس کے خفیف ہو نیکی تمام قوم کے لئے عام نہیں صرف اہل ثروت کے ساتھ مختص ہے اور اسکی ضرورت
شدید بھی ہے جیسا کہ مذکور ہوا پھر تمام قوم کو عام اس لئے اس کا اہتمام بہت زیادہ موجب اب ہو گا
اور اس کا آسان طریق یہی ہے کہ اہل قلم اس کی مصالح کو ظاہر کریں اور پھر درخواست لکھ کر اسپر
کثرت سے دستخط کر اگر پیش کریں۔ گورنمنٹ کی شفقت اور رعایا کی بھی خواہی سے اُمید ہے کہ
وہ ضرور ایسے ضروری معروضہ پر توجہ فرما دیگی + ۱۹ ج ۲ صفحہ ۳۷

اٹھائیسواں عشرہ

سوال - بابت استقبال قبلہ شامی و بحر الرائق و طحاوی
در توجیہ زیارت کعبہ جنار بعضے اولیاء را
بمرآتی الفلاح و باب ثبوت النیب در مختار و شامی وغیرہ معتبرات فقہیہ سے جو جواز آنے بیت اللہ
شریف کا واسطے زیارت اولیاء اللہ کے بلکہ طواف اولیاء کرنے کے ممکن و مجملہ کرامات ہونا لکھا ہے
اور روض الراحین امام یافعی وغیرہ میں وقوع اس کا اور دیکھنا ثقات ائمہ و علماء کا اس کرامات
کو منقول ہے اس کو غیر مقلدین لغو و غلط امر کہتے ہیں۔ ان کا قول و خیال یہ ہے کہ کعبہ ایسا معظم
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اشرف المخلوقات تھے اس کی تعظیم طواف سے کی وہ
دوسرے اپنے سے کم درجہ کی زیارت و طواف کے لئے جائے یہ قلب موضوع و ناممکن امر ہے
ہاں اگر قرآن و حدیث سے یہ امر مدلل کیا جاوے تو قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔ لہذا علماء اخاف
کے جناب میں گزارش ہے کہ عقیدے کو نصوص قرآن و احادیث سے یا باستنباط از آیات و
احادیث مدلل و ثابت فرما کر کتب فقہ حنفیہ و روض الراحین وغیرہ تالیفات ائمہ سلف کو دھبہ
غیر معتمد ہونے سے بچائیں اور جہاں تک جلد ممکن ہو جواب سرفراز فرماویں اس امر کی نسبت سخت نزاع پیش
الجواب - حدیث نمبر ۱۰۰۰ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما انہما نظر یوماً الى الکعبۃ فقال ما اعظمت
وما اعظم حرمتک والمومن اعظم حرمة عند اللہ تعالیٰ منک اخرجہ الترمذی و حسنہ
(ص ۲۲ ج ۲ مطبوعہ مجتبائی) و رواہ ابن ماجہ مرفوعاً عن ابن عمر و لفظہ قال رأیت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم یطوف بالکعبۃ ویقول ما اطیبک و اطیب لمحک و اعظم حرمتک

والذی نفس محمد بیدۃ الحرمۃ المؤمن اعظم عند اللہ حرمة منک الخ ص ۱۱۱ المطالع
حدیث نمبر (۲) عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اريت الجنة فرايت
 امرأة ابی طلحة وسمعت خنثیة امامی فاذا بلال رواه مسلو (مشکوٰۃ ص ۵۶)
حدیث نمبر (۳) عن جابر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم يقول اهتز العرش
 لموت سعد بن معاذ وفي رواية قال اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ متفق
 عليه (مشکوٰۃ ص ۵۶)

حدیث نمبر (۴) عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الجنة تشتاقي الى
 ثلثة علي وعمار وسلمان رواه الترمذی (مشکوٰۃ ص ۵۶)
حدیث نمبر (۵) عن انس قال قال ابو بكر لعمر بعد وفاة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 انطلق بنا الى امامين نروهما كما كان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يزورهما ليحدثنا مسلو (مشکوٰۃ ص ۵۶)
حدیث نمبر (۶) عن جابر في حديث طويل فلما راى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما يصنعون
 طاف حول اعظمها بيده ثلاث مرات الحديث رواه البخاري (مشکوٰۃ ص ۵۶)

حدیث نمبر (۷) عن جابر ان سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لما كذبني
 قريش قمت في الحبر فحلى الله لي بيت المقدس الحديث متفق عليه (مشکوٰۃ ص ۵۶)
 وفي اللہ تعالیٰ في حديث ابن عباس فحی بالمسجد حتى وضع عند دار عقيل وانا
 انظر اليه بعد نقل ان احاديث کے جواباً عرض کرتا ہوں کہ سوال میں معترض کے دو قول نقل کئے
 ہیں۔ ایک یہ کہ یہ قلب موضوع ہے دوسرا یہ کہ یہ ناممکن ہے قول اول کی دلیل یہ بیان کی گئی کہ رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی تعظیم طواف سے کی۔ اور قول ثانی کی کوئی دلیل بیان نہیں کی سو
 قلب موضوع کا جواب حدیث نمبر (۱) سے ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ کعبہ سے ہر مومن کو افضل سے بتا
 رہے ہیں اور اول تو یہ امر مدح بالمراۃ نہیں اس لئے حکماً مرفوع ہوگا اور اگر اس سے قطع نظر
 بھی کیا جاوے تاہم کسی صحابی سے اس پر نیکیر منقول نہیں پھر اس کی صحت میں کیا شک ہا پھر
 ابن ماجہ میں تو اس کے رفع کی تصریح ہے اور سند بھی اچھی ہے اب کلام مذکور کی بھی حاجت
 نہیں رہی۔ رہ گیا طواف فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اُس کا اور اُس کی تعظیم کرنا سو یہ

ایک مرتبہ ہی ہے جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساجد کا احترام فرماتے تھے تو کیا مسجد کا آپ سے افضل و اعظم ہونا لازم آگیا اسی طرح بیت معظم بھی آپ سے افضل نہ ہوگا۔ پھر جب آپ اُس سے افضل ہوئے اور پھر آپ نے اُس کا طواف کیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ مفضول کا طواف افضل کر سکتا ہے۔ سو اگر مومن بیت معظم سے مفضول بھی ہوتا تب بھی افضل کا طواف کرنا مفضول کے لئے جائز ہوتا چہ جائیکہ مومن کا افضل ہونا بھی ثابت ہو گیا پھر تو کچھ بھی استبعاد نہ رہا۔ باقی یہ ظاہر ہے کہ یہ فضیلت جزئی ہے اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ انسان کو بہت سجدہ بھی بنایا جاوے یا انسان کا کوئی طواف کرنے لگے اور یہ سب اُس وقت ہے کہ طواف بطور تعظیم ہو اور اگر یہ طواف لغوی ہو بمعنی آمد و رفت جو مقارب ہے زیارت کا تو وہ اپنے مفضول کے لئے بے تحلف ہو سکتا ہے جیسا حدیث (منہج ۶۵) میں مصرح ہے اور محض ایسے امور سے فضیلت کا لزوم کیسے ضروری ہوگا جبکہ حدیث (منہج ۶۵) میں تقدم بلال رضی اللہ عنہ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر منقول ہے اسی لئے اس تقدم کو شراح حدیث نے تقدم الخادم علی الخدم سے مفسر کیا ہے پس ایسا ہی یہاں ممکن ہے نیز عرش جو کہ تجلی گاہ خاص حق ہے اور اس کی صنعت میں کسی بشر کو دخل نہیں ظاہراً بیت معظم و افضل ہے باوجود اس کے اُسکی حرکت ایک امتی کے لئے حدیث (منہج ۶۵) میں مذکور ہے سو اسی طرح اگر بیت معظم کسی مقبول امتی کے لئے حرکت کرے تو کیا استبعاد ہے الخدم و اس حرکت کی اشتیاق ہے سو جنت جو کہ حق تعالیٰ کے تجلی خاص کا دار ہے حدیث (منہج ۶۵) میں اُس کا مشتاق ہونا بعض امتیان مقبولین کی طرف وارد ہے تو کعبہ کا اشتیاق بھی کسی مقبول امتی کی طرف کیا مستبعد ہے پس ان حدیثوں سے خود زیارت و طواف کا استبعاد تو دفع ہو گیا جو کہ بحث نقلی تھی اب صرف یہ بحث عقلی باقی رہی کہ خانہ کعبہ اتنا بھاری جسم ہے یہ کیسے منتقل ہو سکتا ہے سو اول تو ان اللہ علی کل شیء قدير میں اس کا جواب عام موجود ہے۔ دوسرے حدیث (منہج ۶۵) کے ضمیمہ میں جواب خاص بھی ہے جو خصائص کبریٰ جلد اول (ص ۱۶) میں نقل کیا ہے بتجوید احمد بن ابی شیبہ والنسائی والبیہقی والطبرانی والبیہقی بسند صحیح اور یہ سب گفتگو قول اول کے متعلق تھی۔ رہا قول ثانی کہ یہ ناممکن ہے یہ استفسار یہ ہے کہ آیا عقلاً ناممکن ہے یا شرعاً یا عادتہ اول کا اتفاظ ظاہر ہے اگر شق ثانی ہے تو معترض کے ذمہ اس کا ثبوت ہے وانی لذلک اور اگر شق ثالث ہے تو مسلم ہے بلکہ مفید

کیونکہ کرامت ایسے ہی واقعہ میں ہے جو عادیہ ممتنع ہو ورنہ کرامت نہ ہوگی۔ اب ایک شبہ باقی ہے وہ یہ کہ جس اسکی مذبذب کیونکہ تاریخ میں کہیں منقول نہیں کہ کعبہ اپنی جگہ سے غائب ہوا ہو سو ایسا ہی شبہ حدیث سابع کے ضمیمہ میں ہوتا ہے سو جو اس کا جواب ہے وہی اس کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت اتفاق سے کعبہ کا دیکھنے والا کوئی نہ ہو اذ اراد اللہ تعالیٰ شیئاً ہبنا سبکاً اب اور یہ اس وقت ہے جب یہی جسم منتقل ہوا ہو ورنہ اقرب یہ ہے کہ کعبہ کی حقیقت مثالیہ اس حکم کا محکوم علیہ ہے جس طرح حدیث و نمبر ۱۱ میں آپ نے بلال رضی اللہ عنہ کی مثال کو دیکھا تھا ورنہ بلال رضی اللہ عنہ یقیناً اس وقت زمین پر تھے اب صرف ایک عامیانا شبہ رہا کہ اسکی مذہب تک حسب شرائط محدثین صحیح نہ ہو اس کا قائل ہونا درست نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ خود محدثین نے غیر احکام کی احادیث میں سند کے متعلق ایسی تنقید نہیں کی یہ تو اس سے بھی کم ہے یہاں صرف اتنا کافی ہے کہ راوی ظاہراً ثقہ ہو اور اس واقعہ کا کوئی مکتذب ہو۔ اس تقریر سے اسکا جواب بھی نکل آیا جو سوال میں ہے کہ اگر قرآن و حدیث سے دلیل کیا جاوے الخ وہ جواب یہ ہے کہ اگر دلیل کرنے سے یہ مراد ہے کہ بعینہ وہی واقعہ اسکا نظیر قرآن و حدیث میں ہو تب تو اس کے ضروری ہونے کی دلیل ہم قرآن و حدیث ہی سے مانگتے ہیں نیز ائمہ محدثین کی کرامات کو کیا اس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ جن اصول پر مبنی ہے وہ قرآن و حدیث کے خلاف نہ ہوں تو بحمد اللہ تعالیٰ یہ امر حاصل تنبیہ۔ یہ سب اصلاح تھی غلو فی الامکار کی باقی جو غالی فی الاثبات میں علماً یا عملاً ان کی اصلاح بھی واجب ہے۔ واللہ اعلم۔ ۸ رجب ۱۳۳۲ھ

انتیسواں مسئلہ

سوال۔ ہاں ایک بات حضرت کے والانامہ میں سمجھ میں نہیں آئی۔ الحیاء و العی شعبتان من الایمان کے مطابق تو

رد دفع شبہات متعلق حدیث الحیار و العی شعبتان من الایمان و استفادہ تحقیق معنی قول من عرف اللہ کل سائہ و قول من عرفت اللہ طال سائہ

تمام مومنین کاملین را بخین فی العلم کے اندر عی کا شعبہ موجود ہونا چاہیے۔ لیکن دیکھنے سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اب بھی اور پہلے زمانہ میں بھی ان لوگوں کی برابر قدرت کسی میں نہیں ہے اس میں شفا پوری

طرح نہیں ہوتی گویا حضرت کے والانامہ سے علیحدہ ہو کر بھی نفس حدیث کے متعلق یہ شبہ گذرتا ہے۔

جواب۔ یعنی عجز نہیں بلکہ مشابہ عجز ہے۔ یعنی باوجود قدرت کے یہ خوف کہ کبھی منہ سے کوئی کلمہ خلاف مرضی حق نہ نکل جاوے جسکو حدیث میں حیار سے تعبیر کیا ہے ان کی روانی مقدور کو روک کر مشابہ عاجز کے بنادیتا ہے اور وہ رک رک کر بولتے ہیں اور جتنی روانی اس حالت میں بھی ہوتی ہے وہ بہ نسبت روانی مقدور کی کمی ہوتی ہے اگر یہ خوف نہ ہوتا تو ان کی روانی زیادہ ہوتی۔ البتہ جب اصابتہ میں ملکہ تامہ راسخہ ہو جاتا ہے تو پھر یہ احتیاط عادت بن کر بشکل عی ظاہر نہیں ہوتی۔ اور کبھی غلبہ التفات الی الحق سے علوم مطلقاً سے ذہول ہونے لگتا ہے اسلئے تکلم میں عی واقع ہوتا ہے۔ سو یہ التفات بھی شان مومن سے ہے اور اس تقدیر پر حیا مستقل صفت ہوگی عی کی علت نہ ہوگی الا بتوجیہ بعید و هو حمل الحیاء علی الجیاء عن الانفا الی غیر الحق۔ اور ایک حالت جو صورتہ عی ہے منہ ہی غیر مغلوب الحال کو پیش آتی ہے وہ یہ کہ امر محقق ہے کہ افحال لسان میں مقصود بالذات ذکر ہے اور کلام مقصود بالذات نہیں اور طبع سلیم کا مقضیٰ یہ ہے کہ غیر مقصود میں مشغول ہونا گراں معلوم ہوتا ہے۔ اور اشتغال بالمقصود میں انبساط ہوتا ہے پس محقق مبصر جب کلام میں مشغول ہوگا اچھا دل سے ہوگا۔ اور اس وقت بھی اس کو انجذاب ذکر کی طرف ہوگا اسلئے اس کو اس میں ایک گونہ تکلف ہوگا اور شکستگی ہوگی۔ اور اس کے لئے کسی درجہ میں عی لازم ہے اگر ایسے شخص کو عی نہ ہو تو اس کا سبب غلبہ حال ہے جو احياناً اکابر کو بھی ہوتا جیسا سابق میں عی کا سبب حال کا غلبہ تھا۔ یہاں عدم عی کا سبب حال کا غلبہ ہے۔ تربیت حصہ ختم ۲۲

انتیسویں غیبہ کا تہمتہ

سوال۔ اس تقریر کے مفہوم مخالف کو لحاظ کرتے ہوئے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ قدرت غیر منتہی کو حق تعالیٰ سے بعد پر مال ہے۔ خواہ وہ قدرت نفس علم میں ہو یا تحریر میں ہو یا تقریر میں ہو۔ اور ایمان کی نشان کے خلاف ہے۔ اب گزارش ہے کہ احقر جب سے دیوبند سے اس جگہ آیا ہے یونانیوں نے اپنی سابقہ حالت کے اعتبار سے ہر قدرتوں میں ترقی پاتا ہے۔ اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ بعض باتوں کی حقیقت جن سے اس کے پہلے بالکل بے خبری تھی سامنے رکھ دی گئی حتیٰ کہ بعض جوابے کسی بات کے

۱۵ یعنی غریبہ بست و نیم میں جو تقریر ہے جواب کی ۱۲ منہ

متعلق سوال کیا تو ایسا جواب ذہن میں آیا کہ بعینہ وہی بات جناب کے بعض سالوں میں تھی۔ جن کی بندہ کو اصلاح نہیں تھی۔ و نیز بعض قوی شبہات خود ذہن میں پیدا ہوئے اور ان کا جواب اپنے ساتھیوں سے دریافت کیا اور نہ معلوم ہوا اور پھر غور کیا اور سمجھ میں آ جانے کے بعد ظاہر کیا تو بعد کو معلوم ہوا جناب نے بعینہ فلاں جگہ یہ جواب لکھا ہے۔ بعض اوقات کسی جگہ سے خط آیا اور کوئی بات قابل جواب تھی تو ان کے جواب میں ایسا لکھا گیا کہ لکھنے کے بعد تعجب ہوتا تھا کہ کیسے لکھ دیا۔ بہر کیف خلاصہ یہ کہ اپنے سابق حالت کے اعتبار سے ترقی نظر آتی ہے جس سے بعض اوقات نفس کو عجب بھی پیدا ہوا جس کے ساتھ ہی ساتھ لاجل و لا قوۃ اور اعوذ باللہ سے دفع کیا گیا اور اپنے معائب کا اظہار اور عدم قدرت سابقہ کا استحضار کیا گیا جس سے عجب بالکل دفع ہو گیا۔

جواب۔ یہ مفہوم غلط سمجھا گیا جس کا مبنی قیاس غیر الاختیاری علی الاختیاری ہے۔ حکم اختیاری ہے۔ اس میں اسباب مذکورہ مانع ہوں گے اور علم ہند المعنی غیر اختیاری ہے اس میں وہ امور مانع نہ ہونگے بلکہ قرب مع المبدء الفیاض اس کے انکشاف کا زیادہ سبب ہے۔

تیسواں عنبر

درد دفع شبہ غلبہ نبوی بر حبیبی **حال**۔ دیگر یہ عرض ہے کہ جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام مبارک احقر کے سامنے لیا جاتا ہے تو فوراً بدن میں لرزہ سا پیدا ہو جاتا ہے اور درود مبارک فوراً زبان پر آ جاتا ہے اور بہت دیر تک رہتا ہے اور یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر درنحوذ باللہ میں قصداً درود شریف نہ پڑھنا چاہوں تو اس پر بالکل قدرت نہیں ہوتی اور جس وقت خدا تعالیٰ کا نام مبارک لیا جاتا ہے تو محسوس بھی نہیں ہوتا یہ تعدی فی الدین تو نہیں ہے اگر ہے تو کیا علاج ہے **حقیق**۔ اس میں طبعاً مذاق مختلف ہے بعض پر اشارت حق کے غالب ہوتے ہیں اور بعض پر اشارت نبوی کے غالب ہوتے ہیں اور چونکہ دونوں محبتوں میں تلازم ہے لہذا دونوں مذاق مقبول و محبوب ہیں صرف لون کا اختلاف ہے حقیقت دونوں جگہ محفوظ ہے جو کہ مقصود ہے اس واسطے کچھ تردد کریں نہ یہ تعدی ہے نہ اس کے علاج کی ضرورت ہے مبارک حالت ہے جب اس کا غلبہ ہو اسی کا اتباع کرنا چاہیے البتہ اعتقاد عقلی امر اختیاری ہے اس کا تعلق واجب اور ممکن کے ساتھ بالذات وبالعرض ہونے

میں متفاوت ہونا چاہیے۔ والسلام

اکیسواں غریبہ

حال۔ نماز میں بمقابلہ فرض کے سنت میں اور بمقابلہ سنت کے نفل میں اطمینان اور دلچسپی زیادہ ہوتی ہے اور یہ امر اختیاری نہیں ہے بلکہ برعکس معلوم ہوتا ہے اس طرف توجہ کی ضرورت ہے یا نہیں۔

تحقیق۔ نمازوں کے اوارع میں جو تفاوت لکھا ہے میرے نزدیک یہ امر طبعی ہے طبیعت کی خصوصیت اس کا سبب ہے منشا اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض نفوس کی خاصیت ہے کہ لزوم اُن پر گراں ہوتا ہے اور عدم لزوم کی صورت میں بوجہ بشارت کے اُن کو کام سہل ہوتا ہے اور بعض طبیعتوں کی طبعی خاصیت ہے کہ لزوم میں تو اُن کو آسانی ہوتی ہے اور اختیار دیدینے میں تساہل ہوتا ہے اور دونوں بوجہ طبعی ہونے کے غیر مذہب ہیں اگرچہ باعتبار اثر کے دوسرا مذاق اچھا معلوم ہوتا ہے بہر حال اس کی فکر میں نہ پڑیے۔ والسلام۔ تربیت حصہ پنجم ص ۲۶۳۔

اکیسویں غریبہ تہمہ

حال۔ دوسری عرض یہ ہے کہ ہر رات عشا کے بعد جب سونے لگتا ہوں بلکہ شام ہوتے ہی دل میں بہت شدت کیساتھ یہ خواہش ہوتی ہے کہ یا اللہ تہجد کا وقت کب آوے اور جب آخر شب کو حضرت کی برکت سے اور اللہ پاک کی مدد سے اٹھ کر وضو و مسواک کرنے لگتا ہوں تو دل میں بہت خوشی پیدا ہوتی ہے اور جی چاہتا ہے کہ بہت جلدی نماز شروع کروں اور جب نماز میں کچھ جہرے قرار شروع کرتا ہوں تو دل چاہتا ہے کہ ساری رات نماز پڑھوں لیکن اس کے ساتھ ہی ذکر کے لئے ادھر سے دل میں الگ ایک کشش ہوتی ہے تو گویا دل کو سمجھا بھاکر نماز کو ختم کر کے ذکر شروع کرتا ہوں۔ دن میں بھی یہ خیال رہتا ہے کہ تہجد کا وقت کب آوے اس خوشی ہونے پر میرے اندر یہ تشبہ پیدا ہوتا ہے کہ تہجد اور ذکر میں جتنی خوشی محسوس ہوتی ہے اور فضا میں لٹنے کی خوشی نہیں ہوتی ہاں پہلے کی حالت کی نسبت آجکل فضا میں بھی کچھ لذت محسوس ہوتی ہے لیکن تہجد کی نسبت کم۔

تحقیق۔ فرض میں تو دوسری شق یعنی ترک اختیار ہی نہیں اور تہجد میں اس شق کا بھی اختیار ہے باوجود اس کے فعل کی توفیق ہونا اس میں انعام حق کا زیادہ مشاہدہ ہے اس لئے اس میں زیادہ زحمت ہوتی ہے۔ اور ایسی فحش مطلوب ہے۔ قل بفضل اللہ وبرحمته فبذلك فليفرحوا۔ گو دوسرے اعتبار سے توفیق فرض میں زیادہ انعام ہے تو کبھی ایک اعتبار کا اثر طبیعت پر غالب ہوتا ہے کبھی دوسرے کا اور یہ غیر اختیاری امر ہے۔

سوال غریبہ ۳۲

سوال۔ اکثر بزرگوں کو متعدد سلاسل سے اجازت حاصل ہوتی ہے تو کیا ان حضرات کو متعدد نسبتیں مثلاً نسبت چشتیہ و نقشبندیہ مجیزین سے حاصل ہوتی تھیں یا محض اجازت ہی ہوتی تھی اور متعدد نسبتوں کا ایک شخص میں جمع ہونا ممکن ہے اسی طرح ایسا شخص جس کو متعدد سلاسل سے اجازت ہے جس شخص کو اجازت دے تو اس کو بھی متعدد نسبتیں حاصل ہونا چاہئیں لیکن حضرات چشتیہ میں آٹھارہ بزرگ سلاسل کے نہیں معلوم ہوتے اور اگر ہیں تو کس طرح تعدد نسب کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔

جواب نسبت ایک حقیقت واحدہ ہے اختلاف استعداد سے اس کے ایوان مختلف ہوتے ہیں جس میں چشتیت وغیرہ کی خصوصیت نہیں۔ ممکن ہے کہ ایک چشتی اور ایک نقشبندی کی نسبت ایک لون کی ہو اور ممکن ہے کہ دو چشتیوں کی نسبت کا لون مختلف ہو اسی طرح اختلاف اوقات سے اس لون میں اختلاف ہو سکتا ہے پس صاحب اجازت کے لئے نسبت کا حصول شرط ہے خواہ اس کا لون کچھ ہی ہو اور خواہ مجیز اور مجاز کے ایوان بھی مختلف ہوں اس تحقیق کے بعد کوئی اور سوال متوجہ نہیں ہوتا۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۳)

سوال غریبہ ۳۳

سوال۔ ایک سوال معروض خدمت ہے اس کے جواب کے بھی سرفرا فرمائیں۔ فتوح الغیب میں تحریر فرماتے ہیں تو اضع کی حقیقت میں ہوان لا یلقی العبد احداً من

الناس الاندای لہ الفضل علیہ اور آگے فرماتے ہیں خواہ جاہل ہو یا فاسق ہو یا کافر ہو کسی سے اپنی کو بہتر نہ سمجھے۔ سو اولاً تو یہ عرض ہے کہ بندہ نے جو اپنے آپ کو دیکھا تو میرے اندر بالکل یہ صفت نہیں پائی جاتی۔ سو نہایت ادب کے ساتھ استدعا ہے کہ حضور بندہ کے واسطے دعا فرماویں اور کوئی آسان تدبیر سی تحریر فرماویں جس سے بسہولت یہ صفت حاصل ہو جاوے اور کبر و عجب کا نام نہ رہی ثانیاً یہ گزارش ہے کہ تواضع کا مقتضا تو یہ ہے کہ ہر ایک کو بہتر سمجھا جاوے اور اُس کے ساتھ نرمی کی جائے اور بغض فی اللہ کا مقتضا یہ ہے کہ عاصی کو بُرا سمجھا جائے اور اُس پر سختی اور خفگی کی جائے سو دونوں کیسے جمع ہوں۔

جواب۔ اچھا بُرا سمجھنا جب احتمال میں کافی ہے یعنی یہ سمجھے کہ گو اس وقت ظاہراً یہ شخص ہم سے کمتر ہے لیکن ممکن ہے کہ اسی وقت اس کے باطن میں کوئی خوبی ہم سے زیادہ ہو یا مال میں یہ ہم سے اچھا ہو۔ پس اس کا یہ اثر ہوگا کہ اپنے کو یقیناً افضل نہ سمجھے گا اور دفع کبر کیلئے اتنا کافی ہے اور اس طرح سے احتمالاً کسی کو اچھا سمجھنا مستلزم نرمی و الفت کو نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ جس شخص کا مال میں ہم سے اچھا ہونا محتمل ہو بالفعل اُس کی کوئی ایسی حالت ہو کہ اُس پر نظر کر کے شریعت سے ہم اُس کو مبغوض رکھنے کے مامور ہوں تو ان دونوں میں کیا تافی ہوئی اور اس احتمال کا استحضار عجب و کبر کو دفع کرے گا۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۱۰)

چونتیسواں غتبہ

دریت ایصال ثواب بایواح بزرگان **سوال۔** حضرت حاجی صاحب قدس اللہ سرہ و دیگر بزرگان دین جن کے متبرک نام نامی شجرہ میں درج ہیں اگر کبھی کبھی ان حضرات کو ایصال ثواب بذریعہ طعام غریب و مساکین یا زرق نقد بطور امداد غریب و مساکین کے پہونچا دیا کروں اس میں کوئی خاص طور پر اہتمام یا کسی مہینہ یا تاریخ کی قید نہ رکھوں گا بلکہ جب حق تعالیٰ توفیق عطا فرمائیں۔ طریقہ مذکورہ بالا میں کوئی حرج تو نہیں ہے۔ اور اگر اس میں کسی مفاسد یا کسی ناجائز امر کا احتمال ہو تو جس طور سے حضور والا ارشاد فرمائیں وہی طریقہ عمل میں لاؤں۔

جواب۔ موجب ثواب ہے مگر یہ نیت نہ ہو کہ اس عمل سے ان کی ارواح طیبہ سے فیض ہو گا گو باطنی ہی ہے۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۲۳)

پینتیسواں غیبیہ

درحل بعض اشعار مشنوی موہمہ علم محیط و عدم رد دعار اولیاء سوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ جو مندرجہ ذیل ہے۔ کتاب حکایات الصالحین میں اولیاء اللہ کی شان مبارک میں جناب مولانا معنوی صاحب کے یہ ابیات درج ہیں ۵

بندگان خاص علام الغیوب	درجہاں جان جو اسیر القلوب
آنکہ واقف گشت بر اسرار ہو	سر مخلوقات چہ بود پیش او

اور دوسری جگہ مصنف صاحب یہ کہتے ہیں اللہ اللہ اللہ والوں کی کیا عظمت و رحمت ہو کہ ۵

برتر ناز عرش و کرسی و حلا	ساکنان مقعد صدق خدا
پاسبان آفتاب اند اولیا	در بشر واقف ز اسرار خدا

دوسری جانب انبیاء کرام علیہم السلام کے حالات پر غور کرنے سے یہ باتیں ذہن نشین ہوتی ہیں کہ انکو امویہ سے صرف اتنی ہی واقفیت ہو سکتی تھی جتنی کہ خود خدا تعالیٰ بذریعہ وحی والہام آپر منکشف فرماتا تھا ثابت ہے کہ یوسف علیہ السلام کی گم شدگی سے اُن کے والد محترم علیہ السلام کے دل و دماغ پر ایک سخت صدمہ ہوا تھا بلکہ روتے روتے اُنکی آنکھیں بھی سفید پڑ گئیں تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا کے بارہ میں نزول وحی تک سخت تردد و فکر ہوتی تھی۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیاء اللہ فرش و عرش تک و اسرار خدا سے واقف کار ہوتے تھے تو شبہ اس امر کا متوہم ہوتا ہے منقصت شان نبوت تصور ہوتی ہے لہذا مع خلاصہ تشفی فرمائیے۔

جواب میرا مولانا کی بعض اسرار میں و مقصود ان پر ردی جو اولیاء کیلئے اسکو بھی مستبعد سمجھتی ہیں فزال لاسکال

سوال۔ اور اسی کتاب میں یہ تحریر ہے کہ اولیاء اللہ کی دعار رد نہیں ہوتی بلکہ اسی وقت قبول ہوتی ہے۔ فی الحقیقت اولیاء اللہ کی دعار اند تیر ہون ہے مگر جبکہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے فرزند کے لئے بارگاہ ایزدی میں دعا کی تھی تو خداوند کریم سے یہ الہام ہوا یا نوح ان ملیس من اهلک ان عمل غییر صالح اس کے واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیاء اللہ کی دعار غیر ایمان اور بدکردار آدمی کے حق میں بھی قبول ہوتی ہے تو اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ منقصت شان نبوت تصور ہوتی ہے لہذا تشفی فرمائیے۔

جواب۔ اس میں بھی وہی تفسیر ہے۔ فزال الاشکال۔

ف۔ اسی طرح مولانا نے جو ادلیا کی شان میں فرمایا ہے

بانگ مطلوبان زہر جا بشنوند | سوئے اوچوں رحمت حق میدوند

افس اس سے ایہام ہوتا ہے ان کے لزوم و دوام کشف کا۔ اس کی توجیہ میں بھی مثل سابق کہا جاوے کہ یہاں محط فائدہ زہر جا نہیں ہے بلکہ بشنوند ہے یعنی ان کو توجہ میں درلغ نہیں ہوتا خواہ طالب قریب ہو جس سے سماع بلا واسطہ ہو سکے خواہ بعید ہو جس سے سماع بواسطہ ہو اور میوند کا بھی یہی محمل ہے

چھٹی سوال غیبہ

سوال۔ زکوٰۃ میں نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اسی

طرح دوسری رقم واجب التملیک مثل فدیہ صوم و صلوة وغیرہ۔

جواب۔ چونکہ وہ مال نہیں محض سند مال ہے اس لئے نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اور یہی حکم ہے۔ دوسری رقم واجب التملیک بلکہ ان صورتوں سے زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو جاتی ہے۔

(الف) یا تو خود مسکین کو نقد دے یا کوئی چیز از قسم مال اتنی قیمت کی دے کہ امام ابو حنیفہ ج کے نزدیک زکوٰۃ غیر جنس سے بھی ادا ہو جاتی ہے اور (ب) یا مسکین کو نوٹ دیا اور اُس مسکین نے اُس کو نقد یا کسی جنس کے بدلے فروخت کر کے اُس نقد یا جنس پر قبضہ کر لیا اب قبضہ کی وقت زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو گئی اور اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوئیں مثلاً اُس مسکین کے پاس سے وہ نوٹ ضائع ہو گیا یا اُس نے اپنا قرض میں کسی کو دیدیا ان صورتوں میں زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی۔ ۵ صفر ۱۳۳۳ھ

سوال۔ اگر کسی مسکین کو زکوٰۃ وغیرہ میں نوٹ دیدیا اور اُس نے اُس کا نقد یا جنس لیکر قبضہ کر لیا مگر نوٹ لینے والے نے اُس نوٹ پر بٹہ لیا۔ مثلاً فی روپیہ ایک پیسہ اور اسی طرح اگر کسی حد سے میں دیا اور جہتم نے اُس کو نقد کر کے کسی مستحق طالب علم کو دیا اور نقد کرنے کی وقت اسی طرح بٹہ لگا تو آیا زکوٰۃ میں پورا روپیہ ادا ہوا یا پیسہ کم روپیہ اور اگر اپنے رو برو ایسا نہ ہوا مگر معلوم ہے کہ جہاں نوٹ بھیجا ہو وہاں ایسا ہوا ہوگا تو احتیاط کی بات کیا ہے۔

جواب۔ اس صورت میں پیسہ کم روپیہ ادا ہوگا۔ ایک پیسہ مثلاً اُس شخص کو اور زکوٰۃ میں کسی

مسکین کو دینا چاہئے۔ اسی طرح جب قرآن سے اپنی غیبت میں بہ لگنا معلوم ہو تب بھی فی روپیہ مثلاً ایک پیسہ اور بھی مسکین کو دیدے۔ ۵ صفر ۱۳۳۷ھ

سوال۔ الامداد ماہ صفر المظفر ۱۳۳۷ھ نوٹ کے متعلق ایک مضمون چھپا ہوا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوٹ مال نہیں ہے اور اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہو سکتی۔

نمبر ۱۔ تو اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ پاس سوائے نوٹ کے کچھ نقد نہیں ہے اسکے اوپر مال گزرنے کے بعد زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔

نمبر ۲۔ اسی طریقہ سے یہ بھی خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر زکوٰۃ میں نقد روپیہ بذریعہ ڈاک روانہ کیا اور منزل لیہ کو روپے کی عوض نوٹ ملے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی یا نہیں۔

نمبر ۳۔ ہشتی زیور میں یاد پڑتا ہے کہ جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ نوٹ کو کمی زیادتی میں نہیں سچ سکتے جس سے معلوم کہ نوٹ اور روپیہ ایک چیز ہے۔

نمبر ۴۔ تو اس صورت میں نوٹ زکوٰۃ میں بھی ادا ہو سکتا ہے اور زکوٰۃ بھی نوٹ پر واجب ہو سکتی ہے۔

نمبر ۵۔ آج کل چونکہ رمضان میں زکوٰۃ لینے کا وقت آیا ہے اور یہاں لوگوں کے پاس اکثر نوٹ ہیں نقد روپیہ نہیں ہے تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے۔

الجواب۔ **نمبر ۱**۔ یہ شبہ غلط ہے اس لئے کہ یہ نوٹ جس روپے کی سند ہے وہ تو مال ہے جو بذریعہ گورنمنٹ قرض ہے اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

نمبر ۲۔ جب وہ اس نوٹ کو نقد بنا کر قبضہ کر لے گا اس وقت زکوٰۃ ادا ہو گی۔

نمبر ۳۔ یہ معلوم ہونا غلط ہے کمی بیشی کے ناجائز ہونے کی بنا یہ نہیں ہے کہ دونوں ایک حکم میں ہیں بلکہ اس کی بنا یہ ہے کہ یہ کمی بیشی حوالہ میں بھی درست نہیں اور نوٹ کا معاملہ حوالہ ہے۔

نمبر ۴۔ یہ تفریع غلط ہے جیسا اوپر معلوم ہوا۔

نمبر ۵۔ یہ کرنا چاہئے کہ خود اگر دین تو اول اس نوٹ کو نقد بنا دیں اور وہ نقد مسکین کو دیں یا یہ کریں کہ

اس نوٹ کا کچھ یا غلہ خریدیں اور وہ کچھ یا غلہ زکوٰۃ میں دیں یا ایسا کریں کہ جس مسکین کو مثلاً دس روپیہ

کا نوٹ دینا چاہیں اس سے کہیں کہ تو کہیں سید شمس روپیہ نقد لے آجب وہ لاوی تو اس سے کہیں کہ تو اس روپے کی عوض ہمارا یہ نوٹ خرید لے جیسا خریدی رو سے اس زکوٰۃ لینے والے کے پاس نقد روپیہ آجائے

تو وہ نقد روپیہ اس مسکین کو دیدیں پھر وہ اپنا فرض خواہ نوٹ سدا کرے خواہ نقد سدا کرے۔ دوسرے شخص کے ذریعہ سدا کریں تو ایسے شخص کو کیل بناوین ان طریقوں کو سمجھتا ہوا اور ان کے ذریعہ سدا کرے۔ (نوٹ) یہ میں نے بہت واضح کر کے لکھا ہے مگر سیراگمان یہ ہے تا وقتیکہ آپ کسی عالم سے اس خط کو زبانی پہنچالیں سمجھنے میں غلطی ہوگی۔ ۶ رمضان ۱۳۳۷ھ

سینتیسواں غریبہ در حل اشکال زیارت النجائب الی الشیخ بہ سید النجائب الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم

حال یہ امر قابل گذارش ہے کہ احقر کو بفضلہ خدا تعالیٰ کا خیال لگا رہتا ہے اور ادھر کشش بھی رہتی ہے۔ اسی طرح جناب والا کا لیکن نبی کریم علیہ الخیرۃ والتسلیم کا تو اکثر اوقات خیال نہیں رہتا اور نہ ادھر کشش رہتی ہے اور کبھی نہ سے مشرف ہوا اور نہ چنداں اسکی جستجو ہے۔ زیارت کے نمونے پر چنداں حسرت نہیں لیکن اسکی تلاش و جستجو نہ ہو پر البتہ حید غم اور حسرت ہے غرض کہ صیے اور لوگوں کو یا بطبع اس کا خیال ہے احقر کو نہیں۔

تحقیق بالکل غلط و ہم اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم عالم ظاہر میں تشریف رکھتے تو کیا اس دوسرے اشتیاق سے زیادہ نہ ہوتا یا اگر یہ دوسرا اشتیاق والا عالم ظاہر میں ہوتا تو کیا اس کی قبر کا اشتیاق قبر نبوی سے زیادہ ہوتا۔ موازنہ کا یہ طریقہ ہے۔

اتیسواں غریبہ در تحقیق بسمہ یا ترک آن ابتداء سورۃ توبہ

سوال۔ سیدی و مولانی دام ظلمکما العالی السلام علیکم عرض یہ ہے کہ جناب کے ترک بسمہ کو اگر ابتداء سورۃ توبہ سے موازنہ العوام میں داخل لیا ہے اور مکررہ میں ہے و اجمع القراء علی ترک البسمۃ فی قول یراء سواء ابتداء یا و وصلہا بالانفصال ایسا ہی شاطبیہ میں ہے لہذا جناب کے قول و مکررہ میں صورت تطبیق ہو کر رہتا ہے۔
یہ جواب گیا

واقع میں ان دونوں قولوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی مگر یہ مسئلہ فن قرأت کا نہیں اسلئے میرے نزدیک اس میں قاری کا قول حجت نہیں۔ قواعد فقہیہ کا مقتضا میرے نزدیک وہی ہے جو میں نے لکھا ہے واللہ اعلم۔ بعد تحریر یہ طور پر ایک وجہ تطبیق کی جو مجھ کو بہت لطیف معلوم ہوئی ہے خیال میں آگئی وہ یہ کہ ابتداء سورہ توبہ میں بسم اللہ پڑھنے کی حدیث نہیں

و فی مجلس اجلۃ العلماء و المشائخ و هذا هو الحق و قد صنف فی رد معالمتہ ابن عبد السلام
 هذا علی رسائل دینا ہا و موصیفات فیہا القلیل القسط لانی و العارف باللہ المصنف و
 الشیخ عبد الکریم الخوافی و برافتی من عاصرناہ اللہم احسننا فی جملة الذاکرین ولا تجعلنا
 من الغافلین اھ ص ۳۸ و ۳۹ ج ۱

مندہ کی عرض یہ ہے نہ بطور شبہ بلکہ بطور اتما شفاء العی السؤال کہ جن آیات اور احادیث میں
 فضیلت ذکر اللہ وارد ہے منہا فاذا کسرہ الشہاب ۔ یہ اگرچہ مطلق ہیں مگر اس مطلق کو صاحب شرع نے اوقات
 اور حالات و دیگر قیود کی ساتھ ضرور مقید فرمایا ہے اذکار اور ادعیہ میں ذرا ذرا سے تغیر پر صاحب شریعت اور
 ان کے جانشینوں نے متنبہ فرمادیا ہے بنیدیک الذی ارسلت کی جگہ میں پر سواک پر انکار فرمایا ۔ ایک
 شخص نے چھینکنے کی بعد السلام علیکم کہا اس پر عمر رضی عنہ نے متنبہ فرمایا ماہکذا علمنا رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم ۔ اور امام بخاری نے ص ۹۷ مصطفائی میں جو حدیث فضل ذکر اللہ تعالیٰ میں روایت کی
 اُس سبھی صاف ظاہر ہے کہ ذکر اللہ سے خاص ذکر مراد ہے حیث قال سبحونک و یکبونک و یحمدونک
 و یجیدونک الی قولہ لیسئلونک الجنة و الی قولہ یتعوزون بعد قولہ یتسبون اهل الذکر فاذا
 وجدوا قوما یدکرون اللہ تنادوا اهلہوا الیہ اور تبع احادیث سے احقر کو معلوم ہوا گو مندہ کو اس پر
 اطمینان نہیں کہ حضور نے اصول دعا کو ثنائے باری اور سوال کے اندر محصور فرمادیا ہے ثنائے تسبیح تحمید
 تملیل تکبیر و حوقلہ ہے اور سوال یا تو سوال یا نفع ہے یا تعویذ عارضہ ہے جسکے شعب میں استغفار اور صلوة
 علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور تبرک باسمائہ المحسنی ثنائیں اہل ہے اور یہ بخدا فیہ ہا جمل مفید ہیں یا
 بصورت خبر یا بصورت انشاء اور مندہ ناجیز کی نظر میں کہیں تکرار اسم ذات بصورت افراد نہیں گذرا ۔ ایک
 حدیث میں اللہ اللہ ربی لا شریک لہ شئیاً ہے وہ بھی جملہ مفید ہے اور حضرت سید کائنات کا ذکر اللہ
 کو ان الفاظ ماثورہ میں بیان فرمانا اور کہیں تکرار اسم ذات کا بصورت افراد بیان نہ فرمانا عن ابن عبد السلام کا ضرور
 مؤید ہے درود اثر اور بات ہے اور استنباط اور بات ہے ہاں اگر تکریر جلالہ کو بحدت حرفت نہ اختیار کیا جائے تو ممکن
 ہے جملہ ہو مگر سنت جب بھی ثابت نہیں و شرح حدیث نے قاطبہ ذکر اللہ سے الالفاظ التی و
 الترغیب فی قولہا ذکر کیا ہے فی فتح الباری والمراد بذكر الله ههنا الاتيان بالالفاظ التي وردت
 فی قولہا والکثار فیہا وقد یطلق ذکر الله ویراد بہ المواظبة علی العمل بما اوجبه الله تعاونا و

الیہ کقراءة القرآن وقراءة الحديث ومدارس العلم والتفعل بالصلوات الخ پر اخیر گئی اور
ہے کہ حضرت چشتیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں جو اسم ذات کا وظیفہ معمول ہو اسکا کیا حکم ہو کیا ممکن
نہیں ہو کہ یہ طریقہ یوں رواج پا گیا ہو کہ نفی و اثبات کرتے کرتے بعض بزرگوں نے صرف الا اللہ الکتفا
کیا اور پھر بوجہ ورود تجلیات کے الہ بھی غائب ہو گیا۔ رہ گیا فقط اللہ بہر حال جو کچھ ہونہ نہ عرض
کر دیا جو کچھ ارشاد ہو بالراس والعین ہے ۵

الجواب۔ توحید بتدارت وہی اقرب ہو جو آخر خط میں لکھی ہو۔ باقی دلیل مشروعیۃ کی اگر نقل جزئی نہیں
اور حدیث لا تقوم الساعة حتی لا یقال فی الارض اللہ اللہ کو نقل جزئی نہ مانا جائے تو نقل کلی استنباط
کے دعویٰ کی ضرورت گنجائش ہو تبما نقل عن کثیر من الکابر فی السؤال اور اس دعویٰ میں اختلاف مصر
نہیں کشان شائر الاجتہادیات اور استنباط بھی ثبوت بالنص ہی کی ایک فرد ہو۔ خان القیاس
منظر ہر لامشیت اور گو اس صورت میں اس طریق ذکر کو طریق منقول صریح سے مفضل کیا جائے گا لیکن عارض
نفع خاص کے سبب (کہ وہ دفع و سانس و جمع خواطر ہو کہ مشاہدہ ہو) بعض کیلئے اسکو عملاً ترجیح دی جاسکتی
ہے جیسا کہ ایسے ہی مصلح کے سبب ذکر جلی کو ذکر خفی پر کہ دلائل سے اسکا فضل ہونا ثابت ہے، اسی طرح علان
صدقہ کو اخفاء صدقہ پر بعض کیلئے عملاً راجح ہو نیکو فقہاء نے لکھا ہے اور اگر مستنبط بھی نہ کیا جاوے
جیسا ابن عبدالسلام کی رائے ہے مگر تاہم منہی عنہ بھی نہیں اور مشاہدہ سے اس کا جمع خواطر میں جو کہ ماضی
سبب معین ہونا معلوم ہو پس مثل دیگر تدابیر اور مطلوبہ شرعیہ کے یہ بھی مطلوب ہوگا ولو لغیرہ۔ اور
گو تقریر حرف نہ اس سے اچھی تو جیہ ہے مگر غالباً تاویل لقول بما لا یرضی یہ قائلین داخل ہو اور بنیاد کے تغیر
پر انکار نہیں ترک اولیٰ پر انکار ہو اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کا انکار لغیرہ موقوف ہو اور یہاں تکرار جلالہ کی وقت کوئی
ذکر موقوف نہ تھا پس ان دونوں کو مبحث سے مس نہیں۔ ۶۔ حادی الاخری ۱۳۳۷ھ۔

چالیسواں غریبہ در تحقیق مشروعیۃ یا عدم مشروعیۃ سبلہ

سوال۔ عرض ہے کہ جماعت کے اشتہار سبلہ کے جواب میں اشتہار سبلہ طبع کیا گیا
اور بھیجا گیا جو حضرت کی خدمت میں بھی روانہ کیا گیا ہو کل سے جواب بطورع بھیجنا آج اس کا جواب ملے گا
صاحب نے لکھا کہ جی لکھی جا رہی ہو کل طبع ہو کر انشاء اللہ تعالیٰ روانہ ہو جاوے گا اب حضرت کی طے اور توجہ اور

دعا کی ضرورت ہے۔

جواب۔ پہلا اشتہار پہنچ گیا دوسرے کا انتظار ہر دل و جان سے دعا کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ بین غلیلہ جل جلالہ کو دیکھ لیں۔ آمین۔ رائے جو دریافت فرمائی ہے تو مجھ کو اکابر کے سامنے رائے دینے کی کیا لیاقت ہے مگر افتاء لاہور کے کچھ سرسری نظر سے ذہن میں حاضر ہوا عرض کرتا ہوں۔ میرے خیال میں اسکی تحقیق بھی ضروری ہے کہ آیا سب اہلہ اب بھی مشروع ہی نہیں۔ اور یہ کہ اس کا اثر منعیں کیا ہے اور اس اثر کے یقینی ہونے کی کیا دلیل ہے اسکی تحقیق اسلئے ضروری ہے کہ اگر اس سب اہلہ کا کوئی موعود یقینی اثر متعین نہ ہو اور ممکن ہے کہ اس کے بعد اتفاقی طور پر اہل حق کو کوئی ابتلا پیش آجادی تو عام دیکھنے والوں کو التباس نہ ہو جائے جس سے اور التماس نہ ہو اور اگر اس بات کو اس کے جواب کیلئے کس طرح تیار رہنا چاہئے۔ اور اگر اس کا کوئی اطمینان کسی دلیل یقینی سے نہ ہو تو سب اہلہ کی درخواست میں بجائے سب اہلہ کے اس صحیح تحقیق کو جواب میں کیوں دپیش کر دیا جائے جو کہ دلیل سے ثابت ہو گو لوگوں نے اسکی مشروعیت پر آیت لعاں سے استدلال کیا ہے مگر وہاں تو نتیجہ تفریق ہے اور یہاں حسن نتیجہ کی توقع ہو سکتی ہے اس کے ترتیب کی کوئی دلیل ہونا چاہئے اسلئے اس کا اس پر قیاس سے الفارق ہے۔

اکتالیسواں غریبہ دفع شبہ ثانی در میان تعذیب مذکور و میان شان الہی

سوال۔ شبہ پنجاب میں جن دنوں خاکسار ہاں تھا اٹھا تھا کہ جہنم منرا کیلئے ہے یا تعذیب صرف کیواسلئے صورت اول میں جہنم جہنمی کے حق میں یا سہی ہے جیسے سونے کے حق میں بھٹی۔ اور صورت ثانی میں شان الہی کے مخالف کہ وہ نقائص عناد وغیرہ سے منزہ اور پاک ہے۔ خیر میں نے وہی جواب بل سنت کو پیش کیا مانو والوں نے مانا یہی شبہ کہ بادشاہ جلال الدین کے عہد میں پیدا ہوا تھا اور جلیل القدر علما بھی جمع ہوئے تھے ابو الفضل شمس اول دہاں کا فصلہ نقل کرتے ہیں اور خفیف سا اشارہ آیت استنارہ مذکورہ صدر کی طرف کرتے ہیں۔ اور ابو موسیٰ اشعری کے عہد میں بھی یہی شبہ دورہ کر چکا ہے جواب پنجاب میں چکر لگا رہا ہے۔ اگر نقد لے کر تو شبہ پر بھی کچھ لمحہ تو جد ہبزد دل فرما کہ ممنون و شکوہ کیجئے در نہ بنظر مصلحت تو حتی الامکان اخفاء ضروری ہے مگر چونکہ حجت اشکال بروز کر چکا تو توجہ اکابر لازم العزیمت ہوگی۔

جواب۔ عبارت سوال کی کافی نہیں۔ غالباً اسلئے مراد تطہیر ہے سو اگر وہ جہنمی مومن ہے تب تو جواب اس کا اختیار شمس اول ظاہر ہے اور اگر جہنمی کافر مخلد ہو تب تو جواب اس کا اختیار شمس ثانی ہے اور یہ الزام کہ وہ بوجہ نقص مذہب کے شان الہییت کو خلاف ہے موقوف اس پر ہے کہ اس کا نقص ہونا ثابت کیا جائے۔ اور وہاں ثبات میں یہ دعویٰ کہ یہ عناد ہے

خود محتاج اثبات ہر درہ اسی کی کیا تخصیص ہو ایسا شبہ تو اس مشکبیا کھانے کے اعتبار سے بھی لازم آتا ہے جو ہمیشہ کیلئے مر گیا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ ہلاک بدون اہلاک نہیں پس یہ ہلاک نظیر ہے یا تعذیب شق اول پر نظیر زندہ کر دینا چاہیو اور شق ثانی شان الوہیت کے خلاف ہے بوجہ لزوم نقص عناد وغیرہ کے اور اگر کہا جائے کہ مشکبیا کی تو خاصیت یہی ہے۔ تو ہم کہیں کے کفر کی بھی خاصیت یہی ہے اور ہم نے نہیں سنا کہ ابو موسیٰ اشعری کے زمانہ میں یہ شبہ پیش ہوا تھا۔ اگر ایسا ہے تو جواب بھی تو منقول ہو گا اسپر ضروری ہے۔

بیالیسواں غریبہ در دفع اشکال ہلاکت بعضے توجہ بزرگان

حال۔ میں نے اپنے ایک عریضہ میں ضمن اس مضمون کی تحقیق کی تھی کہ اکثر مشائخ کے حالات میں دیکھا گیا ہے کہ ایک توجہ میں طالب کی تکمیل کر دی ہے۔

اسکے جواب میں حضرت نے تحریر فرمایا یہ سب تصرفات میں جو ایک شاق آدمی کر سکتا ہو ان سے ایک گونہ استعداد طالب میں پیدا ہو جاتی ہے جسکو قرب میں جو حقیقت ہو ولایت کی کچھ دل نہیں قرب یا تو مہرب ہے جیسا کہ انبیا علیہم السلام کو یا مکسوب بالاعمال جیسا صلحا کو اور ان تصرفات کو دونوں سے کوئی تعلق نہیں۔

اب مجھ کو ان حکایات بالا حضرت محمود اور ان پر طالب کے انتقال سے یہ اشکال پیدا ہوا کہ یہ تصرفات جو بزرگان عمل میں لاتے ہیں جائز بھی ہے یا نہیں اگر جائز نہیں تو پھر اس قسم کا تصرف یا وجود صاحب بصیرت ہونے کیوں عمل میں لایا گیا اس تحقیق فرما کر تشفی بخشی جاوے۔

تحقیق۔ جائز ہے اگر کسی ضرر کا ظن غالب ہو جیسے ایک غریب کو کسی نے ایک لاکھ روپیہ دیدیا اور وہ خوشی کے غلبہ سے مر گیا مگر دینے والی کو معلوم نہ تھا اسلئے دینا جائز تھا۔

تینتالیسواں غریبہ در دفع اشکال بعضے اشعار مولانا جامی در صفت زلیخا

سوال۔ کتاب یوسف زلیخا صنف مولوی عبدالرحمن جامی پر چھاپا پڑنا جائز ہے یا نہیں کیونکہ مولانا عبدالرحمن جامی نے بی بی صاحبہ کو وصف میں صدمے زیادہ تعریف کی ہے چنانچہ پستان کی تعریف میں کہا ہے ۵

دوستان ہر یکے چوں قیہ نور جا بے ساختہ از عین کافور
دوار تازہ تر رستہ ز یک شاخ کف امید شان تا سودہ گستاخ

اور دیگر جا میں کہا ہے ۵

شکم چون تختہ قائم کشیدہ بزمے دایہ ناث اور بریدہ
سرفیش کوہ اماسیم سارہ چوکہ کز کمر زیر اوقستادہ

و علیٰ هذا القیاس جناب من التماس یہ ہے کہ اگر کسی بڑے زبندار یا کسی حاکم کی بی بی کی تعریف ایسی کی جائے
تو کتنا نہ وہ خشناک ہو جائیگا۔ غور کرنا چاہئے کہ یوسف علیہ السلام کہ اتنی قدر سی غصہ ہوگا۔ بدینا تو جبروا
الجواب۔ ایسی بی بی کو خلاف احترام ہو کر ایسی حالت کو اعتبار سے ہے کہ اس وقت وہ واجباً لا احترام نہ
تھیں یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کو نکاح میں آنیکے بلکہ اسلام لانیکے بھی قبل جس حالت کو اعتبار سے خود
حق تعالیٰ نے اُن کا قصہ ہادم قرام ذکر فرمایا ہے راود تہ التي هو فی بیتھا الخ قالت فاجزاء الخ للسلطان
للكذب والکید ونحوہا۔ اس کے منع کا سبب یہ عارض تو ہو نہیں سکتا البتہ اگر ایسے مضامین سے قولی شہوب
کو ہیجان کا احتمال ہو تو یہ مضمون نہ پڑھا دیں فقط

چوالیسواں غریبہ در تحقیق الحاق مسجد بنی لغرض فامسجد خیرا

سوال۔ بخدمت علمائے کرام نہایت مؤدبانہ عرض ہے کہ چھادنی مذکی آبادی اہل اسلام کے لحاظ سے ایک
مسجد قدیم الایام سے کافی ودانی آباد ہے جس میں نماز پنجگانہ وجہ و جماعت بروقت ادا ہوتی ہے لیکن سن بارہ
حضرت ساکنان چھادنی مسجد مذکور کی قدیم انتظامی حالت میں غیر ضروری تبدیلی کرنا چاہتے ہیں جس پر اہل اسلام
چھاوئی راضی نہ ہو اسی بنا پر حضرات مصروف نے عدالت مجاز میں دعویٰ دائر کیا جس پر عدالت نے بھی اُن کے
تخلات دائر فیصلہ فرما کر قدیم انتظام کو جو ساہا سال سے جاری ہے بحال رکھنے کیلئے حکم صادر فرمایا۔ اسلئے
حضرات مذکور علیحدہ ایک مسجد بنانے کی کوشش کر رہے ہیں باوجودیکہ موجودہ مسجد میں اُن حضرات کو نماز ادا کرنے
کیلئے کوئی شخص مانع نہیں ہے اور آئندہ ہو سکتا ہے ایسی حالت میں ایک جدید مسجد کی تعمیر کی کوشش وہ بھی
بے ضرورت محض اہل اسلام میں تفرقہ ڈالنے اور گروہ اہل اسلام کو دو فریق کرنے اور قدیم مسجد کی جماعت کو
کم کر دینا کرنے کی نیت کی جا رہی ہے بنا بریں عرض ہے کہ یہ فعل اُن حضرات کا از روئے قانون شریعت اسلام
جائز ہے یا نہیں اور بہ نیت مذکورہ مسجد بنانا داخل حکم مسجد خیرا ہے یا نہیں۔ اور ایسی مسجد کیلئے کسی قسم کی مدد
کرناداخل ثواب ہے یا باعث عذاب۔ خلاصہ جواب عطا فرمایا جاوے۔ بدینا تو جبروا۔

الجواب۔ جس مسجد ضار کا ذکر قرآن مجید میں ہر وہ وہ ہے جس کی نسبت قطعی دلیل سے ثابت ہے کہ وہاں مسجد ہی بنانے کی نیت نہ تھی محض صورت مسجد ضار اسلام کی نیت بنائی تھی جو جس مسجد کا بانی دعویٰ نیت بنا مسجد کا کرے اور کوئی قطعی دلیل اسکی مکذب نہواں سکے مسجد ضار کیسے کہا جاسکتا ہو ورنہ لازم آتا ہو کہ ایسی مسجد کے انہدام اور ہمیں القار کنا سے کو جائز کہا جائے لان الشیء اذا ثبت ثبوت بلواؤہ اور اس کا کوئی قائل نہیں پس ثابت ہوا کہ ایسی مسجد مسجد ضار میں تو داخل نہیں البتہ خود یہ قاعدہ منقرض ہے کہ اگر طاعت میں غرض معصیت ہو جیسے مسجد بنانے سے غرض تعصیب و تفریق مذموم ہو تو اس فعل میں عاصی ہوگا لیکن مسجد ہی ہوگی مع اپنی جمیع احکام لازمہ کے باقی اس نیت کا حال اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہو دوسروں کو اس پر حکم لازم لگانا جائز نہیں۔ ۱۰ ذیقعدہ ۱۳۳۸ھ

پنیتا لیسواں غریبہ در تحقیقات عجیبہ متعلقہ و سادس ایک صاحب کا حال

حال۔ خادمہ کی حالت سواد و ماہ سے حسب ذیل ہو گویہ کیفیت پرانی مگر مذکور زمانہ سے ہمیشہ بدست ہو گئی
تحقیق۔ پھر صبح کیا ہے۔

حال۔ قلب میں ہر وقت ایک خاص قسم کا جوش رہتا ہو اور بعد ذکر کرنے کے اس جوش میں شدت ہو جاتی ہے اسی جوش میں قلب کے اندر اللہ تعالیٰ کے حضور میں دل ہو گستاخی کرنے کے خطرات پیدا ہوتے ہیں گو کسی وقت زبان سے کوئی بڑی بات نہیں نکلتی نہ آج تک کلی مکرول میں یہ ساری حالتیں رہتی ہیں جس کے اندر اپنا قصد بھی شامل معلوم ہوتا ہے

تحقیق۔ ہرگز نہیں۔ بھلا جس چیز اس قدر تکلیف ہو کیا آدمی بلا ضرورت اسکو قصد کر سکتا ہو وہ قصد نہیں بلکہ قصد کا شبہ اس سے ہو جاتا ہو کہ خوف و احتمال قصد ہوتا ہو کہ کہیں وہ دوسرے تو نہیں ہو اس طرح سے اس دوسرے کی طرف قصد التفات ہو جاتا ہو تو وہ قصد دوسرے لانے کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اصل میں اس خوف کیساتف ہو کہ وہ دوسرے کہیں پھر تو نہیں ہوا اور چونکہ اس خوف کا محل دوسرے اسلئے دوسرے کا بھی خیال آ جاتا ہو جس سے شبہ ہو جاتا ہو کہ شاید وہ دوسرے قصد لایا گیا ہے خوب سمجھ کر مطمئن رہنا چاہئے۔

حال۔ جب یہ حالت شدت کی کم ہو جاتی ہو پھر اپنی بد طینتی قلب کی بُرائی پر رنج اور افسوس جمید ہوتا ہو

باوجود در مرتبہ حضرت کے ارشاد فرمانے کے اس کیفیت خاص کا قلع قمع نہیں ہوتا۔ حضرت کے ارشاد عدم توجہ سے نفع معلوم ہوتا ہے مگر عدم توجہ ہی کو استقلال نہیں رہتا۔

تحقیق۔ واقع میں آپ نے عدم توجہ پر عمل ہی نہیں کیا۔ بلکہ اس عدم توجہ کو اپنی اس حیثیت اختیار کیا ہے کہ یہ تدبیر دفع دوسرے کی تو پھر عدم توجہ کہاں ہوئی۔ عدم توجہ کے تو یہ معنی ہیں کہ اگر آئی بھی تو پروا نہ کیجائی پس عدم توجہ کے بعد اس کا خیال بھی نہ رہے کہ دوسرے کیوں ہوا۔

حال۔ اس بچپنی کے سبب سے ادھر ۶ روز ۱۲ وقت کھانا نہیں کھایا صرف چار وقت میں آدھ پاؤ گھی یا شکر ملا کر کھالی اس سبب سے کہ دماغ میں خشکی نہ ہو جائے پہلے تو کچھ بھوک معلوم ہوئی بعد کو بھوک بھی نہیں معلوم ہوئی اس کیفیت میں بعض اوقات اپنا دلچسپی لیتی ہوں۔ سینہ پر گھونٹ مارتی ہوں بعض وقت خیال ہوتا ہے کہ میری ان قلبی حالتوں کو کوئی شخص شاہدہ کر کے لکھ سخت نرا دیتے تو بہت بہتر ہو بھی کھڑی کھڑی رہنے والے دہے۔ میں پھر اکرتی ہوں۔

تحقیق۔ پھر عدم توجہ کہاں رہی بلکہ یہ تو پورا اہتمام ہوا اس بالکل اس کا غم ہی نہ کرنا چاہی میں نے جو عدم توجہ کا مشورہ دیا ہے میرا یہ مطلب نہیں کہ اس میں جانا ہو بلکہ مقصود یہ ہے کہ دوسرے توجہ کی قابل ہی نہیں۔

حال۔ یہ حسرت ہر وقت رہتی ہے کہ ایمان ان خطرات اور حالتوں سے دانشا علم باقی ہی نہیں۔

تحقیق۔ سبائی کیا معنی ترقی پر ہوا البتہ اپنے اپنے ہاتھوں میں بڑھا کر کھا ہی پھر اس میں شجاعت برہم ہوئی ہیں ان شجاعت قلب میں ضعف ہو گیا اور اس ضعف سے شجاعت میں کثرت ہو گئی۔ گویا ایمان میں ضعف ہے نہ ظلم بلکہ ثواب ہے۔

حال۔ حضرت سے دعا کی التجا ہے۔

تحقیق۔ بجائے دفع دوسرے کے فہم کی زیادہ دعا کرتا ہوں۔

حال۔ ادو علاج کی استدعا ہے۔

تحقیق۔ علاج یہی ہے جو بارہا بتلایا چکا ہوں۔ اب قدر اور عمل آپ کا فعل ہے۔

حال۔ اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ حضرت نذولہ کی دعا سے مجھے نفع کامل ہو جائیگا۔

تحقیق۔ نفع اس میں منحصر نہیں کہ دوسرے دفع ہی ہو جائے اس سے بڑا نفع یہ ہے کہ فہم درست ہو جائے۔

چھیا لیسواں غریبہ در تحقیق معنی حدیث لا یقصل الامیر

حال۔ ایک یہ عرض ہے کہ بندہ پیغمبر و غطا نہیں بیان کرتا تھا پھر ایک مرتبہ در صورت بیکاری بیان کرنا شروع

کیا آپ کو کچھ ملکہ بھی ہو گیا کہ عرب عوام نہ ہو اور آمدِ صنون قائم رہی پھر مدنی ملگنی۔ ملازمت کو بعدِ عمد کیا کہ بامید نفع و غنہ کموں کا اور طالب کو انکار نہ کروں گا اسکے علاوہ گا ہی جہہ کو بیان کرتا تھا جیسے حدیث میں دیکھا و غنہ گوئی تین شخصوں کا کام ہے یا امیر یا مور یا محتال او کا قال تو خیال ہو کہ امیر اور مور تو ہوں نہیں قیسری بلا سے نجات مانگتا ہوں جب سے باقضاء طبع و عظیمیٰ کننا چھوڑا یا میں اسبیل شاہد تحقیق۔ آپ مامور ہیں کیونکہ امیر کے مقابلہ میں جو امور آیا ہر مراد اس سے مامور من الامیر ہی یعنی من نصبہ الامیر و غنہ الناس اور قواعد شرعیہ سے ثابت ہے کہ جہاں میر ہو عامہ مسلمین جنہیں اہل حل و عقد بھی ہوں قائم مقام امیر کے ہوتے ہیں پس اگر عامہ مسلمین کسی سے درخواست یا رغبت و عطیٰ کریں اور اس شخص کے غنہ پر اہل فہم انکار نہ کریں پس وہ شخص یقیناً مامور ہے آپ و غنہ دستور جاری رکھئے۔

سینت الیسواں غریبہ در تحقیق معنی اشرف النفس

حال۔ ایک بات یہ دریافت طلب ہے کہ ایک درزی کا میں نے انکھ کا علاج کیا اس نے ایک چھتری دینی کا وعدہ کیا تھا لیکن ابھی اس نے نہیں دی تھی کہ میں نے بوجہ ضرورت ایک پرانی چھتری پر غلاف بنوا چڑھو لیا جس سے وہ مثل نئی کے ہو گئی اور ایک دوسری پرانی چھتری پر پرانے غلاف کی مرست کر لی وہ ... کیلئے ہو گئی اسکے بعد وہ نئی چھتری نہایت خوبصورت لایا مجھے اسکے دیکھتے ہی خوشی ہوئی وہ چھتری دی بلی یہ اشرف نفس ہو یا نہیں میں نے تو یہ بھی چاہا تھا کہ کسی کو دیدوں مگر گھر میں کہا کہ تمہاری چھتری آخر پرانی ہے اور کی چھتری بالکل پرانی ہے اسکو پڑا رہنے دو۔

تحقیق اشرف مطلق انتظار معنی احتمال کو نہیں کہتے بلکہ خاص اس انتظار کو جس کے یہ آثار ہوں کہ اگر نکلے تو قلب میں کہ ورت ہو اس پر غصہ آئے اور اس درجہ کا اشرف بھی اہل توکل کے لئے مذموم ہے اور اہل حرفہ کیلئے مذموم نہیں مثلاً طبیب کیلئے یہ نقص نہیں ہے۔

ارنا الیسواں غریبہ بدلولیت شعوت اقطاب الخدمت لہ قرآن و حدیث

سوال۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ فقرا من جانب قطب قوت ہر مقام میں پائے جاتے ہیں اور ان کے سپرد نظم و نسق ہوتا ہے اسکا ثبوت قرآن شریف و حدیث شریف سے ہے یا غلط ہے براہ کرم مطلع فرمائیے کیونکہ سلف و شاہ ولایت

اور صاحب خدمت مقرر ہوتے ہیں اور ان کے تبادلے بھی ہوا کرتے ہیں جیسا کہ حکام کا تبادلہ ہوتا ہے۔
الجواب کیا یہ قول مشہور قرآن و حدیث کے خلاف ہے یعنی کہیں قرآن و حدیث نے اسکا رد کیا ہے۔ اگر
 خلاف نہیں ہے تو پھر کیا موافقت کے ذمہ ہونے کی ضرورت ہے کیا تاریخی واقعات سب قرآن و حدیث
 میں مذکور ہیں اگر نہیں ہیں تو کیا محض اس بنا پر ان کی تکذیب واجب یا جائز ہے۔ اور یہ جواب علی ہدایت النہج
 ورنہ مبصر و منصف کیلئے اصل جواب اور ہے جسکی اصل حضرت خضر علیہ السلام کا قصہ ہے۔ والعاقل تکفیت الاشارة

۴۹ اوپچا سوال غریبہ در تحقیق تو ہم حجاب بعض طاعات

حال - اس میں (یعنی تصانیف میں) جبکہ مشغول ہوتا ہوں نسبت کو ضعیف ہوتا جاتا ہے۔
تحقیق - اس ضعیف کی حقیقت التفات الی المقصود کا بواسطہ ہوتا ہے اسکے مقابلہ میں جو قوت ہے وہ التفات
 بلا واسطہ ہے جیسے محبوب کا مشاہدہ بلا واسطہ آئینہ کے کہ بار بار دل بقرار ہوتا ہے کہ آئینہ کی طرف پشت کر کے مڑ کر بلا
 واسطہ آئینہ کے محبوب کو دیکھ لوں لیکن اگر محبوب کی رضا اور ارام کسی وقت وہی مشاہدہ بلا واسطہ ہو تو عاشق کو قدر
 اسی مشاہدہ بلا واسطہ میں ہوگا اگرچہ لذت انکشاف کی مشاہدہ بلا واسطہ میں زیادہ ہے پس جسے نسبت و تعلق
 خاص اس مشاہدہ بلا واسطہ کو سمجھا اسکو شبہ ہوگا مشاہدہ بلا واسطہ میں ضعیف تعلق کا۔ والا فالامر بالعکس
 میں ہمیشہ سے وجداناً یہی سمجھتا ہوں کہ حدیث میں جو یہ نہ لیغان علی قلبی وہ غنیمت ہی توجہ الی الخلق للارشاد
 ہے کہ وہ غنیمت توجہ الی الخلق بواسطہ مرآة الخلق ہے کہ عاشق بے صبری طبعی سے اسکو حجاب سمجھتا ہے۔

پچاسواں غریبہ در مفاسد اہتمام امور غیر اختیار یہ تحصیل ایازالہ

منجملہ موانع طریق سلوک کے دوام خاص میں جو اس قدر کثیر الوقوع ہیں کہ شاید ہی کوئی سالک ان میں مبتلا ہونے سے بچا ہو
 بلکہ اہل علم بھی ان میں مبتلا ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیار یہ تحصیل کی فکر میں پڑ جاتے ہیں جسے
 ذوق و شوق و اشتغاق و لذت و یکسوئی و دفع خطرات و سوزش و جذب و عشق طبعی و امثالہما اولیٰ امور کو
 فکر و شغل و مجاہدہ کے ثمرات سمجھ جاتے ہیں اور ان کے حامل نہ ہونیکو حرام سمجھتے ہیں۔ اور دوسرا یہ ہے کہ بعض امور
 غیر اختیار یہ کے ازالہ کے اہتمام میں لگ جاتے ہیں جیسے قبض و تجم خطرات اور دل نہ لگنا یا کسی آدمی یا مال کی
 طبعی محبت یا شہوت یا غضب طبعی کا غلبہ یا قلب میں رقت نہ ہونا یا روزانہ آنایا کسی دنیوی غم کا غلبہ یا کسی انیوی

خوف کا غلبہ اٹھا لیا اور ان امور کو طریق کے لئے مضار و مقصود سے مانع سمجھتے ہیں اور ان کے زائل نہ ہونے کو موجب
 بعد عن الشر سمجھتے ہیں۔ یہیں وہ دو امر جن میں عام طور پر اہل سلوک مبتلا ہیں۔ اور امر مشترک ان دونوں امر میں یہ امر
 کہ امور غیر اختیاریہ کے درپے ہوتے ہیں تحصیل یا ازالہ اور امور غیر اختیاریہ کے درپے ہونا مشتمل ہو متعدد و متفاو
 ایک مفسدہ یہ ہے اور یہ اعتقادی مفسدہ ہے کہ درپردہ آئیں حق تعالیٰ کے ارشاد لا یكلف الله نفساً
 الا وسعها کی فراحت ہے کیونکہ جب یہ امر غیر اختیاریہ ہیں تو انسان کی وسع میں نہ ہو نہ تحصیل نہ ازالہ کیونکہ
 قدرت ضدین سے متعلق ہوتی ہے تو جس چیز کی تحصیل اختیار میں نہیں اس کا ازالہ بھی اختیار میں نہیں۔ اسی طرح
 جس چیز کا ازالہ اختیار میں نہیں اس کی تحصیل بھی اختیار میں نہیں پس جب یہ انسان کی وسع میں نہ ہو تو اور
 سالک نے ان کی تحصیل یا ازالہ کو موقوف علیہ مقصود یا مورد کا سمجھا اور ظاہر ہے کہ ما مورد کا موقوف علیہ مورد
 ہوتا ہے تو اس نے ان امور کی تحصیل یا ازالہ کو ما مورد سمجھا اور ما مورد کیلئے وسع کا شرط موناقص سے ثابت ہے
 اور یہ وسع میں نہیں تو گویا یہ معتقد ہو اس امر کا کہ ما مورد کیلئے وسع شرط نہیں تو صحیح فراحت ہوئی ارشاد
 لا یكلف الله نفساً الا وسعها کی اور کشتی بڑی غلطی ہے۔ دوسرا مفسدہ یہ ہے اور یہ عملی مفسدہ ہے کہ جب یہ
 امور اختیاری نہیں تو کوشش کرنے سے نہ محال ہوں گے اور نہ زائل ہوں گے اور تحصیل و ازالہ کے کوشش
 کر لیا۔ جب کامیابی نہ ہوگی تو روز بروز پریشانی ہی پڑے گی پھر اس پریشانی کے یہ آثار محتمل ہیں۔ اول پریشانی
 کے تو اتنے کبھی بیمار ہو جاتا ہو پھر بیماری میں بہت سی اور ادویات سے محروم رہ جاتا ہے۔ ثانی۔ پریشانی و غم کے
 غلبہ سے بعض اوقات اخلاق میں تنگی ہو جاتی ہے اور دوسروں کو اس سے اذیت پہنچتی ہے۔ ثالث غم و فکر کے
 غلبہ سے بعض اوقات اہل و عیال یا دیگر اہل حقوق کے حقوق میں کوتاہی ہونے لگتی ہے اور مصیبت تک
 نوبت پہنچ جاتی ہے۔ رابع کبھی یہ پریشانی اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ مقصود سے مایوس ہو کر خود کسی کر لیتا ہو
 خسار الدنیا و الآخرۃ کا مصداق بنتا ہو خاص کبھی مایوس ہو کر اعمال و طاعات کو بیکار سمجھ کر سبھی
 بیٹھتا ہو اور بطاعت و تعطل محض کی نوبت پہنچ جاتی ہے۔ سادس کبھی شیخ سے برا عقاد ہو جاتا ہو
 کہ مقصود کا راستہ خود ان ہی کو معلوم نہیں۔ سابع کبھی حق تعالیٰ سے ناراض ہو جاتا ہے کہ ہم اتنی کوشش
 و مجاہدہ کر رہے ہیں مگر کامیابی ہی نہیں ہوتی ذرا رحمت نہیں فرماتے بالکل توجہ نہیں ہو خدا جانے وہ تمام علم
 کہاں گئے والذین جاہدوا فینا لا نقدر ان یتھمربنا الایہ اور من تقرب الی شئ من تعربت الیہ ذرا
 الحدیث تو نعوذ بالشر لخصوص کی صریح تکذیب کرنے لگتا ہے۔ نعوذ بالشر من الحور بعد الکور۔

اکیا ونواں غریبہ در تحقیق متعلق کرامت

مسئلہ اول۔ جاننا چاہئے کہ خلاصہ کلام محققین کا اس باب میں یہ ہے کہ کرامت اُس امر کو کہتے ہیں جو کہ بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کسی متبع کامل سے صادر ہوا اور قانون عادت خارج ہو پس اگر وہ امر خلاف عادت نہ ہو تو کرامت نہیں ہے اور جس شخص سے وہ امر صادر ہوا ہے اگر وہ کسی بنی کا متبع اپنے کو نہیں کہتا وہ بھی کرامت نہیں ہے جیسے جو گیوں ساحروں وغیرہ سے ایسا ہی سرزد ہو جاتے ہیں اور اگر وہ شخص مدعی اتباع کا تو مگر واقع میں متبع نہیں ہے خواہ ہول میں خلاف کرنا ہو سطح اہل بدعت یا فروع میں جیسے فاسق فاجر اس سے بھی اگر ایسا امر صادر ہو تو وہ بھی کرامت نہیں ہے بلکہ استدراج ہے جس کا ضرور یہ ہے کہ یہ شخص بوجہ خرق عادت کے اپنے کو کامل سمجھتا ہے اور اس دہوکہ میں کبھی حق کے طلب کرنے اور اتباع کرنے کی کوشش نہیں کرتا نعوذ باللہ کس قدر خسران عظیم ہے۔ پس کرامت اُس وقت کہلائیگی جبکہ اُس فعل کا صدور مؤمن متبع سنت کامل التقویٰ سے ہو۔ اب ہماری زبان میں جس شخص سے کوئی فعل عجیب سرزد ہو جاتا ہے اس کو غوث قطب قرار دیتے ہیں خواہ اس شخص کے کیسے ہی عقائد ہوں اور کیسے ہی اعمال و اخلاق ہوں یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ بزرگوں کی تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ہوا میں اڑنا ہو یا پانی پر چلنا ہو اور دیکھو کہ شریعت کا پابند نہ ہو تو اس کو بالکل ہی سمجھو اور جاننا چاہئے کہ کرامت کیلئے نہ اُس دلی کو اُس کا علم ہونا ضروری ہے اور نہ اُس کے متعلق قصد متعلق ہونا ضروری ہے اور اچاناً علم ہونا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور کبھی علم اور قصد دونوں امر ہوتے ہیں۔ اس بنا پر کرامت کی تین قسمیں ٹھہریں ایک قسم وہ جہاں علم بھی ہو اور قصد بھی ہو جیسے نیل کا جاری ہونا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فرمان مبارک سے اور دوسری قسم وہ جہاں علم ہوا اور قصد نہ ہو جیسے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بے فصل میوؤں کا آجانا۔

تیسری قسم وہ جہاں نہ علم ہو نہ قصد جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مہمانوں کیساتھ کھانا کھانا اور کھانے کا دو چند اور سہ چند ہونا چنانچہ خود حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو تعجب ہوا جس سے اُن کے علم اور قصد کا پہلے سے متعلق نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک احتمال حصہ عقلی میں سے خلاف واقع ہے کہ قصد ہوا اور علم نہ ہو کیونکہ بدون علم قصد ممکن نہیں اور لفظ تصرف و ہمت کا صرف قسم اول پر اطلاق کیا جاتا ہے قسم ثانی و ثالث کو تصرف نہیں کہتے البتہ ہمت و کرامت کہلاتی ہیں۔

اور جاننا چاہئے کہ ایک اور اعتبار سے کرامت کی دو قسم ہیں ایک حسی ایک معنوی۔

عام لوگ اکثر حسی کو جانتے ہیں اور اسی کو کمال شمار کرتے ہیں جیسے مافی الضمیر پر مطلع ہو جانا۔ پانی پر چلنا۔ ہوا پر اڑنا وغیرہ اور خواص کے نزدیک بڑا کمال کرامت معنوی ہے یعنی شریعت پر مستقیم رہنا مکارم اخلاق کا جو کر ہو جانا۔ نیک کاموں کا پابندی و بے تکلفی سے صادر ہونا۔ صد و کینہ و دیگر صفات مذمومہ سے قلعہ طہارت ہو جانا۔ کوئی سانس غفلت میں نہ گزنا۔ یہ وہ کرامت ہے جس میں استدراج کا احتمال ہی نہیں بخلاف قسم اول کے کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے اسی واسطے کاملین صدور کرامت کے وقت بہت دُستے ہیں کہ یہ استدراج نہ ہو یا خدا خواستہ اس سے نفس میں عجب نہ پیدا ہو جائے یا اس کی وجہ سے عوام میں شہرت و امتیاز پیدا ہو کر موجب ہلاکت ہو بلکہ بعض نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء نے مرتے وقت تمنا کی ہے کہ کاش دنیا میں ہماری کوئی کرامت نہ ہو تو تاکلاس کا عوض اور اجر بھی آخرت میں ملنا کیونکہ یہ امر مقرر ہے کہ جس قدر دنیا میں کسی نعمت میں کمی رہے گی اُس کا بدلہ آخرت میں عنایت ہوگا۔

اور جاننا چاہئے کہ بعض علماء نے کرامت کی قوت ایک حد خاص تک معین کی ہے اور جو امور نہایت عظیم جیسے بدوین والد کو اولاد پیدا ہونا۔ یا کسی جادو کا حیوان بن جانا یا ملائکہ کا ہاتھ کرنا اس کا صدور کرامت سے متعلق قرار دیا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک کوئی حد نہیں کیونکہ وہ فعل پیدا کیا ہوا اللہ تعالیٰ کا ہے صرف دلی کے ہاتھ پر اُس کا ظہور ہو گیا ہے واسطے اظہار کرامت و قرب و مقبولیت اُس دلی کے۔ سو اللہ تعالیٰ کی قدرت کی جب کوئی حد نہیں پھر کرامت محدود کیسے ہو سکتی ہے۔ رہا یہ شبہ کہ معجزہ کو ساتھ مساوات لازم آئے گا احتمال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب صاحب کرامت خود کہتا ہے کہ میں نبی کا غلام ہوں تو جو کچھ اُس سے ظاہر ہوا ہے یہ تعینیت اس نبی کے استقلال نہیں جو اس شبہ کی گنجائش ہو۔ البتہ جس خرق عادت کی نسبت نبی کا ارشاد ہو کہ اس کا صدور مطلقاً محال ہے وہ بطور کرامت کے سرزد نہیں ہو سکتی۔ جیسے قرآن مجید کا مثل لانا۔

اور جاننا چاہئے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ اپنی کرامت کا اخفاء واجب ہے مگر جہاں اظہار کی ضرورت ہو۔ غیب سے اذن ہو۔ یا حالت اس قدر غالب ہو کہ اُس میں قصہ اختیار باقی رہے یا کسی طالب حق و مرید کے یقین کا وہی کرنا مقصود ہو وہاں جائز ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء کاملین کا مقام غلبہ عبودیت رضا کا ہوتا ہے اسلئے کسی شے میں وہ تصرف نہیں کرتے اسوجہ سے اُن کی کرامتیں نہیں معلوم ہوئیں اور بعضوں کو قوت تصرف ہی

عنایت نہیں ہوتی تسلیم و تفویض ہی انکی کرامت ہوتی ہوا اس سے معلوم ہوا کہ ولایت کیلئے کرامت کا وجود یا غور ضروری نہیں اور جاننا چاہئے کہ بعض اولیاء اللہ سے بعد انتقال کے بھی تصرفات و خوارق ہمزہ دہتے ہیں اور یہ امر معنی حد تو اتنا تک پہنچ گیا ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ کرامت کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ اسباب طبعیہ سے وہ اثر پیدا نہ ہوا ہوا خواہ وہ اسباب جلی ہوں یا خفی۔ اس مقام پر لوگوں کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں بعض تو مطلق عجیب امور کو کرامت سمجھتے ہیں اور عامل کو معتقد کمال بخالتے ہیں آج کل اس قسم کے بہت قصے واقع ہوئے ہیں بسمیریم۔ فریمین۔ عاشرات ہمزاد کا عمل۔ عملیات و نقوش۔ طلسمات۔ و سبغات۔ تاثرات عجیبہ۔ ادویات۔ سحر چشم بندی وغیرہ کہ ان میں بعض کے آثار تو محض خیالی ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسباب طبعیہ خفیہ سے مربوط ہیں کرامت ان سب خرافات سے منزہ ہے اور بعض کرامات کو بھی قوت طبعیہ پر محمول کر کے سب کو ایک لکڑی ہانکتے ہیں صاحب بصیرت طالب حق کو قرآن قویہ سے نظر انصاف فرق معلوم ہو جاتا ہے کہ اس فعل میں قوی طبعیہ کو دخل یا محض قوت حدسیہ ہے یا کسی قوت کو بھی دخل نہیں محض کا ن عن الغیب ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ جس فعل کا ظاہری قوی سے کرنا ممنوع ہے جیسے کسی بیگناہ کو قتل کرنا یا کسی کے قلب پر زور ڈالکر اس سے کچھ روپیہ لے لینا۔ یا کسی کا راز پنہانی معلوم کرنا یا قصد انا محرم کی طرف التفات کرنا بعض لوگ مطلقاً فرق عادت کو شعبہ ولایت کا سمجھ کر ان سب تصرفات کو حلال اور داخل کرامت سمجھتے ہیں۔

اور جاننا چاہئے کہ دلی سوا جانا کوئی امر ناجائز صادر ہو جانا بشرطیکہ اس پر اصرار نہ ہو اور تنبیہ کے وقت تو یہ کہنے یا کسی اختلافی مسئلہ میں غلطی کو اختیار کرنا ولایت کرامت میں قانع نہیں۔ یہ کل دس مسئلے اس باب کے متعلق ہیں۔

۵۲۲ باونواں غریبہ و تحقیق طریق عشق

سوال کہ بھی کبھی یہ شبہ تامل ہے کہ تعلیم الدین میں ترتیب لوگ اہل طریق کے نزدیک یہ تحریر فرمائی ہے۔ اول ارادہ قلبی۔ پھر تنویر شمع کامل۔ پھر شمع کامل ریاضت اجمالی یا تفصیلی کرے یا اول القاب نسبت کرے پھر بعد کرائی الخ مگر اس سے چند سطر قبل یہ تحریر فرمایا ہے کہ کسی بزرگ کی توجہ و ہمت سے اول نسبت حاصل ہو جاتی ہے اور یہ قرب طرق جو اس زمانہ میں اکثر معمول مشائخ یہی ہوا اور یہ طریق عشق سے ملقب الخ کئی مرتبہ خطرات سے گھبرا کر بھٹکواں شبہ نے پریشان کیا کہ جب اہل اللہ کی توجہ و ہمت کو بھی اس میں دخل ہو اور غالباً ہماری بزرگوں کا

یہی مسلک ہے تو ایسی توجہ و ہمت کی ضرورت نہ ہوتی کہ چاہئے جس سے قلب میں نسبت و تعلق مع اللہ کا اتفاق
اور اس تعلق مع اللہ سے حضور قلب حاصل ہو طاعت و نماز و ذکر میں لیکن میں نے اپنے پہلے عمل کیا اور وہ اب
عمل کر کے جرات ہے کیونکہ بعض کو طبیب حاذق و شفیق کی تجویز میں ذل و رنج سے کایا حق ہو ہی سمجھ کر شب کو
دفع کر دیا لیکن اگر اسکے سوا اور طرح بھی اس مشبہ کو دفع فرمایا جائے تو عین عنایت ہو۔ لیکن طبع قلبی،

(جواب) اول تو ہر زمانہ کی تحقیقات جدا ہوتی ہیں پھر ان میں اضافہ ہوتا رہتا ہوتا ہے بعض دفعہ کلام میں
اجمال ہوتا ہے پھر بعض احکام کلیہ بھی نہیں ہوتے۔ ان سب امور کے احتضار کے بعد سمجھئے کہ حال میں عیش و
کایہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے یہی انجذاب الی اللہ مراد ہے عشق و اداس کا مہیا کرنا یہی
مراد ہے توجہ و ہمت و القاء نسبت اس میں ایک قید اور ہے کہ اس قصد سے مہیا کرنا اگر یہ قصد ہو تو اس مہیا
کر نیکی ہمت نہ کہا جائیگا۔ اور توجہ و ہمت مراد وہ متعارف معنی نہیں کہ مریدوں کو لیکر بیٹھا کرے اور دونوں ایک
دوسرے کی طرف تمام خطرات سے خالی ہو کر متوجہ ہوں اور اسکا اثر وہی انجذاب الی اللہ ہے بقدر اعتدال اور
اس انجذاب کے آثار یعنی حضور قلب یا تعلق یا یکسوئی وغیرہ کے بھی مدارج مختلف ہیں۔ ہر درجہ میں اس القاء
کیلئے ہر درجہ اس کا لازم ہو۔

سوال متعلق مضمون بالا پرچہ سابق میں جو حال طریق عشق کا تحریر فرمایا ہو وہ احقر کی سمجھ میں نہیں آیا
..... صاحب اصولی صاحب سمجھنے کی استعداد کی ان صاحبوں نے بھی ہی غور کیا کہ ہماری سمجھ
میں بھی نہیں آیا لہذا اس کی شرح و توضیح کا امیدوار ہوں۔

جواب توضیح بقدر ضرورت یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے جیسے کثرت ذکر یا وہ اشغال جنہیں
بالخاصہ جمع خواطر و فناء و سادہ و شتعال حرارت کا اثر مہیا جن پر عشق کا طبعاً غلبہ ہو ان کی صحبت اختیار
کرنا یا ایسے مضامین نہ پڑھنا یا نظم کا مطالعہ میں رکھنا اور اسے ساتھ غذا میں تقلیل کرنا جس سے نہ گرائی و کسل ہو اور
نہ ضعف ہو۔ یہ اسباب ہیں انجذاب کے اسی انجذاب کا نام عشق ہے اور اس کے اسباب کا قصد جمع کرنا توجہ و ہمت
کہلاتا ہے اور اس توجہ و ہمت کیساتھ طالب در شیخ دونوں متصف ہو سکتے ہیں یعنی طالب کے اگر جمع کیا کو میں
کہ اس نے توجہ و ہمت کی اور اگر شیخ اس جمع کا طالب کیلئے اہتمام کرتا رہا اور وقتاً فوقتاً طالب کو اس کا امر کرتا
رہا تو کہیں گے کہ شیخ نے ہمت و توجہ کی اور القاء نسبت یہی کہلاتا ہے مگر اسکے ساتھ صرف شیخ ہی متصف ہوتا
جسکا ایک طریق یہ بھی ہے کہ اپنی قوت خیالیہ سے طالب میں کسی اثر کے پیدا ہونے کا قصد کرے اور اگر یہ اسباب علمائے جمع

گئے لیکن قصد اس جمع سے یہ تھا کہ یہ انجذاب پیدا ہو تو اسکو سمجھتے نہ کہیں گے گوا اتفاقاً اس کبھی انجذاب مرتب بھی ہو جائے اور یہ جو کہا ہے کہ مراد وہ متعارف معنی نہیں مطلب یہ ہے کہ ہمیں منحصر نہیں باقی یہ بھی ایک طریق جیسا اوپر ذکر کیا گیا اول اس میں کچھ مفاسد غالباً بھی ہیں اسلئے بعض محققین متبعین سنت کو رک کر دیا ہے اور اس مذکور جمع اسباب کا اثر جو انجذاب الی شہ سے اکثر ہر شخص میں مختلف درجہ میں بقدر استعداد پیدا ہوتا ہے یہ نہیں کہ ہر شخص میں ہوش و شور و اضطراب و التہاب ہی کو رنگ میں پیدا ہو۔ ہاں گا ہے ایسا بھی ہو جاتا ہے ہاں نفس انجذاب سب میں ہوتا ہے خواہ قوی خواہ ضعیف اور یا انجذاب طبعی ہو یا ہوا و اسی قید سے یہ طریق ایک قسم مستقل جو مقابل ہر طریق عمل و سلوک کا ذریعہ مطلق انجذاب کو طریق عمل میں بھی ہوتا ہے اگرچہ وہ عقلی و اعتقادی ہوتا ہے اسی طرح اس انجذاب مذکور کے جو آثار ہیں تعلق و کیسوئی وغیرہ یہ سب انجذاب کیلئے لازم ہیں مگر یہ نہیں کہ ان آثار کا درجہ اس انجذاب کیلئے لازم ہو بلکہ اس میں بھی استعداد کے اختلاف سے اختلاف ہو جاتا ہے یعنی یہ تعلق و کیسوئی کبھی قوی درجہ کی ہوتی ہے کبھی ضعیف درجہ کی کبھی ضعیف درجہ ہوتا ہے تو طالب غیر مضر سمجھتا ہے کہ جب کوہ تعلق و کیسوئی نصیب نہیں ہوئی اور بقاعدہ انتظام اللہ لازم یلزم انتظام اللہ لازم سمجھتا ہے کہ جب کو انجذاب بھی حاصل نہیں ہوا اور اس سے یاس کا غلبہ ہو جاتا ہے جو کہ طریق کیلئے مضر ہے اور اس تحقیق کے استحضار سے حقیقت واضح ہوگی اور یاس سے محفوظ رہے گا۔

ترتیباً غریبہ در تحقیق آمد و آوری دوساوس

سوال حضور کا ارشاد ہے..... کہ خیالات فاسدہ کا آنا مضر نہیں ہے لانا مضر ہے بعض دفعہ ایسی حالت ہو جاتی ہے کہ میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ یہ خود آئی ہیں یا میں لایا ہوں۔ ملتبس حالت ہو جاتی ہے کوئی معیار بتلادیا جائے جس سے ایسی حالتوں میں فرق بین طور پر سمجھ لیا کروں۔

جواب معیار کی حاجت نہیں جب آمد و آوری میں شک ہو اور ادنیٰ درجہ یقینی ہو لایقین لا ینزل بالشک اسکو آمد ہی سمجھنا چاہئے۔

چونواں غریبہ ذرا حکام اقسام استعانت بالخلق

سوال طریق اربعین یعنی چلہ میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فیہ القلوب صفحہ ۵۰ میں تحریر فرماتے ہیں

استغانت و استمداد از ادراج مشلخ طریقت بواسطہ مرشد خود کردہ الہ استغانت و استمداد کے الفاظ مذا
کھٹکے ہیں غیر اللہ سے استغانت و استمداد بطریق جائز کس طرح کرتے ہیں خالی الدہن ہونکی تاویل و توجیہ بالکل
جی کو نہیں لگتی ایسی بات ارشاد ہو جس سے قلب کو تشویش نہ رہے۔

الجواب۔ جو استغانت و استمداد بالخلق باعتبار علم و قدرت مستقل مستمد نہ ہو شک ہو اور جو باعتبار
علم و قدرۃ غیر مستقل ہو مگر وہ علم و قدرت کسی دلیل صحیح سے ثابت نہ ہو معصیت ہو اور جو باعتبار علم و قدرت
غیر مستقل ہو اور وہ علم و قدرۃ کسی دلیل سے ثابت ہو جائز ہے خواہ وہ مستمد نہ ہی ہو یا معیت اور جو استمداد بلا
اعتقاد علم و قدرۃ ہو نہ مستقل نہ غیر مستقل پس اگر طریق استمداد مفید ہو تب بھی جائز ہے جیسے استمداد بالنا
والمار والواقعات التاریخیہ و زہن لغوی۔ یہ کل پانچ قسمیں ہیں پس استمداد از ادراج مشلخ سے صحت کشف الالواح
کیلئے قسم ثالث ہو اور غیر صاحب کشف کیلئے محض ان حضرات کے تصور و تذکرے سے قسم رابع ہو کیونکہ اچھے لوگوں
کے خیال کرنے سے ان کو اتبع کی بہت ہوتی ہے اور طریق مفید بھی ہو اور غیر صاحب کشف کیلئے بدون قصد
تفعیل تذکرہ و تصور قسم خامس ہو۔ ۱۸ از یقین ۳۲۵۔

پچپنواں غریبہ در تحقیق مجاہدہ ثانیہ

حال۔ علاوہ ازیں عرض یہ ہے کہ پچھلی حالت جیسے توجہ الی اللہ زیادہ تھی ان ایام میں تقاضائے
معصیت بہت مغلوب تھا اور ایک گونہ جمعیت اور سکون اور یکسوئی حاصل تھی لیکن اب وہ حالت نہیں رہی
تقاضائے معصیت کا بعض وقت بہت غلبہ ہوتا ہو اور وہ پہلی یکسوئی نہیں رہی۔

مرغ دل را صید جمعیت بدام افتادہ بود دلف بکشادی و باز از دست شد نچیر ما
اور معاصی کے غلبہ کی یہ حالت ہے۔

فغاں از بدہیا کہ در نفس ناست کہ ترسم شود ظن ابلیس است
اس حالت بھی بہت کڑھتا ہو اور جاں گھٹتی جاتی ہو خدا کیلئے دعاؤ استقامت علی صراط استقیم فراموش
ورنہ یہاں کچھ حال نہیں رہے چہ بر خیزد از دست و تدبیر ما۔

تحقیق۔ یہ وقت مجاہدہ ثانیہ کا بعد فراغ مجاہدہ اولی کے اور یہی ہے جسکے نہ جاننے سے ایک سال کہ اہل
کوششہ جمعیت کا ہو جاتا ہو اور بعض اوقات مایوس ہو کر زہدیت تعطیل کی آجاتی ہو حالانکہ یہ کمال سلوک کے

لازم ہادیہ ہے حقیقت اسکی یہ کہ ابتدا میں جوش کی زیادتی سے اسوطبعیہ مغلوب ہو جاتے ہیں تو وسط یا انتہا میں جوش کم ہونے سے وہ اسوطبعیہ پھر عود کرتے ہیں کیونکہ ان کا زوال نہیں ہوتا صرف مغلوب ہو گئے تھے اس عود کے وقت پھر مجاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس مجاہدہ میں تعب و کشاکشی کم ہوتی ہے اور سوخ اللہ فی النفس مگر غم تو جدہمت و ضبط کی حاجت ہوتی ہے۔

چھپنواں غریبہ در رفع اشکال متعلق بآیت لقطعنا منہ العین

سوال۔ ایک شبہ قوی میں مبتلا ہوں تفسیر بیان القرآن میں آیہ لقطعنا منہ العین کی تفسیر میں مذکور ہے (مدعی نبوت) یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قطع دین عام ہے ہلاک سے کیا مراد ہے۔ اگر موت ہے تو معتاد ہے یا غیر معتاد در صورت ادل کوئی خصوصیت نہیں در صورت ثانی قتل کو گنجائش ہے کیونکہ مرزا ہیضہ سے مراد ہے۔ اگر کہا جادو کہ آیت مغلوبیت فی الحجۃ کو بھی شامل ہے جیسا کہ تہہ اداء الفتادی سے ظاہر ہے تو کلام ذرا کم و زائد معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر فرق صادق ہو نیکاً قابل ہے۔ اور سورہ احقاف کی آیت اور یقولون افتراء الہ کی تفسیر سے ظاہر ہے کہ عقاب آسمانی مراد ہے اور جملہ اگر اتنے روز تک عقاب نازل نہ ہوئیے لزوم پشیمہ ہوا لہذا اسی پر دل ہے۔ اُمید قوی ہے کوئی تسکین ارشاد ہو۔

الجواب۔ عبارت تفسیر کی ناتمام نقل کی گئی پوری عبارت یہ ہے۔ یہ کہنا یہ ہوا ہانت سے نفس یا حجتہ یعنی چھوٹا مدعی نبوت ہو یا بالحق نہیں ہوتا بلکہ یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے پس مطلقاً کہا کہوا فذہبن و قطع دین سے تشبیہاً تعبیر فرما دیا گیا کہانی الخازن فکان کمین قطع دینہ۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ قطع دین بنفسہ عام نہیں بلکہ خاص ہے ہانت کیساتھ پھر ہانت خواہ عام ہو اور اس کے واسطے خواہ قطع دین کا عموم لازم آجادی اور ہلاک سے مراد ہلاک غیر معتاد ہے اور مرزا کے ہیضہ میں مرثیہ مسخوت گنجائش ہوتی جیب بالتعین ہلاک غیر معتاد ہے کو لازم دعویٰ کاذب کا کہا جاتا ہے اب تو لازم اعدال امر ہے بطور مانعہ الخلو یا ہلاک یا مغلوبیت فی الحجۃ اور اصل لازم یہی ہے اور حجتہ سے مراد معجزہ ہے یعنی مدعی کا کذب سے معجزہ صادر نہیں ہوتا کہ صرحاً اور عدم صدور معجزہ عن القادری ظاہر ہے۔ یہ تو حل ہے عبارت تفسیر کا جسکے صحیح نہ سمجھنے سے سوال پیدا ہوا۔ اب ایک مستقل فائدہ عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ حکم قطع دین کا احتمال تحقیق نبوت تک ہو کہ اس کے مرتب نے نہ تو خلق کو اختیاب ہوتا اور جب یہ احتمال قطع ہو جادو جیسا

اب ایک بنی سوید بالچ کی نص سوانق طلع بنوت ثابت ہو چکا اب قطع و قین کا نہونا مضر اور موجب آفتاباں
ہو سکتا پس قطع و قین بھی لازم نہیں اور تہمتہ کی عبارت پیش کیجاوے تو اسکے متعلق عرض کیا جاسکتا ہے۔

شتا و نواں غریبہ در استفادہ از اموات تحقیق سلبیت

سوال حضرت کی تالیفات میں کہیں دیکھا ہے کہ صاحبِ بربت کے فرار پر جانے سے اتنا فائدہ ہوتا ہے
کہ نسبت میں قوت اور ترقی باطنی ہوتی ہے نسبت میں قوت اور ترقی ہونے سے کیا مطلب بحالت حیات
تو اہل بشر سے یہ نفع ہوتا ہے کہ وہ اپنی قوت علیہ علیہ حالیہ سے طالب کو مستفیض کرتے ہیں۔ اس سے یہ فائدہ
ہوتا ہے کہ اعمال ظاہری باطنی میں طالب کی قوت و ترقی اور اعمال حسنہ کی توفیق ہو جاتی ہے اور اخلاق
ظاہری باطنی سب درست ہو جاتے ہیں اور میرے خیال ناقص میں بعد مات کو استفادہ روحانی اس
طور سے ہو نہیں سکتا کیونکہ وہ مثل زندہ بزرگ کے اپنے اعمال ظاہرہ باطنہ سے استفادہ ہو نچلنے سے معذور
ہوتے ہیں پھر یہ روحانی استفادہ کس نوع کا حضرات اہل شکر کرتے ہیں اور اسکا احساس صاحبِ بربت
کو جبکہ صاحبِ کشف بھی نہ کس نوع کا ہوتا ہے ؟

الجواب ۱۔ اعمال ہو جو احوال حاصل ہوتے ہیں جیسے محبت خشیت وغیرہ یا کبھی غیر راسخ ہوتے ہیں کبھی
راسخ اور راسخ ہونے کی اسباب مختلف ہوتے ہیں کبھی تعلیم کبھی دعا کبھی صحبت کو صاحبِ صحبت کا قصہ بھی
نہو جیسے آگ کی مصائب پانی گرم ہو جاتا ہے اور یہ صحبت جیسا چار کی نافع ہوتی ہے اسی طرح اموات کی
بھی جبکہ دونوں کی روح میں مناسبت ہو جو کہ شرط فیض ہے پس جبکہ صاحبِ بربت صاحبِ بربت ہوا وہ
ذات بھی صاحبِ بربت ہوا اور دونوں کی نسبت میں مناسب ہو اس سے زائد کے احوال حاصل میں سوخ و استحکام
ہو جائے اسی کو ترقی و قوت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت کا سوخ و حدانی ہونیکے سبب جہان سے مدد بھی ہو جاتا
سوال۔ اور اہل شکر سے استفادہ حاصل کرنے کا بطور صوفیہ کیا طریقہ ہے اور ان کے فرار پر حسن الفان
سے اگر جانا ہو گیا تو کیا کرنا چاہئے تاکہ ان کے فیضان روحانی سے طالب کسبِ تفیض ہو۔

الجواب۔ اول کچھ پڑھ کر بخشنے پھر آنکھیں بند کر کے تصور کرے کہ میری روح اس بزرگ کی روح سے متصل
ہو گئی ہے اور اس سے احوال خاصہ منتقل ہو کر پہونچ رہے ہیں۔

سوال۔ اور دوسری تحقیق یہ ہے کہ جو صوفیہ تصرفات وغیرہ کی مشق رکھتے ہیں وہ دوسرے صاحبِ بربت

کی نسبت کو کیونکر سلب کر لیتے ہیں۔

الجواب نسبت کو کوئی سلب نہیں کر سکتا وہ تو تعلق مع اللہ کا نام ہے ہاں کیفیات نفسانیہ کو ضعیف کر دیتا ہے جس سے ایک قسم کی عبادت ہو جاتی ہے بعض اوقات اسکا اثر ارادہ پر واقع ہو کر اعمال پر پونچتا ہے یعنی اعمال میں سستی ہونے لگتی ہے لیکن اختیار سلب نہیں ہوتا اپنی قصد سے اسکی مقادمت کر سکتا ہے۔

سوال - اور اس سے ان کو کیا فائدہ ہوتا ہے۔

الجواب اکثر تو کچھ بھی نہیں بلکہ یہ عصیت ہوتی ہے ہاں اچاناً کسی کیفیت کے مفطر ہونے سے بعض اوقات میں غل ہونے لگتا ہے ایسے وقت میں اسکو ضعیف کرنے میں مصلحت ہوتی ہے۔

سوال اور بغیر مشاقی تصرفات صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں۔

الجواب نہیں۔ البتہ بعض لوگ فطرۃ صلیحہ للتصرف ہوتے ہیں گو صاحب نسبت بھی نہیں۔

سوال - بر جواب بالا یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ اصل نسبت جو عبارت تعلق مع اللہ سے ہے سلب کرنے سے

سلب نہیں ہوتی ہے صرف کیفیات نفسانیہ ضعیف اور مضحمل ہو جاتی ہیں لیکن یہ نہ معلوم ہوا کہ اس کے ضعیف کرنے کا کیا طریق اہل طریق کے یہاں ہے اور اگر کوئی مشاق ایسا عمل کرے تو اسکے روک دینے کی بھی کوئی تدبیر ہے کہ اس کا اثر اپنے اوپر نہ آنے دے تاکہ اسکے بجا تصرف سے بچ جاوے اس سے بھی مطلع فرمائے۔ اور اہل طریق نے

جو طرق تصرفات کو کتب فن میں لکھ دی ہیں اسکی تحصیل صرف مشاقی پر موقوف ہے یا کچھ شرائط خاصہ کے ہیں

اس سوال کے جواب میں کہ بغیر مشاقی صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں تحریر فرمایا کہ نہیں البتہ

بعض لوگ صلیحہ للتصرف فطرۃ ہوتے ہیں گو صاحب نسبت نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تصرف

ہونیکے لئے صاحب نسبت ہونا ضروری نہیں ہے صرف تصرفات کی مشاقی کو لینے سے صاحب تصرف ہو جاتا ہے

لیکن حضرت حاجی صاحب صیبا القلوب صفحہ ۴۴ میں جہاں بعض طرق تصرفات مندرج ہیں تحریر فرمایا

ہیں اما میں تصرفات عجیبہ وغریبہ بدون حصول نسبت فنا و بقا درست نمی دہد و این معاملات از

متوسطان سلوک اکثر واقع می شود البتہ بہر کیف میری سمجھ ناقص میں آہیں اور اس تحقیق میں فرق معلوم

ہوا اسکے مکرر عرض پر تشفی فرمائی جاوے۔

جواب اہل طریق اسکا ہمت کا صرف کرنے سے دوسرے کی بھی اگر ہمت قوی ہو تو اس سے روک

سکتا ہے اہل صرف مشاقی سے اور حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے معنی یہ ہیں کہ یہ تصرفات عجیبہ

و غریبہ بقید نافع فی الدین ہونے کو موقوف ہیں حصول نسبت بقا و فناء پر یعنی مشاق فی یاقوتہ فطر یہ کیساتھ یہ بھی شرط ہے اور یہ قید گو مذکور نہیں مگر بدلیل مشاہدہ نیز قواعد سے یہ حکم اسکے ساتھ مقید ہے کیونکہ سالک کا اصل موضوع یہی نفع فی الدین ہے تو سلوک کی کتاب میں یہی مراد ہوگا اور بدون اس نسبت نافع فی الدین نہ ہوں گے کیونکہ جو صفا تصرف النوار سے خالی ہوگا اس سے تعدیہ نور کا کیسے ہوگا اور یا مراد بعض تصرفات عجیبہ غریبہ سے خاص نہ ہی ہوں گے جو سلوک کے متعلق ہیں جیسے تو بہ بخشی وغیرہ اور عجیب و غریب کہتا اس کا قرینہ ہو سکتا ہے ورنہ سلب مرض وغیرہ تو اہل باطل بھی کر لیتے ہیں ایسے معمولی تصرف کو عجیب و غریب کیوں فرماتے۔ حاصل دونوں توجیہ کا متقارب ہو۔

اخصا و لو ان غریبه در دفع شبهه یا مکمل شدن سلسله چشتیه بنا بر عدم
حسن بصری با علی بنی الثعنه

سوال۔ رفع خلیجان و اطمینان قلب کے لئے عرض ہو کہ حضرت امام حسن بصری رضی اللہ عنہ کی حضرت مولانا علی کرم اللہ وجہہ سے لقا ثابت ہو یا نہیں غالباً امام ترمذی اسکے قائل ہیں کہ لقا ثابت نہیں اور اسمار حال کی کتابیں بھی شاد ہیں اسی حالت میں حضرت چشت علیہم الرضواں کا سلسلہ نامکمل ہو جاتا ہو بحث مباحہ و حجت و مکرار مرکز نہیں ہو صرف اپنی تحقیق کیلئے یہ عرض ہو کہ اگر حضور کو فرصت نہ ہو تو ایسی کتابوں کا حوالہ عطا فرمائیے کہ میں ان سے دیکھ سکوں اور تحقیق کر لوں۔

الجواب - فی تہذیب التہذیب ترجمہ الحسن البصری - قال ابن سعد ولد لسنتين بغييا من خلافة عمر بن الخطاب وكان فصيحا راى عليهما وفيه روى عن ابي بكر عبد بن عباد وعمر بن الخطاب ولم يذكرهم عن ثوبان وعمار بن ياسر وابي هريرة وعثمان ابن ابي العاص ومقل بن سنان ولم يسمع منهم عن عثمان وعلي بن ابي طالب نفيهم عن بلاد اسطوخودوس اس كيسانهم فيهم لم يذكر في اليعاقبة عن قتادة وان الله ما حدثنا الحسن عن بدرى مشافهت اس لعمري حفظ سماع عن علي بن ابي طالب في تہذیب التہذیب احتمال ہو کہ قتادہ نے کسی بربری کی روایت ان سے کہ سنی ہو و فیہ سئل ابو ذر عن رجل سمع الحسن احدا من البدریین قال راہم روية راى عثمان وعليما قبل هل سمع منها حديثا قال لا راى بالمدینة وخرج علی الی الکوفة والبصرة ولم یبق الحسن بعد غزاه

وقال الحسن رایت الزبیر یباع علیا وقال علی بن المدینی لم یر علیا الا ان کان بالمدينة وھو غلام
اس سیرویت کا اثبات و سلع کی نفی ہوتی ہو وہیہ حدیث احمد بن زید عن ایوب قال ما حدثننا الحسن
عن احد من اهل بدر مشافھة اس سیربعی نفی سلع کی ہوتی ہو۔ و فی حاشیہ من تھذیب لکمال
عن یونس بن عبید سالت الحسن قلت یا ابا سعید انک تقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
وانک لم تدرك قال یا ابن اخی لقد سالتنی عن شیء ما سالتنی عند احد قبلك ولولا منوالک
منی ما اخبرتك ان فی زمان کما تری (وکان فی عمل الحاج) کل شیء سمعتنی اقول قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فہو عن علی بن ابی طالب غیر انی فی زمان لا استطیع ان اذکر علیا
اس سیرویہ ہر روایت بلا واسطہ مفہوم ہوتی ہو گوا حوالہ بواسطہ کا بھی ہو مگر اس واسطہ کے ذکر نہ کر نیکی کوئی نہیں
اسلئے ظاہر احتمال اول ہوا اس غدر پر نظر کرتے ہوئے بقولہ ما حدثننا الحسن عن بدری مشافھتہ سے
نفی سلع پر استدلال نہ ہو گا اور اسی طرح خلافت علی رضی اللہ عنہ کے ابتداء تک مدینہ میں رہنا عدم سلع کو مستبعد کرتا
ہے کیونکہ آخر خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں لا دلت ہو نیسا اس وقت تک وہ بالغ یا قریب بہ بلوغ ہوتے ہیں در غلام صما
نہیں ہو صغیر کیساتھ تو کبیر ہو کر حدیث کا نہ سننا از بس متبع ہو خصوص جبکہ مثبت مقدم ہوتا ہونا ہی پر
و فی منہاج السنۃ الجلد الثالث و فیہا ان الحسن صحب علیا و هذا باطل باتفاق اهل المعرفۃ
فانھم متفقون علی ان الحسن لم یجمع بعلی و انما اخذ عن اصحاب علی اخذ عن الاحناف عن قیس بن قیس
بن عباد و غیرہما عن علی و ہذا رواہ اهل الصیحاہ اس سیرویت و اجتماع کی نفی ہوتی ہے اور مراد اس
صحبت طویلہ و اجتماع مدیر بقرینہ ادیر کی روایت کے خلاصہ یہ ہوا کہ رویت تو بالاتفاق ثابت اور صحبت طویلہ بالاتفاق
منفی اور روایت باسماع مختلف فیہ مگر راجح اس کا اثبات ہے پس اگر فیض باطنی کیلئے صحبت و اجتماع قصیر سمی کافی
ہو تب تو کچھ اشکال ہی نہیں اور اگر طول شرط ہو تو فیض بواسطہ ممکن ہے تو فیض بلا واسطہ کے عدم سیر مطلق
فیض کا انتفاء کیسے لازم آیا پس سلسلہ کا نامکمل ہونا کہاں ثابت ہوا۔ ۲۰ صفر سنہ ۱۲۷۵ھ۔

انسکھواں غریب دلا بتدار وقت تجد از بعد عشا

سوال۔ جناب محمد علی صاحب ممتد بحث بولنے اپنے ہمیشہ زاد و امام الدین صاحب کے یہ کہا کہ صرف آخر
شب میں تجد کا پڑھنا قرآن احادیث سیر ثابت اول شب میں بوقت عشا جو تم پڑھتے ہو وہ بدعت غیر ضروری

چھوڑ دو یہ سنکر انھوں نے اقل شب میں نوافل تہجد کا پڑھنا موقوف کر دیا۔ علاوہ صاحبِ صوف کے دوسرے لوگ بھی اکثر نوافل اول شب کے مانع و معترض و متعجب و طعن کنان میں ہیں لہذا درست بات یہ کہ مال دینا رض ہوں کہ حکم فقہ یا حدیث متعلقہ کی نقل و مرست ہو اور نوافل اول شب کا پڑھنا سنوں یا سحر یا سحر ہونا بوجہ صحت و صراحت مرقوم ہو تو تا بقید حیات غرق بحر احسان عالی رہو لگا اور ان سب کو مطمئن و ساکت کر دو لگا اور حیل پر یہاں یوں کو بھی بغرض عمل آگاہ کر دو لگا۔

الجواب فی الدر المختار و صلوٰۃ اللیل الموقلما و وجعلہ اثلاً ثانیاً فالأوسط افضل والنصافاً فالآخر افضل۔ فی رد المحتار و ردی الطیار فی مرفوعاً لاجلہ من صلوٰۃ یلیل و لوحبشاة و مکان بعد صلوٰۃ العشاء و فہم من اللیل و هذا یغید ان هذه السنۃ تحصل بالتفعل بعد صلوٰۃ العشاء قبل التوم اھ ص ۱۵۱ اوسط و اخیر کے فضل معنی میں بھی اول شب میں جواز مفہوم ہوا اور طبرانی کی روایت میں اسکی صاف تصدیق ہے۔ شامی نے ہمیں مبسوط تقریر کی ہے۔ بہر حال یہ قول بے سند تو نہیں اگر کسی کو فضل کی ہمت نہ ہو محض ترک سے جائز ہی پر عمل کر لینا احسن ہے۔ النور ص ۱۵۵۔

سائل کھواں غریبہ در تحقیق تجلی ذاتی یا صفائی حق بر عرش یا ہرکان

سوال۔ چند آدمیوں کے درمیان ایک معاملہ میں جھگڑا ہو رہا ہے۔ ایک فریق کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ کسی مقام پر جلوہ فرما نہیں ہے وہ ہر جگہ موجود ہے اب رہا یہ کہ کیسا اور کس طرح پر یہ ہماری فہم و ادراک سے باہر ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ حق تعالیٰ عرش معلیٰ پر ہی جیسا کہ جا بجا قرآن میں ثابت ہوتا ہے ایک جگہ فرمایا ہے کہ مرنے پر ہم کو اپنے پاس بلا لیتے ہیں دوسرے کی حالت میں بھی مگر ایک میعاد مقررہ تک سونے والوں کی رگوں کو دھو کر دیا کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کہیں پر جلوہ فرما ہے معراج میں رسول پاک عرش معلیٰ تک پہنچاؤ گئے اور بوقت قریب حق تعالیٰ کے پہنچے تو آواز آئی تھی کہ تشر و اس وقت رب آپ کا صلوٰۃ میں مشغول ہے پھر رویت میں باتیں بھی ہوئیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش معلیٰ پر جلوہ فرما ہے۔ جبریل علیہ السلام وحی لاتے تھے اس سے بھی ثابت ہے کہ وہ عرش معلیٰ پر جلوہ فرما ہے اور تمام عالم کا انتظام وہیں سے کیا کرتا ہے جنتیوں کو پروردگار آتی ہو گا نہ کہ ادھر دراجیکہ جنت کے ایک مقام پر کہا جائیگا کہ ادھر کو سرائی تھا و جب وہ اوپر سرٹھائیں گے ان میں سے بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہی یعنی عرش معلیٰ پر اب رہی یہ بات کہ خدا حاضر و ناظر ہے تو ہمیں کچھ

شک نہیں مگر حاضر و ناظر سے یہ مطلب ہے کہ وہ سب یکہ رہا ہو اور سب سن رہا ہے جس طرح کوئی پاس کا بیٹھا ہوا آدمی دیکھتا اور سنتا ہو بلکہ اللہ تعالیٰ دلوں کے بھینٹ نکستے واقف ہے جو اصناف و اہل فرما دیجے تاکہ بے علم کی بھی سمجھ میں آجائے۔
الجواب مسئلہ نازک ہے عقل متوسطہ اس کی تحقیق سے عاجز ہیں اسلئے ہمیں بحث بھی جائز نہیں خصوصاً حرمہ تو بالکل ہی کافی نہیں خصوصاً جبکہ علوم متداولہ میں نتیجہ کا بھی اتفاق نہ ہوا ہو جواب تو اتنا ہی مصلحت تھا مگر آپ کے شوق و فہم کا تقاضا باعث ہوا کہ کچھ مختصر اور سلیس لکھ ہی دوں۔ دونوں فریق کے مقولے مبہم اور محتاج تفسیر میں مغربی اول کی اگر یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ مثل ہوا کر پھیلا ہوا ہے اور ہمارا ہوا ہے تو غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکانی محدود و سکر مکانیات سے صرف یہ امتیاز ہوگا کہ اوروں کا مکان محدود ہے اور اللہ تعالیٰ کا مکان غیر محدود و سکر مکانی ہونا چونکہ احتیاج الی المكان کو مستلزم ہے اور احتیاج ہی حق تعالیٰ منزہ ہے اسلئے مکان ہی بھی منزہ ہے بلکہ غور کیا جائے تو ہمیں دو سکر مکانیات بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوتی ہیں کہ اول تو ایک ایک مکان کے محتاج ہونے اور ہر مکان کا لغو و باطلہ اگر یہ مطلب ہے کہ اسکی تجلی جیسی کہ اسکی ذات منزہ کے شان کو زیر یا ہر عرش کے ساتھ خاص نہیں جیسے عرش پر ہر اسی طرح غیر عرش پر ہر سو یہ مسئلہ کسی نقل قطعی الدلالہ یا کسی دلیل عقلی کے خلاف نہیں بعض صوفیہ اس طرف گویں اسلئے اسکے قائل ہونے کی گنجائش ہے بعض آیات و احادیث کو ظاہری الفاظ بھی اس پر چسپاں ہیں مثلاً و هو معکم انما کنتم اور تیزی کی حد ہے و دلایقہ حبلا الی الارض السفلی لہبط علی اللہ و مثلہما اور اگر ان میں تاویل کیجاوے تو تاویل و تاویل کی جانب بھی ہو سکتی ہے مثلاً عرش کا تجلی عام کے ساتھ کسی خاص تجلی ہی بھی مشرف ہونا ذخوہ لیکن جو شخص اس کا قائل ہو بوجہ قطعی نہ ہونیکے دوسرے احتمال رکھنا بھی اسی طرح واجب ہے۔ اسی طرح مغربی ثانی کی اگر یہ مراد ہے کہ عرش حق تعالیٰ کیلئے مکان اور خیر ہے تو مکانیت کا انتفاء ابھی معلوم ہو چکا ہے بلکہ ایک حتی کر مکانیت نہ کہ وہ سابقہ سے بھی اس میں زیادہ نقص لازم آتا ہے کیونکہ اوپر تو مکان غیر محدود کا حکم کیا گیا تھا جو فی الجملہ عظمت کا منظر اور یہاں تو عرش ہی بھی اس کا محاط ہونا لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ اس کی کچھ خصوصیت عرش ہی ہے جو ادراک و فہم سے عالی ہے تو ظاہر خصوص کی موافق ہے جیسے کہ سوال میں اسی نصوص کی طرف اشارہ بھی ہے اور یہ سب خلاصہ ہے اقوال منقولہ کا۔ باقی اسلم ہی ہے کہ ہمیں گفتگو نہ کیجاوے اور حقیقت کو خدا تعالیٰ کے سپرد کیا جائے فی التفسیر المنظری تحت قوله ثم استوفوا الی السماء والصوفیۃ العلیۃ کما اثبتوا معیۃ رکیف لہما الی قولہ کذلک اثبتوا تجلیا خاصا رھا نیا علی العرش وغیرہ تحت قولہ تعالیٰ

مع الصابرين بل معية غير متكيفة يقض على العارفين ولا يدرك كنه الخ وفي تحت قول
تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله تعالى والقاسي عن البحث فيه ومن
مسلك السلفاء ۱۱ رجب ۱۳۳۸ھ

۶۱۔ استھواں غریبہ در تحقیق حکم عمل تسخیر

سوال۔ بیوہ عورت کو کوئی عمل پڑھ کر نکاح کی خواہش کرنا جائز ہی یا نہیں کوئی عمل قرآن میں پڑھ کر بیوہ عورت
کو کھانا واسطے نکاح کے جائز ہے یا نہیں۔

جواب۔ عمل باعتبار اثر کے دو قسم کے ہیں ایک قسم یہ کہ جس پر عمل کیا جائے وہ مسخر اور مغلوب المحبت و مغلوب
العقل ہو جائے ایسا عمل اس مقصود کیلئے جائز نہیں جو شرعاً واجب ہو جیسے نکاح کرنا کسی عین مرد سے
کہ شرعاً واجب نہیں اس کیلئے ایسا عمل جائز نہیں۔ دوسری قسم یہ کہ صرف معمول کو اس مقصود کی طرف
توجہ بلا مغلوبیت ہو یا تو بجمہ بصیرت کی سانچہ اپنے لئے مصلحت تجویز کرے ایسا عمل اس مقصود کیلئے جائز ہے
اس حکم میں قرآن وغیر قرآن مشترک ہیں۔ ۳۰ شعبان ۱۳۳۸ھ

۶۲۔ استھواں غریبہ در حکم عمل سمرنیم

سوال۔ علم سمرنیم کا واسطے محض نفع رسانی مخلوق خدا کی مثل بیاہ وغیرہ کو اس کے ذریعہ علاج
کرنا یا خواص بوٹیوں وغیرہ کو دریافت کرنا یا کسی کی بری عادتوں کو چھوڑنا وغیرہ کیلئے جائز ہی یا نہیں۔
الجواب۔ جو خواص آپ نے سمرنیم میں لکھے ہیں بعض تو ان میں خلاف واقع ہیں جیسے خواص بوٹیوں کے
دریافت کرنا اس کا سمرنیم سے کچھ تعلق نہیں اور کسی معمول کے ذریعہ سے جو مخفیات میں سے کچھ معلوم ہو جاتا
ہے اور اسی سے یہ دھوکا ہوا ہو سو وہ بالکل عامل یا کسی حاضر مجلس کے خیال کا تصرف ہوتا ہو معمول کے
متخیلہ میں خواہ وہ خیال صحیح ہو یا غلط ہو چنانچہ جب چاہے امتحان کر لیا جائے کہ ایک واقعہ ایک عامل کے زور
ایک خاص طور پر بیان کر دیا جائے اور وہی واقعہ دوسرے عامل کے زور پر دوسرے طور پر بیان کیا جائے پھر
دونوں عامل جدا جدا مجلس میں مختلف معمولوں پر مختلف حاضرین کی مجلس میں کہ وہ معمول اور حاضرین سب
مضمون بامیسئل اور ستاسی دین حکمت میں بھی دیکھ لیا جائے۔

خالی الذہن ہوں۔ اس عمل کو استعمال کریں تو یقیناً دونوں محمول جدا جدا جواب دیں گے اور ظاہر ہے کہ نقیضین کا اجتماع محال ہے لا محالہ ایک کا جواب خلاف واقع ہو گا پس ثابت ہوا کہ اس عمل کے ذریعہ سے واقعیات کا انکشاف نہیں ہوتا۔ البتہ بعض خواص کثیرا سپر مرتب ہو سکتے ہیں جیسے سلب مرض اور صلاح خیالات مگر ان صلاح سے بڑھ کر اسمیں دوسرے مفاسد میں گو وہ لازم عقلی نہیں مگر لازم علوی ہیں جن کا بیان زبانی ہو سکتا ہے اور تجربہ کار مشاہدہ کرتے ہیں اسلئے حسب ارشاد قل فیہا شمر کثیر و منافع للناس و انہما الکبر من نفعہما لیس کو منع کیا جاوے گا گو وہ نئی فتح بغیرہ کی سبب ہوگی جیسے فقہار نے کیمیا کو اسی بنا پر حرام کہا ہے اسی قسم کے کئی فن ہیں سب کا یہی حکم ہے اور وہ پانچ فن ہیں کیمیا، لیمیا، ہیمنیا، سیمیا، ریمیا۔ ان سب کی شرح میری رسالہ ماہ دروس میں ہے ان کا مجموعہ ہے کلن س ۵ رمضان ۱۳۴۱ھ

تمہیٹھواں غریب درجہ و قد

سوال۔ عرض یہ ہے کہ جبکہ کل مورادہ اللہ تعالیٰ سے ہیں پھر انسان کی عدم مجبوریت کی کیا وجہ۔
 اجواب۔ جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں ان کے صدور کی وقت اختیار معنی ان شارفعل وان شارلم یفعل کا وجود تو وجدانا و فطرۃ ایسا ہی بلکہ محسوس و مشاہدہ کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اسکے علم کا نکل اور دفع کرنا چاہے تو اسپر قادر نہیں اسلئے اس کا تو انکار ہو نہیں سکتا اور یہی اختیار علت قریبہ صدور افعال اختیاریہ کی اور اسمیں بھی کوئی شک نہیں کہ اس اختیار کی صفت بھی اور اس صفت کا فعل کے ساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق میں حق تعالیٰ کے اس طرح سے کہ تخلیق حق کے بعد ان کا عدم وقوع قدرت عبتہ خارج ہے اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہو گیا اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہو گیا اور جس نے دونوں پر نظر کی وہ کہہ کر کہ لا جبرای محضاً ولا قدرای محضاً و لکن الامر بین بین سنی ہو گیا۔ و هذا لعلہ کاف شاف انشاء اللہ تعالیٰ و هذا معنی ما قالوا ان العبد مختار فی الفعل مجبور فی الاختیار ولا یجوز الخوض فی المسئلة بالقر

من هذا البین نر علیا من العقول المتوسطة واللہ اعلم ۶ ذیقعدہ ۱۳۴۱ھ

چوتھواں غریب درجہ و قد تمہیٹھواں غریب درجہ و قد

سوال۔ بعض افاض مثل کثرت احتلام و کثرت سحج و ریش قوی و ماغیہ بالکل مضحک کردہ از آختاب

چند بار دعا کا نیند مگر افسوس کہ از شامت اعمال میں اثر دے گا ہویدا نگشتہ الحال کہ ہمیں حدیث در بیاض خود
 عبد الواحد سیستانی کہ یکے از اجلہ علماء راین یا ربو ذیہ سے مایوس گشتہ ام۔ الحدیث القدسی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا قی علی الناس زمان یدعون فیہ المؤمنین لمعاذۃ فیقول
 تعالیٰ ادع لخاصۃ نفسك استجبک فاما العامة فلی علیہم سخط رواہ ابو نعیم نقحی یا این حدیث صحیح است
 الجواب از سیاق عبارت سائل مفہوم می شود کہ عدم استجابہ دعا را در حق خود علامت سخط حق پنداشتن است
 و از ہمیں جا مایوس شدہ پس اگر حدیث ثابت باشد کہ بر تحقیق سند موقوف است (ولمّا انقضى بها) است
 کہ در حدیث دلیل نیست بر انحصار علت عدم استجابہ در سخط حق نظیرش این است کہ گفتہ شود فاما
 صلواتک ففاسدۃ لاجل کلمت فیہا بکلام الناس ظاہر است کہ مفسدات صلوة دیگر آموزیر ہستند
 ہمیں سان در موانع استجابہ نیز تعدد است منجملہ آنہا سخط حق است منجملہ نہا خلاف حکمت بودن استجابہ
 چنانچہ خود سرکار نبوی در باب دعائے خود کہ متعلق اتفاق است بود ارشاد فرمودند فمنعینہا اکنون جواب
 تبرعاً بمعنی حدیث تنبیہ می کنم چرا کہ احتمال بود کہ کسی از حدیث مانعت دعا برای عامہ فہمہ پس ظاہر است کہ
 مدلول لفظ محض عدم استجابہ است چنانکہ مقابلہ جملہ فاما العامة الخ بقول استجب قرینہ است بر آن اگر کسی
 این نہی را ذوقاً ادراک نماید پس بعد تسلیم جواب آنست کہ مراد دعائے خاص رفع عقوبات دنیویہ است از ایشان
 یا قضاء حاجات دنیویہ ایشان کہ از اعمین اعمال مسخطہ ساختہ باشند کہ این چنین دعا تسبب است معاصی را
 یا بعنوان دیگر آن حاجات منشا معاصی است یا آن عقوبات ناشی است از ان معاصی کہ دعائے صلح دین
 ایشان کہ عیب طلب شرعی است بدلیل وجوب یا استجماع ائمہ بالمعروف و نہی عن المنکر فمائل حق اقبال ۱۷ راجع الدلائل

پنیںستھواں غریبہ استدلال بر حرمت مصاہرت بہت

سوال۔ کیا حنفیہ کے پاس حرمت مصاہرت بالزنا کے مسئلہ میں کوئی دلیل تنبیط کی قرآن مجید سے بھی ہے۔
 الجواب قال تعالیٰ و یا ایہا الذین آمنوا لا یصلحوا لکم ان تاتوا الذین ظہروا انفسکم فی فواحش ما ظہروا من قبلکم ولا یصلحوا لکم ان تاتوا الذین ظہروا انفسکم فی فواحش ما ظہروا من قبلکم ولا یصلحوا لکم ان تاتوا الذین ظہروا انفسکم فی فواحش ما ظہروا من قبلکم
 فلا جناح علیکم الا یہاں آیت اس بات میں تو نص ہو کہ حرمت مصاہرت منکوحہ کی موقوف ہو امسکو منکوحہ سے
 دخول پر اور اس حرمت کیلئے اس سے صرف نکاح کافی نہیں رہی یہ بات کہ صورت دخول میں مؤثر اس حرمت میں
 کیا چیز ہے آیا نکاح محض یا نکاح بشرط دخول یا دخول محض یا دخول بشرط نکاح یا دونوں کا مجموعہ تو یہ سب

اخلافت ہیں کیونکہ تنبیح احکام سے سب میں صلاحیت علت مؤثرہ ہونے کی معلوم ہوتی ہے چنانچہ بعض احکام میں صرف
 نکاح کو بلا دخول مؤثر پایا جاتا ہے جیسے امہات نساک کی حرمت اور حبس حلال بنار یا سار آباؤ کی حرمت بعض احکام
 میں صرف دخول کو بلا نکاح مؤثر پایا جاتا ہے جیسے موطوہ یا شبہہ کا عقر اور بعض احکام میں حد ہا بشرط الآخر مؤثر دیکھا
 جاتا ہے جیسے نکاح کو بعد خلوت صحیحہ سے وجوب مہر کامل اور بعض کام میں مجموعہ مؤثر پایا جاتا ہے جیسے رجم کہ اس کیلئے
 نہ صرف نکاح صحیحہ نہ صرف دخول در اس میں ایہ احتمال غیر ناشی عن دلیل ہے کہ مؤثر نکاح ہو مگر بشرط دخول کیونکہ نکاح
 مجرد کا کوئی اثر اس عقوبت کی جنس میں کہیں پایا نہیں گیا بخلاف وجوب مہر کامل بعد النکاح والدخول کے کہ وہاں
 یہ احتمال موجود ہے کیونکہ صرف نکاح بھی نصف مہر کے وجوب میں مؤثر پایا گیا ہے تو ہمیں اس احتمال کی دلیل موجود ہے
 اور یہاں نہیں اور احتمال غیر ناشی عن دلیل غیر معتبر ہے لہذا رجم میں صرف نکاح بشرط دخول کو مؤثر نہ کہیں گے اور طح
 دخول کے مؤثر نہ کہیں گے کوئی قرینہ نہیں لہذا اس کو بھی مؤثر نہ کہیں گے پس مجموعہ ہی مؤثر ہوا اس سے ثابت کیا
 کہ علیت کی صلاحیت ان سب میں ہے نکاح میں بھی دخول میں بھی بالاشتراط بھی بلا اشتراط بھی مجموعہ میں بھی
 اسلئے ہر نہ منکوحہ کی حرمت کی علت میں سب مذکورہ احتمالات ہوتے اور نص و احتمال اول تو باطل ہے پس عام
 احتمال باقی ہے اور نص ہی ہے یہ بھی یقینی ہے کہ مجموعہ کے وجود کو بعد ترتیب حرمت کا دخول ہی کو متصل ہوا ہے اور
 اصل نسبت حکم کی ہے خود قریب کی طرف جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اور یہاں اس کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے
 جیسا عنقریب واضح ہوگا لہذا حرمت کو دخول ہی پر مرتب کیا جاوے گا پس احتمال اخیر بھی ساقط ہوا پس ترجیح ہی
 ہوئی کہ اصل علت حرمت کی دخول ہے خواہ بشرط نکاح یا بلا شرط نکاح اور اصل علت کی مؤثریت میں عدم اشتراط ہے
 الا ان دلیل علیہ دلیل اور یہاں کوئی دلیل نہیں کیونکہ اس اشتراط کی دلیل بھی وہی ہو سکتی تھی جو صرف دخول
 کی طرف حکم حرمت کے منسوب ہونے کی دلیل ہو سکتی تھی سو اس کے متعلق اوپر اس قول میں تحقیق کا وعدہ کیا گیا
 کہ عنقریب واضح ہوگا پس ایک ہی احتمال متعین ہو گیا کہ رباب کی حرمت مصاہرہ کی علت صرف دخول ہے
 اور جب دخول کا علت مؤثرہ ہونا مورد نص میں ثابت ہو گیا تو غیر رباب میں یعنی نبات الموطوہ میں بھی قیاس
 حکم متعدی ہو گیا اور چونکہ موطوہ کے تمام مہول و فروع میں اسی طرح تمام مہول و فروع کو موطوہ است میں کوئی فصل کا
 قائل نہیں اسلئے نبات الموطوہ میں حرمت مصاہرہ کا حکم کریمے سب میں حکم کر دیا جاوے گا مگر چونکہ اس دلیل کے بعض
 مقدمات غلیظ ہیں اسلئے اس حکم کو ظنی کہا جاوے گا اب صرف وعدہ مذکورہ قول واضح ہوگا کا ایثار باقی رہا سو مراد
 اس سے روایات ہیں جن سے جمہور نے اس میں تسک کیلئے کہ صرف ظنی ہے حرمت مصاہرہ نہیں ہوتی اگر تمسک حکم

فیہ نہ تو اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخول میں علت ہونے کی صلاحیت نہیں اسی طرح یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخول کیساتھ نکاح شرط ہے لیکن وہ روایات حکم فیہ میں جیسا اعلیٰ اسن میں اسکی تحقیق کی گئی ہے اسلئے ان کی دلالت خفیفہ پر حجت نہیں اور یہ سلسلہ کی من حیث المعقول ہوا اسکی تائید منقول سے بھی ہوتی ہے جو اعلیٰ اسن میں مذکور ہے

۱۸ ربیع الاول ۱۳۳۷ھ

چھیلا حصوں غریب در حکم طوبت فرج

سوال۔ اگر عورت کو رحم سے سفید طوبت ہمیشہ جاری رہتی ہو کیا وہ پاک ہو یا ناپاک در نماز بحالت اخراج جائز ہو یا نہ بحالت اخراج وضو ساقط تو نہیں ہو جاتی۔

الجواب۔ یہاں میں متوقع ہیں اور ہر جگہ کی طوبت کا حکم خدا ایک موقع فرج خارج کا ہو اسکی طوبت حقیقت پسینہ ہو اور وہ ظاہر ہو اور ایک موقع فرج داخل کا باطن یعنی اس سے آگے ہو یعنی رحم اس کی نکلتی مذی یا مثل مذی ہو اور وہ نجس ہو اور ایک موقع خود فرج داخل اس کی طوبت میں تردد ہو کہ وہ پسینہ ہو یا مذی اسلئے اسکی نجاست میں اختلاف ہو اور احتیاط اسکے نجس کہنوں میں ہو ان کا ان الاقویٰ دیلا ہوا الطہارۃ لان هذا المحل ليس بمعدن للنجاسة ولا الرطوبة هذه من الرحم وانما هي ابخرة معتبسة صارت ماء بالاحتقان فهي كالعرق ومن ثم ابيح الوطئ في هذا المحل والا لربيع لكونه موضع الاذى بحالة الحيض۔ پس طوبت مذکورہ سوال قسم دوم سے نجس ہو البتہ اگر محقق ہو جاوے کہ قسم اول نجس تو ظاہر ہے یا قسم سوم ہو تو احتیاطاً نجس ہو اور جو نجس ہو ناقص وضو ہو البتہ اگر ہر وقت جاری ہے اس کا حکم معذور کا سا ہو فی الدر المختار ای برطوبة الفرج فيكون مفرغاً علوقها بنجاستها ما عنده فهي طاهرة كسائر طوبات البدن جوہرہ فی رد المحتار قلم برطوبة الفرج الخارج فطاهرة الفاء ۱۵ وفي منهاج الامام النووي رطوبة الفرج ليس بنجسة في الاصح قال ابن حجر في شرحه هو ما عابيض متروك بين الابيض والعرق يخرج من باطن الفرج الذي لا يجب غسله بخلاف ما يخرج مما يجب غسله فانه طاهر قطعاً ومن وراء باطن الفرج فانه نجس قطعاً كل خارج من الباطن كالماء الخارج في الولد او قبيلة ۱۶ وما قالوا من طهارة رطوبة الولد الخارج من الرحم فالمراد ما على بدن وهو كالدبر الذي على اللحم مع ان الدبر السائل نجس فكذلك ما على الرحم نجسة و رطوبة الولد طاهرة فافهم ۱۲ رمضان المبارك ۱۳۳۷ھ

سٹرمھواں غریب تحقیق نکاح سنہ با شعی تبرائی

سوال۔ کیا فرماتے ہیں اس سلسلہ میں کہ رافضی جو کہ سب صحابہ پر تبر کرتے ہیں اور اہل اسلام سے نہ ہی تعصب رکھتے ہیں مسلمان یا کافر ہیں۔ ان سے تعلقات نکاح وغیرہ کر رکھ سکتے ہیں یا نہیں۔ قوم بوہری جو بئی اور اس کے اطراف میں کثرت پائی جاتی ہو ایک متعصب رافضی قوم ہو ان کا قاعدہ یہ ہے کہ اہل سنت جماعت کی لڑکی اسکے والدین کو لالچ زردیگرا پتو نکاح میں لاتے ہیں ایسی حالت میں اگر کوئی سنت جماعت لالچ زردی میں جان کر لڑکی دیوے اور وہ رافضی اپنے آپ کو مصلحت جان کر اسلام لائے کو ظاہر کرے لیکن تمام لوگ اس بات کو جانتے ہیں کہ اسکا اسلام لانا نکاح کی غرض سے ہے تو ایسی حالت میں اس کے اسلام کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں اور اس کا نکاح درست ہو یا نہیں۔ بدینہ التوجروا۔

الجواب۔ فی الدائم المختار و تعتبر الكفاءة (فی العرب والعجم) یا نكاح فی فلیس فلیس قنوا الصالحة بنت صالحة معلنا كان اولاهن الظاهر فیه وللولی النكاح الصغیر والصغیر ولزم النكاح ولو بغیر فاحض ولو بغیر كفوان كان الولی ابا او جدا لم یعرف منهما سوء الاختیار عجانة وفسقا وان عرف لا وان كان المزوج غیرهما لا یصح النكاح من غیر كفوا و بغیر فلیس اصل فیه ولما ی للولی اذا كان عصبة الاعتراض فی غیر الكفو ما لم تلد منه لغتی فی غیر الكفو بعد جوازہ اصله وهو المختار للفتویٰ بغض الزمان وفرض المختار وهذا اذا كان له ولی لم یرض به قبل العقد فلا یغید الرضی بعده بخروا اذا لم یکن له ولی فهو صحیح نافذ مطلقا اتفاقا كما یأید بنا بر روایات مذکورہ دیگر قواعد معروفہ مسلمہ جواب میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ رافضی عقائد کفر کے رکھتا ہے جیسے قرآن مجید میں کمی بیشی کا قائل ہو یا حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر تمسک لگانا یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خدا ماننا یا یہ اعتقاد رکھنا کہ جبریل علیہ السلام غلطی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی لے آئے تب تو وہ کافر ہے اور اس کا نکاح سنہ صحیح نہیں اور محض تبرائی کے حکم میں اختلاف ہے علامہ شامی نے عدم کفر کو ترجیح دی ہے صحیح ۴۵۳ مگر اسکے بدعتی ہونے میں کچھ شک نہیں تو اس صورت میں گو وہ کافر نہ ہو گا مگر بوجہ فسق اعتقادی کو سنہ کا کفو نہ ہوگا اور غیر کفو مرد سے نکاح کرنے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر لڑکی نابالغ ہو اور نکاح کیا ہو باپ دادا کو علاوہ کسی اور ولی نے ترقی نکاح صحیح ہی ہو گا اور اگر باپ دادا نے کیا ہو اور واقعات سے معلوم ہو کہ طبع زری سے کیا ہو اور لڑکی کی مصلحت سے

نہیں نظر کی جیسا سوال میں مذکور ہے تب بھی نکاح صحیح ہوگا اور اگر منکوحہ بانگ ہو تو اگر اس نے خود اپنا نکاح کر لیا۔
 اور ولی عصبہ راضی نہ تھا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا اسی طرح اگر ایسے ولی نے کر دیا اور وہ منکوحہ راضی نہیں یعنی
 زبان سے انکار کر دیا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا یہ صورتیں تو عدم جواز نکاح کی ہیں۔ اور اگر لڑکی نابالغ ہو اور
 نکاح کیا ہو باپ یا دادا نے اور لڑکی لصلحت سمجھ کر کیا ہو کسی طبع وغیرہ کے سبب نہیں کیا یا لڑکی بانگ ہے
 اور نکاح خود کیا ہو اور ولی عصبہ کی رضا سے کیا ہو یا اس کا کوئی ولی عصبہ ہی نہیں یا لڑکی بانگ ہو اور
 ولی نے اسکی اجازت سے کر دیا تو ان صورتوں میں ان علماء کے نزدیک نکاح صحیح ہو جاوے گا جو تبرائی کو کافر نہیں
 اور یہ تفصیل اس وقت ہے کہ نکاح کی وقت اسکا فرض معلوم ہوا اور اگر اس وقت اپنے کو سنی ظاہر کیا اور بعد نکاح
 کے فرض ثابت ہوا تو جس صورت میں وہ کافر ہو ارتداد کے سبب نکاح ٹوٹ جاوے گا اور جس صورت میں محض
 بدعتی ہو۔ تو اگر منکوحہ بالغہ ہو اور وہ اور اس کا ولی عصبہ دونوں راضی ہیں تو نکاح کے فسخ کا حق حاصل ہوگا اور
 اگر منکوحہ سوا اجازت نہیں لیگی تو نکاح نہ ہوگا اور اگر ولی سوا اجازت نہیں لیگی تو ولی کو حق فسخ جو جسکی ایک شرط
 قصار قاضی مسلم ہے۔ اور اگر منکوحہ صغیرہ ہو تو بعد بانگ ہونیکے اگر راضی ہو تب نکاح صحیح رہے گا اور اگر راضی
 نہ ہوئی تو اسکو حق فسخ حاصل ہوگا جسکی شرط اوپر مذکور ہوئی کہما فی در المختار فلو نکحت رجلاً ولم تعلم
 حاله فاذا هو عبد لا خيار له ابل للاولياء ولغيره من جواهرها ولم يعلموا بعد الكفاة
 ثم عامر الاخبار لا احدا لا اذا شرطوا الكفاة او اخبرهم بها وقت العقد فزوجوها على
 ذلك ثم ظهر انه غير كفؤ كان لهم الخيار في رجح المختار قوله لا خيار لاحد هذا في الكبيرة
 كما هو فرض المسئلة بدليل قوله نکحت رجلاً فقوله بوضاها فلا يخالف ما قد مناه في النكاح
 المار عن النوازل لو نزع بنته الصغيرة ممن يكرهه يشرب المسكر فاذا هو مد من له وقت
 بعد ما كبرت لا ارضى بالنكاح ان لم يكن يعرفه الاب بشربة وكان غلبة اهل بيته عن
 فالنكاح باطل لانه انما تزوج على ظن انه كفؤا ثم بعد بسطر لكن كان الظاهر ان يقال
 لا يصح العقد اصل كما في الاب الما جرح السکران مع ان المصحح بان لها ابطاله بعد البلوغ
 فرع صحته فليست امل - ۲۰ - ربيع الثاني ۱۳۱۵ھ

اگر سٹھواں غریبہ در تلاوت سورہ واقعہ یہ نیت عدم صابہ

سوال۔ دو رکعت نماز سورہ واقعہ سے پڑھتا ہوں اس میں یہ نیت کہ اللہ تعالیٰ کے ثواب کے مددگار

امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روحوں پر پختے اسکے ضمن میں یہ نیت بھی ہوتی ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ رات سورہ واقعہ ایک دفعہ پڑھنے سے کبھی فائدہ نہیں رہے گا اب عرض یہ ہے کہ یہ دونوں نیتیں کسی ہیں۔

جواب: کچھ چیزیں دفع فائدہ کا قصد اسکے کرنا کہ اطمینان مذاق و دین میں اعانت ہوگی دین و دہرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خاصیت بیان فرمانا اسکی محمودیت کی دلیل ہے البتہ جو عملیات خاصہ و کیسا تہ پڑھے ہیں و معامل انکی دلیل بنانا مؤثر سمجھ کر یا اثر کو اپنے قبضہ میں سمجھنا یہ وہ عملیات طالب حق کی وضع کے خلاف ہیں

ترجمہ النور ص ۱۱۱

انختروا ال غریبہ مشورہ نسبت بعضے رسا ل تصوف

سوال: پس از سلام سنت الاسلام عرض مدعا ہے کہ سچے دنوں اختتام مشنوی کے مطالعہ کے دوران میں کچھ یادداشتیں اپنے مطالب سمجھنے کیلئے لکھی تھیں اب انکو ایک رسالہ کی شکل میں ترتیب دیکر ارسال خدمت کرتا ہوں۔ آہیں میرا ذاتی تصنیف کردہ۔ اور کچھ نہیں صرف اقتباسات ہیں جو اختتام یا بحر الحقیقت کے متن یا جوشی سے لئے گئے ہیں بمقصد ترتیب کا یہ ہے کہ جو مطالب متفرق و مختلف مقامات میں واقع ہوئے ہیں وہ یکجا ہو کر اور ایک ترتیب خاص میں منسلک ہو کر سمجھنے میں آسان ہو جا دیں اسکے جناب کی خدمت میں اصلاح کی عرض پیش کرتا ہوں کہ فرصت کی وقت دیکھ کر آہیں اصلاح فرما دیں سب سے پہلی اصلاح تو مجھے اپنے ذاتی خیالات و عقائد کی مقصود ہے جو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ دوسری اصلاح اس رسالہ کی ترتیب و عبارت کی ہے بالخصوص وہ حصہ جو میری ذاتی عبارت ہے وہ سراسر قابل اصلاح ہی ہے اگر خدا ایسا کرے کہ جناب پڑھتا مصروف اوقات میں کوئی وقت نکال کر اس اصلاح کی طرف صرف کریں تو میرے لئے باعث ہدایت ہوگا بشروطیکہ یہ قابل اصلاح بھی ہو۔ دویم یہ کہ یہ رسالہ بعد اصلاح انجناب کے دوسروں کیلئے بھی مفید ہو سکتا ہے اگر جناب کی رائے میں مفید ہو سکتا ہو تو اس کے طبع کا انتظام کیا جائے ورنہ نہیں امید کہ جناب مستفسر کے جوابات سے معزز فرما دیں گے۔۔۔ والسلام مع الکرام۔

نوٹ: اور اس خط کی ساتھ ایک رسالہ آماندا جبکہ تمام تترلات سنہ میں نزول عروج ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الجواب: بعد الحمد والصلوٰۃ مبرکوی سَلَّمَ السّلام علیکم ورحمۃ اللہ

الطاف نامہ مع رسالہ نزول و عروج پہنچا رسالہ کو گو بوجہ ہم فرصتی بالاستیعاب نہیں دیکھ سکا مگر اسکا اکثر حصہ

دیکھ کر جو رائے قائم ہوئی وہ بھی معنی ہو گئی مفصل دیکھنے سے اب یہ رائے عرض کرتا ہوں۔

منبر ۱۔ صاحب رسالہ کی نیت بالکل بخیر یعنی سہولت مقام و استفادہ عام جیسا کہ خطبہ رسالہ میں مذکور ہے۔

منبر ۲۔ نگار کے ساتھ ہی دو امر اور بھی قابل نظر ہیں ایک یہ کہ آیا یہ غرض اس رسالہ سے حاصل ہو گئی یا نہیں اور دوسرے یہ کہ آیا یہ استفادہ خاص قابل مقصودیت ہے یا نہیں۔

منبر ۳۔ سوامر اول کا فیصلہ تو خود مضامین کے غرض ہی سے ہو سکتا ہے جس کے سبب سے اصل متن سے پہلے یہ

مشکل ہو گئی اور اصل ہونا دشوار بھی ہو جب یہ تو عوام تو درکنار خواص اہل علم بھی اس سے منتفع نہیں ہو سکے بجز ان کے جن کو اس فن میں تجربہ نام اور اسکے ساتھ جمیع معقولات و منقولات میں وسعت و عمق نظر بھی حاصل ہو۔

منبر ۴۔ رہا اثر ثانی تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ مسائل علوم کا شغف کھلاتے ہیں جس کے یہ ضروری احکام ہیں اول۔ ان کو مقصود حقیقی میں کہ قرب و نجات ہے اصلاً داخل نہیں۔

دوم خود ان علوم پر کوئی دلیل شرعی نہیں جو قواعد و حجت ہو۔ ان کا علوم شرعیہ سے مصداق نہ نہایت ہی اگلی صحت کا سوم۔ اسی وجہ سے ان کا جازم اعتقاد رکھنا شرعاً جائز نہیں۔

چارم۔ اکثر اہل ذوق نے جو ان علوم کو اپنی عبارات میں تعبیر کیا ہے وہ عبارات ان پر دلالت کر کے تو کافی نہیں اکثر تو مدلول کے ذوق پر ہو چکے سبب کہیں تنگی عبارت کے سبب کہیں اختلاف مطلق کے سبب غویھا من الایباب لغلبۃ الحال وغیرھا۔

پنجم۔ اس وجہ سے اہل قال و غیر اہل کمال ان کے سمجھنے میں بکثرت غلطی کرتے ہیں۔

ششم۔ ان ہی اہل قال و غیر اہل کمال میں سے بعض ایسے لوگ جو نقل عبارات سے آگے مقصود سے بھی

نہیں رکھتے (حتیٰ کہ اگر ان سے کسی خاص مسئلہ کی تقریر کہانی جائے تو بجز الفاظ کو الٹ پھیر کر ظاہری تعبیر پر

قادر نہ نکلیں گے) ان مضامین سے اپنی تقریرات یا تحریرات کو آراستہ کر کے سادہ یا ظاہرین کو صلاحت میں مبتلا کر لیں

ہفتم۔ تو اسی حالت میں ظاہر ہے کہ ان مضامین سے استفادہ کجا ان کی اشاعت کمزورت کا اندیشہ ہے

اسی لئے حضرت شیخ اکبر نے ارشاد فرمایا ہے مجھ کا النظر فی کتبنا۔ مولانا رومی مختلف مقامات پر اسی

حکایت کہیں نمکائیت فرماتے ہیں مثلاً ۵

تو نہ کامل مخدومے باش لال

لقمہ ذمکتہ است کامل راحلال

چوں نداری تو سپرواپس گریند

نکتہ با چوں تیغ پولا دست تیز

پیش اس الماس بے اسپر میا کز بریدن تیغ را بنود صبا
ظالم آل قومیکه چشماں دوختند از سخنیای عالی را سوختند
معنی اندر شعر جز با ضبط نیست چون فلا سنگ است آنرا ضبط نیست
انت کالرحم و تخن کالغبار بختی النج و غیرہا جہاں
اے بروں از وہم و قال و قیل من خاک بر مشرق من و تمشیل من
حرف درویشاں بذر و مرد و دوں تا پیش جاہلاں خواند فسوں
ز انکہ صیاد آورد بانگ صفیر تاکہ گیرد مرغ را آن مرغ گیر
چہ می گوید موافق چوں بنود چوں تکلف نیک نال اپنی نمود

و نحوها من الہیات -

منہ اس میں بعض اشلہ میں منہ کے امر چارم کی مثلاً الف - رسالہ ہذا کی فصل اول میں
وجود کو مطلق غیر متعین کہا ہے اور تعین و جوبی کی بھی نفی کی ہے ہمیں اگر اعتبار خاص لیا جائے تو محال ہے
وجود حقیقی کو شخص و تعین لازم ہے اور لازم کا انتفاء مستلزم ہے انتفاء لزوم کو وہو مھنا محال - اور اس اعتبار
خاص کا رسالہ میں کہیں ذکر نہیں - ب - اسکے بعد تعین میں ایک مرتبہ جمال کا نقل کیا ہے اور اس کی
تفسیر کی ہے علم غیر متماثلہ المعلومات کیساتھ ہمیں بھی مثل الف کے کلام ہے -

ج - فصل دوم میں مراتب الہیہ میں تقدم و تاخر کا حکم کیا گیا ہے جس سے متبادر افہام عامہ کی طرف تقدم
تاخر زمانی ہے جس میں تقدم کیساتھ تاخر معدوم ہوتا ہے وہو مھنا محال اور رسالہ میں اس تقدم و تاخر کی
حقیقت کہیں مذکور نہیں نہ اس کا ذکر ہے کہ یہ تقدم و تاخر اعتباری ہے یا حقیقی -

د - فصل چہارم میں روح انسانی کو عالم جبروت سے اور روح حیوانی کو عالم ملکوت سے کہا گیا ہے حالانکہ روح
انسانی عالم ملکوت ہے اور روح حیوانی عالم ناسوت ہے اور جبروت کوئی عالم ہی نہیں کہونکہ وہ مراتب الہیہ سے ہے اور عالم ناسوت
ہے ماسوی اللہ یعنی مراتب کئیہ کا اور جس تاویل یا اصطلاح پر یہ حکم مبنی ہے وہ کہیں مذکور نہیں -

ه - فصل پنجم میں جبروت و ملکوت و ناسوت وجود خارجی کو سلب کیا ہے جب تک اسکی کافی تقریر نہ کیجادی ہمیں
بہائیس ہر الحاد و ابطال شرائع کی اور تقریر رسالہ میں مذکور نہیں -

و - فصل ہشتم میں عروج سوم اضطراری میں جنت و نار کی مدت کو بقدر حیات زمین آسمان کے کہا ہے اور یہ

اجاماً باطل ہو اور آیت مادامت السموات والارض کی یہ تفسیر نہیں اور عروج چارم و پنجم منظر ان کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ بالکل مبہم ہو واجب و ممکن کے اتحاد و حلول کی وہ باطل۔

ن۔ اس فصل میں قسم سوم عروج ایزدی میں علاج کی جو حقیقت بیان کی ہو اجاماً باطل ہو الا ان یاول ^{مفسر} مذکورہ۔
ح۔ فصل دہم میں عروج غیبی کو ازیت بری کہتے ہیں محتاج حلیل ہو اور رسالہ میں اس پر دلیل نہ ہونا بھی مذکور نہیں۔
ط۔ فصل یازدہم میں نوع اول ظالم نفس کے باب میں لکھا گیا ہو ازراہ اضطراب از شعلہ برق تجلی سوختہ تنگ اسکی مشحون نہ کیجا و اس سربادی النظر میں ظالم کا واصل و فانی فی التجلی ہونا مفہوم ہوتا ہے۔

ی۔ فصل دوازدہم میں وحدت و کثرت کی بحث اس قدر جمل بلکہ مبہم ہو جس سے ناظر کا ایمان محطہ میں پڑتا ہے پھر ذات بحت کو لا یشی طاشی کہا گیا جس سے بدو تنبیہ صطلح واجب ممکن میں علاقہ کلیتہ جزییت کا اور وجود خارجی میں دونوں میں عدم تباہن مفہوم ہوتا ہو تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔ اسی طرح فصل سیر دہم کا مضمون بھی اسی کے متقارب ہے، انہیں بھی وہی عرض ہو اسی طرح بہت مقامات ہیں بلکہ کل ہی مقامات ہیں۔ یہ نمونہ کے طور پر چند امثلہ عرض کر دی گئی ہیں۔ ان کی تصحیح کی جو تو بہیات میں ان کے جاننے والے سمجھنے والے اہل علم میں بھی گنتی کے ہیں تاہم عوام چہرے اس سے اندازہ ہو سکتا ہو کہ اسکی اشاعت و حقیقت مصداق انھما اکبر من نعمہما ہو یا نہیں۔ اسی تقریب سے خط میں اس فرمانے کا جواب بھی ہو گیا کہ سب سے پہلے اصلاح تو مجھ اپنی ذاتی خیالات عقائد کی مقصود ہو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔
حاصل جواب کا یہ ہو کہ عنوانات مضامین کے ذریعہ وہ ہیں جب تک کسی وجہ کی تعیین نہ کیجا و عقائد کی تعیین نہیں ہو سکتی اسلئے اسکی نسبت کچھ عرض نہیں کیا جا سکتا یہ سب کلام تھا علوم مکاشفہ کی نسبت جس سے واضح ہو گیا کہ یہ شعبہ تصوف کا قابلِ فوض نہیں ہو البتہ تصوف کا دوسرا شعبہ جو علوم معاملہ سے ملحق ہے وہ وہ معلوم ہیں جنکی اشاعت حضرات انبیاء علیہم السلام اور ان کے کمال تابعین و درثہ عظام یعنی علماء و آخنین و صوفیہ محققین فرماتے رہے اور غایت اُنکی نجات قرب حق ہے اس شعبہ کی جب قدر و قدرت ہو سکے بیشک نافع ہو معلوم کیلئے بھی اب اس مضمون کو ختم کرنا ہوں۔ اور چونکہ حاصل اس مضمون کا علوم مکاشفہ کے اشتغال سے خروج و احتراز اور علوم معاملہ کے اشتغال میں غول و توجہ ہو اس حاصل کی مناسبت سے مع رعایت قافیہ اصل رسالہ جسکے متعلق یہ لکھا گیا ہو اسکا نام ذول ذریعہ یزول و عروج رکھا گیا ہو واللہ الہادی الی سواہ و اہل سبیلہ۔
ازالہ اشکال۔ تقریر مذکور پر یہ سوال محفل ہو کہ اگر علوم مکاشفہ قابلِ اشاعت نہیں تو اکابر نے اسکی کلام

کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اُن حضرات کا مقصود اشاعت عام نہ تھی بلکہ دو سبب تھے اظہار کے ایک تو غلبہ حال جس سے اظہار میں کامل مضطر ہو جاتے تھے دوسرا اظہار اہل کیلئے تاکہ وہ اپنے اذواق و مواجید کو اس پر تطبیق کر کے شفا حاصل کر لے اور عدم انطباق کی صورت میں اُس سے اعراض کرے۔ چنانچہ ان حضرات کی تصریحات سنو،
والسلام خیر ختام ۛ لمن تصف حب ۛ

سوال غریب تحقیق محبت عقلی و طبی تحقیق معنی حد لایوں کا حکم حتی اکون احب الیہ الخ

مضمون۔ فرمایا کہ محبت کی دو قسمیں ہیں طبی و عقلی۔ اور مطلوب عند المشائخ مؤخر الذکر ہے۔ بعض لوگ حب طبی نہ ہونے سے سمجھتے ہیں کہ واقع میں محبت ہی نہیں حالانکہ حب عقلی خدا و رسول سے ہر مسلمان کو ضرور ہوتی ہے۔
از کتاب حب طبی وہ ہے جو بلا واسطہ دلائل و مقدمات کے قلب میں پیدا ہو۔ مثلاً بیٹھی پاپے اور حب عقلی وہ ہے جس میں عقل دلائل و مقدمات کی وساطت محبت کی متقاضی ہو، مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ آپکی خوبیاں آپکے اخلاق اور آپکی شفقت و رحمت پر غور کر کے عقل بے اختیار آپ کو محبوب سمجھنے لگتی ہے۔
سوال کیا گیا کہ حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص تم میں سے مومن نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ میں اسکے نزدیک رسے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرے نزدیک تو آپ سے زیادہ محبوب ہیں بجز میری جان کے۔ آپ نے فرمایا تو تم مومن بھی نہیں ہو۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اب میری جان تو آپ سے زیادہ محبوب ہو گئی آپ نے فرمایا کہ تم مومن بھی ہو گئے۔
اشکال یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس محبت کی نفی فرمائی ہے وہ محبت عقلی تو ہو نہیں سکتی اس واسطے کہ وہ تو ہر مومن کو ہوتی ہے۔ اور اگر وہ طبی محبت مراد لی جائے تو اسکی نفی تو صحیح ہے مگر پھر اجماع درست نہیں کیونکہ بالکل حضرت عمر کو محبت نہ تھی چنانچہ انہوں نے خود ہی اس کا اقرار کیا تھا۔ اور اتنی جلدی عادت لے کر ہو نہیں سکتا۔

اس پر فرمایا کہ حدیث کو سن کر اول اول حضرت عمر رضی اللہ عنہ سمجھے کہ محبت طبی مراد ہے اسلئے انہوں نے صاف صاف عرض کر دیا کہ مجھے ایسی محبت تو ہی نہیں جیسا کہ آپ نے فرمایا کہ تم مومن بھی نہیں ہو تو معاً اپنی کمال ذکاوت سے ان کا ذہن اس طرف منتقل ہوا کہ حضور کی مراد محبت عقلی ہے۔ کیونکہ جب قدر اعلیٰ درجہ کے فاعل ہوئے تھے اسی قدر اعلیٰ درجہ کے مخاطب بھی ہونا چاہئے۔ اسلئے زبان سے حب طبی و عقلی کی تفصیل کر دینی

کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ذرا تامل سے سمجھ گئے۔ پس فرمایا کہ اب مجھے اتنی محبت آپ کے فرمایا تم مؤمن بھی ہو۔
الحاصل جملہ منفیہ میں حسب طبعی کی نفی ہے۔ اور حجابہ ثبوتیہ میں حسب عقلی کا اثبات۔ فائدہ الاشکال۔

اکھتر و اں غریب در زیادت رکعات تہجد پر دوازده

سوال شب کو وتر سے پیشتر چار رکعت نیت تہجد کے نام سے پڑھ لیتا ہوں۔ اور آٹھ رکعت
آخر شب میں یہ اس غرض سے لکھا کہ ایک ہنگام کے فراموشی سے شبہ ہو گیا تھا کہ جب چار رکعت اول
شب میں بنیت تہجد ادا کر لی تو پھر آخر شب میں تہجد ساقط ہو گئے۔ اب اس وقت جو کچھ پڑھے جائیں گے وہ
نفل ہوں گے تہجد نہیں ہوں گے۔ کیا یہ خیال صحیح ہے۔

جواب نہیں۔ ذیل کی روایت سے فعلاً بارہ رکعت سے زیادہ مگر محدود اور قولاً غیر محدود رکعات تہجد
کی ثابت ہیں یعنی رکعات تہجد کی کوئی ایسی حد نہیں جس کے بعد کی نماز کو تہجد نہ کہا جاوے۔ قال المحقق
العلامة شیخ الاسلام مفتی الانام فی التلخیص الحبیہ فی حواشی المنذری (وہو الحافظ
زکی الدین عبدالعظیم المنذری استاذ الشیخ تقی الدین ابن دفتق العید) قیل اکثر
ماروی فی صلوٰۃ اللیل سبع عشرۃ وھو عدد رکعات الیوم واللیلۃ وروی ابن حبان
(ای فی صحیحہ) وابن المنذر والحاکم (ای فی مستدرک) من طریق عوال عن ابو ہریرۃ
مرفوعاً وتر و الخمس السبع او تسع او باحدی عشرۃ او بالکثر من ذلک اھ النور ص ۲۳۸

بہتر و اں غریب در حل اشکال متعلق حدیث بل علی غیرہن

سوال ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دیندار وہ شخص ہے کہ تمام امور شرعیہ میں شریعت کا پابند ہو عبادات
معاملات۔ اخلاق۔ عادات وغیرہ۔ اگر کوئی شخص محض فرائض خمسہ جو کہ ارکان اسلام قرار دیے
گئے ہیں بنی الاسلام علی خمس اس پر دال ہو کتفا کرے اور دیگر امور شرعیہ کی پابندی نہ کرے تو بظاہر
یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ دیندار ہے اور نہ مو۔ یہ آخرت میں نجات سکتا ہے کیونکہ قانون سرکاری میں انتخاب کے
ساتھ عمل کرنے والا اور بقیہ میں انکار یا تساہل کرنیوالا مواخذہ ہوتا ہے کہ لا ینفعی۔ مگر حدیث میں ان
ارکان کے موافق عمل کرنا ایک بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم روحی و جسمی فداہ نے افلح و ابیہ

فرمایا ہے فلاح کے لفظ میں نجات کامل مفہوم ہوتی ہے۔ قد افلم المؤمنون الذین هم فی صلواتہم
وغیرہ کے اطلاق سے اسکی تائید بھی ایک درجہ میں ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر نجات ناقص فلاح ^{قص} نہیں
مراد ہو تو اس اشکال میں کمی ہوگی مگر ایک دوسرا واقع ہوتا ہے وہ یہ کہ وفد عبدالقیس کا غالباً واقعہ ہے
انھوں نے ہل علی غیر ہن سے سوال فرمایا تھا اسکے جواب میں جناب نے فرمایا کہ لا الا ان تطوع
اس سے معلوم ہوا کہ نجات کامل محض ارکان خمسہ کی اداسے ہوگی اگر نہ ہوتی تو آپ اور احکام کی پابندی
کا حکم فرماتے اگر خلاف فراج نہ ہو تو کچھ تحریر فرمایا جاوے۔

جواب۔ فلاح سے مراد فلاح کامل ہی ہے حدیث اول کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام کی التزام
کی یہ خاصیت ہے فلاح کامل ہو باقی ہر شے کی خاصیت کو ترتیب کے کچھ شرائط اور موانع ہو کرتے ہیں یہاں
بھی میں ومنہا الامتناع والاخلال احکام اخرا اور حدیث ثانی کا مطلب یہ ہے کہ ہل علی
غیرہا من جنس هذه الاحکام دینہ اس کا یہ ہے کہ جواب میں ارشاد ہوا لا الا ان تطوع دو
احکام سے نہ سوال میں تعرض ہو نہ جواب میں نفی اور کیسے ہو سکتا ہے ورنہ دوسرے نصوص کا ابطال لازم آوے گا ذیل
یلتزمہ احدا۔

تشریحات غریبہ در جواب از مسیح اہل

سوال۔ ایک مجتہد شیعہ میری شناسا میں ایک دن وہ ایک آبشار کے کنارے پاؤں سکھار رہے تھے تاکہ
وضو کریں میرا ان سے ذرا مذاق بھی ہے۔ میں نے مذاقہ کیا کہ کیوں تمام دنیا سوا لٹا وضو کرتے ہو۔ سیدھے ہو جاؤ
اُس نے فوراً کھڑے ہو کر کہا کہ اس مسئلہ کو تم لوگوں نے نہیں سمجھا لو سنو فاعسلوا وجوہکم الایۃ پھر
کہا کہ چار فرض ہیں دو کا دھونا فرض اور دو کا مسح کرنا فرض ہے اسکی تشریح تیمم کے مسئلہ نے کر دی جن کا دھونا
فرض تھا وہ تیمم میں رہ گئے اور جن کا مسح فرض تھا وہ معاف ہو گئے اگر پاؤں کا دھونا فرض ہوتا تو تیمم
معاف نہ ہوتے چونکہ مسح کا مسح معاف ہے معلوم ہوا کہ پاؤں کا بھی مسح تھا جو سر کی طرح معاف ہو گیا اسی
کلامہ۔ اسکی اس گفتگو کا مجھ سے کچھ جواب نہ بن پڑا مذاق میں ٹلا نا پڑا البتہ اسوقت سے ایک کشک سبیل میں
جواب۔ یہ تو محض ایک نکتہ تھا جو خود موقوف ہے پاؤں کو مسح ہونیکے ثبوت پر پھر اسکے ثبوت کو
اس نکتہ پر مبنی کرنا دور صریح ہے کیا اس مسئلہ کی کوئی دلیل ہے کہ ساق دھونا مستلزم ہے مسحیت کو
تعجب ہے ایسے صریح حکم سے آپ متاثر ہو گئے۔

چوتھواں غریب حل عبارت قشیرہ متعلق بالنس

سوال۔ رسالہ قشیرہ صفحہ ۴۰ میں ان ادنیٰ محل الانس انه لو طرح فی لفظ المکید رعلیہ السلام
 اس میں لفظ لظی سو کیا مراد ہوا یا طبقہ جہنم میں ہر کہ حضور کے جواب یا صواب ضرور مشرف فرما دیں گے۔
 جواب۔ ظاہراً تو طبقہ جہنم ہی مراد معلوم ہوتا ہوا ہے اور یہ بات تو ہمارے ہر کما فی قولہ تعالیٰ وان کان
 فکرہم لتزول منہ الجبال اور یا مقید ہر بقا انس کے ساتھ یعنی اگر اس وقت انسان فی ہر تو ہوا
 لظی اس کو مکدر نہیں کر سکتی انس کی یہی خاصیت ہے جیسا بعض شرح حدیث نے حدیث لا یدخل
 الجہنم من کان فو قلبہ مشغال حبہ من خودل من کبیر میں کہا ہے کہ یہ عدم دخول مقید بقبار الکبیر ہے
 اور یا کہا جاوے کہ محل انس قلب ہے تغذیب بدن سے تغذیب قلب لازم نہیں جیسے معشوق کے مارنے سے چوٹ
 لگتی ہے مگر دل ہوا نہیں ہوتا۔

پچھتر واں غریب در شرائط نافعیت تحقیق مصالح احکام

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ احقر مدعا نگاہ ہے کہ ۶ میں تو کوئی شک نہیں کہ اصل مباحثات احکام شرعیہ فرعیہ
 کا انصوص شرعیہ میں جبکہ بعد ان کے امتثال اور قبول کرنے میں ان میں کسی مصلحت و حکمت معلوم ہو نہ کرے
 انظار کرنا بالیقین حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کے ساتھ بغاوت ہے جس طرح دنیوی سلطنتوں کے قوانین کی جو
 و اسباب اگر کسی کو معلوم نہ ہوں اور وہ اس معلوم نہ ہونیکے سبب ان قوانین کو نہ مانے اور یہ عذر کرے کہ
 بدون وجہ معلوم کئے ہوئے میں اسکو نہیں مان سکتا تو کہ باغی ہو نہیں کوئی عاقل شبہ کر سکتا ہے
 تو کیا احکام شرعیہ کا مالکان سلاطین بنیاسی بھی کم ہوگا! اس میں کوئی شک نہ رہا کہ اصل
 ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا انصوص شرعیہ میں لیکن اسی طرح اس میں بھی شبہ نہیں کہ باوجود اس کے پھر بھی
 ان احکام میں بہت سے مصالح اور اسرار بھی ہیں اور گو مداخلت احکام کا آپر نہ ہو جیسا اوپر مذکور ہوا لیکن
 ان میں یہ خاصیت ضرور ہے کہ بعض طہانے کے لئے احکام معلوم ہو جانا احکام شرعیہ میں مزید اطمینان پیدا ہونے
 کیلئے ایک وجہ میں معین ضرور ہے گواہ یقین راسخ اسکی ضرورت نہیں لیکن بعض ضعفا کیلئے تسلی بخش و تر

بخش بھی ہو (اور اس وقت ایسی طبائع کی کثرت ہو) اسی راز کے سبب بہت سے اکابر علماء مثل امام غزالی و خطابی و ابن عبد السلام وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ کے کلام میں اس قسم کے لطائف معانی مذکور بھی پائی جاتے ہیں۔ چنانکہ ہمارے زمانہ میں تعلیم جدید کے اثر سے جو آزادی طبائع میں آگئی ہو اُس سے بہت لوگوں میں ان مصلح کی تحقیق کا شوق اور مذاق پیدا ہو گیا ہے اور گواسکا اصل علاج تو یہی تھا کہ ان کو اس سے روکا جائے (چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہی) لیکن تجربہ سے آئیں! مثلاً طالبین صادقین کے عام لوگوں کو اس سے روکنے کے مشورہ دینے میں کامیابی متوقع نہیں تھی اسلئے تسبیلاً للطامہ و تیسیراً علی العامۃ بعض اہل علم بھی جستہ جستہ میں تحریر و تقریر کرنے لگے ہیں اور اگر ان تقریرات و تحریرات میں حدود شرعیہ کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی تو ان کو کافی سمجھ کر کسی نئے مجموعہ کی ضرورت نہ ہوتی مگر علوم حقہ و اتباع علوم حقہ کی محلات اور آراء فاسدہ اور اتباع امور مختلفہ کی کثرت کے سبب بکثرت ان میں تجاوز عن الحدود سے کام لیا گیا ہے چنانچہ اس وقت بھی ایک ایسی ہی کتاب جسکو کسی صاحبِ قلم نے لکھا ہو مگر علم و عمل کی کمی کے سبب تمام تر رطب یا بس غٹ و سہیں سے پر ہے ایک دوست کی بھیجی ہوئی میرے پاس دیکھنے کی غرض سے آئی ہوئی رکھی ہو اُسکو دیکھ کر یہ خیال پیدا ہوا کہ ایسی کتابوں کا دیکھنا تو عامہ کو مضر ہے مگر عام قاری کے بدل جانے کے سبب بدل سکے کہ اُسکا دوسلر لوگوں کو بتلایا جائے اس کے مطالعہ سے روکنا فاجح عن القدرہ ہو اسلئے اسکی ضرورت محسوس ہوئی کہ ایک ایسا مستقل ذخیرہ ان مضامین کا جو ان مفاسد سے مبرا ہو ایسے لوگوں کیلئے مہیا کیا جائے تاکہ اگر کسی کو ایسا شوق ہو تو وہ اسکو دیکھ لیا کریں کہ اگر موثر منافع نہ ہوگا تو واقع مضار تو ہوگا۔ (البتہ جس طبیعت میں مصلح کے علم سے احکام الہیہ کی عظمت و وقعت کم ہو جو اوسے یا وہ انکو بد او احکام سمجھنے لگے کہ ان کے انتقار سے احکام کو مفتی اعتقاد کر دیا ان کو مقصود بالذات سمجھ کر دوسرے طریق سے ان کی تحصیل کو بجائے اقامت احکام کے قرار دے لے جیسا کہ اوپر بھی ان مضار کی طرف اجمالاً اس قول میں اشارہ بھی کیا گیا ہے چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہو "ستوائے طبائع والوں کو ہرگز اسکے مطالعہ کی اجازت نہیں بہر حال وہ ذخیرہ یہی ہو جو آپ کے ہاتھوں میں موجود ہے احقر نے غایت بے تعصبی سے آئیں بہت مضامین کتاب مذکور بالا سے بھی جو کہ موصوف بہ صحت تھے لیلے

۵ اور بہت زیادہ ان مضامین کا حجتہ اللہ باللہ سے ماخوذ تھا جیسا کہ بعد اخذ کے حجتہ اللہ کے دیکھنے سے معلوم ہوا اور بعض جگہ ہمارے اکابر سے و اللہ الحمد علی ان اخذنا لم یکن من غیر الماخذ ۱۲ منہ

ہیں اور اس میں احکام مشورہ کی کچھ کچھ وہی مصلحتیں مذکور ہونگی جو مہول شریعت سے بعید ہوں اور افہام عامہ کے قریب ہوں مگر یہ مصلحتیں نہ سب مخصوص ہیں نہ سب ملّا احکام ہیں۔ اور نہ ان میں انحصار ہے محض ایک نمونہ ہے اس سبب میں ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ میں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ الباقی لکھ چکے ہیں۔ سنہ ۱۱۰۰ھ کے ترجمہ اس کا بھی ہو چکا ہے مگر عوام کو اس کا مطالعہ مناسب نہیں کہ غامض زیادہ ہے اور اس ہمارے زمانہ میں بھی ایک مصری فاضل براہیم آفندی علی المدرس بالمدرستہ الخدیویہ نے ایک کتاب لکھی جو حکما نامہ اسرار الشریعہ ہے اور جو سنہ ۱۳۲۸ھ میں مصر کے مطبع الواعظ میں چھپی ہے اور اسکے قبل ایک رسالہ حمید یلہ شائع ہو چکا ہے مگر یہ دونوں نئی کتابیں عربی زبان میں ہیں جنہیں سوجدیہ کا ترجمہ اردو تو کئی سال ہو کر شائع ہو چکا ہے اور اس دوسری کتاب سرار الشریعہ کا ترجمہ کاغذ صمد میں مولوی حافظ محمد اسماعیل صاحب کر رہے ہیں میری اس مجموعہ ساتھ ان دونوں کتابوں کا مطالعہ کرنا معلومات میں ترقی دیگا اور چونکہ طرز ہر ایک کا مجاہد اسلئے ایک کو دوسرے سے معنی نہ سمجھا گیا۔ میں نے ان دونوں کتابوں کا ذکر اس مصلحت بھی کیا ہے اور اسلئے بھی کہ میرے اس عمل کو تفریق نہ سمجھا جائے اور اس تفریق کے شبہ کو صاحب حجۃ اللہ الباقی نے بھی خطبہ میں اسکی اصل کو کتاب و سنت کے اشارات واضحہ سے نکال کر رفع فرمایا ہے اور بطور مثال کے اس کے بعض بعض ماخذ کو بھی بیان فرمایا ہے اور نام اس کا المصالح العقلیہ للاحكام النقلیہ لکھا ہوں حق تعالیٰ (سکوا سکے موضوع میں نافع اور ترددات و شکوک فی الاحکام کا دافع فرما دے و اسلام

کتبہ شریف علی عفی عنہ یکم رجب یوم النہس ۱۳۳۲ھ

چھتروال غریبہ تہتر وں کا تہتر توجیہ عجیبۃ و ارجلکم بالجر

اگر ہم جر جوار کے بھی قائل نہ ہوں اور اجل کے مسیح ہی کو مان لیں تب بھی اس کا غیر مغسول ہونا لازم نہیں آتا بلکہ احتمال ہے کہ یہ وہ مسیح ہو جو عین غسل کے وقت کیا جائے یعنی دلکے بوجہ اس کے کہ پاؤں کی جلد ہوتی ہے اسلئے غسل کے ساتھ کہ مفہوم ہے ایک قرارۃ کا دلکے کا مفہوم ہے دوسری قرارت کا فرمایا ہو۔

۱۰۷ در تہم فائدہ کیلئے بعض دوسری مفید کتب کا بھی پتہ دیتا ہوں جن کا مطالعہ اس موضوع میں بصیرت بڑھ دیگا۔
الانتباہات المفیدہ للاحق۔ العقل والنقل للمولوی شبیر احمد الیونیدی سلمہ۔ مواظبہ مفتا خیر۔ وعظا
روح الارواح۔ رسالہ الحق جو پرچہ الرشاد میں نکلتا ہے۔ آل التہذیب نوٹھا لے ۱۲۸

سترواں غریبہ در تنبیہ متعلق بہ قاعدہ حجۃ شرائع من قبلنا

اس قاعدہ اصولیہ میں ایک قید مشہور ہے کہ نقل کر کے نکیہ نہ کیا گیا ہو آہیں اتنی تنبیہ ضروری ہے کہ یہ ضرور نہیں کہ اسی مقام پر نکیہ ہو بلکہ کسی نص میں بھی نکیہ ہونا کافی ہے۔ ورنہ پیر یوسف علیہ السلام کے قصہ میں اس شاہد کا قول منقول ہے ان کاں قسیصہ قدم قبل الخ اور اس مقام پر نکیہ نہیں ہو تو لازم آتا ہے کہ جاری نشر میں بھی حجۃ ہو و ہوننتف۔ اس سے ان لوگوں کا بھی جواب ہو گیا جو سجدہ ملا کہہ داخوان یوسف علیہ السلام سے جواز سجدہ شیعہ پر استدلال کرتے ہیں وجہ جواب نظام ہے کہ دوسری نصوص میں نکیہ موجود ہے۔

وفي المقام تغريعا لطيفان يتعلقان بقصة موسى عليه السلام مبنيان على كون ما قصل الله ورسوله علينا من غير تكبير حجة لنا احدهما اباحة مال الحرابي برضاة ولو بعقد فاسد فاستباح الامر لارضاع الابن عقدا فاسدا وهو مذموم بالحنفية والثاني كون المعاهدة التي تحرم دم الحرابي عاقبة للعالم والحال فان موسى عليه السلام لم يعاهد اعداء الا فلول لم ينعقد العهد بالحال كان دم القبطي مباحا فلا معنى لتسمية قتله عمل الشيطان واستغفاره منه هذا۔

اٹھتر و اں غریبہ در عدم تنافی بین الرق و ولایت اسمعیل عم

احادیث میں بعض اعمال کی فضیلت میں وارد ہے کہ مثل اعتناق اولاد نبی اسمعیل علیہ السلام کو ہے اس پر کمال ہوتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے جواب یہ ہے کہ حریت و رق میں ولد باپ کا تابع نہیں ہوتا ماں کا تابع ہوتا ہے تو اگر کسی قریشی نے جاریہ سونکاح کر لیا تو اس کی اولاد ولد اسمعیل علیہ السلام بھی ہے اور رقیق بھی۔

اناسی و اں غریبہ در نقض ذمہ بستم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حنفیہ و شافعیہ میں مسئلہ میں مختلف ہیں سرت سے دونوں مذہبوں میں یہ تطبیق سمجھتا تھا کہ شتم و بستم ایک بطور اپنے مذہب کی تحقیق کے یہ نقض نہیں کیونکہ مایہیون بہ میں داخل ہے دوسرا بطریق ابانت کے یہ نقض ہو کیونکہ مایہیون بہ پر اندر ویدل علیہ قولہ تعالیٰ وان نکثوا یا اھم من بعد عہدہم و طعنوا فی دینکم فقالوا ائمتہ الکفر اھم لا ایمان لھم الا یتہم شامی میں سی کہ قریب قریب تقریر نظر سے

گذری فحمت اللہ تعالیٰ علیہ۔

اسی واس غریبہ در امتناع تصور حق بالکنہ تفاوت عاقدین تصور بالوجہ

سوال۔ تصور حق تعالیٰ کی جو چار قسمیں کی ہیں یعنی تصور بالوجہ تصور لوجہ بالکنہ بکنہ ان میں سے کون کونسی اصل ہو جاتی ہے۔

الجواب۔ سب کو بالوجہ ہی ہوتا ہے مگر خود اس وجہ میں تفاوت کسی کو اسوجہ کی کنہ نہ کشف ہوتی ہے کسی کو اس وجہ کی بھی وجہ ہی درک ہوتی ہے۔

اکیاسی واس غریبہ در معتبر بودن ذکر غیر لسانی

سوال۔ اگر ذکر لسانی بلا اسماء نفس ہو تو ذکر سمجھا جائیگا یا نہیں بعض وقت اس طرح بھی کرتا ہوں فقہ میں تو ادنیٰ مخالفت کا اسماء نفس لکھا ہے اس صورت میں تو یہ نہ سہی چونہ جبری اور یہ صورت اکثر نوم کے وقت پیش آتی ہے کہ اگر کسی قدر صوت کیساتھ کرتا ہوں تو نوم میں دقت ہوتی ہے اور بالکل زبان دکنے کو بھی دل نہیں چاہتا لہذا یہ صورت اختیار کرتا ہوں۔

جواب۔ فقہاء نے جو اعتبار نہیں کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ احکام دنیویہ بدون اس کے معتبر نہیں نہ یہ کہ توڑ بھی نہیں ہوتا آپ بے تکلف ایسا کرتے رہیں۔

بیاسی واس غریبہ در غیر معتبر بودن حالے کہ باطلاع شیخ زائل شود

حال۔ حضور والا نماز میں جو دل چسپی و حضور و خستوع پیدا ہو گیا تھا وہ حضرت کو اطلاع دینے کے بعد فوراً جاتا رہا عجیب حالت جس حالت کا اظہار کرتا ہوں یہی حالت ہو تو فہم جاتی ہے اور امید ہے کہ حضور تہی فرما دیں گے تحقیق۔ وہ کیفیات معتبر نہیں جو مصلح کو اطلاع دینے سے جاتی رہیں۔ اطلاع دینا ضروری ہے خواہ ایک کیفیت بھی نہ ہو۔ کیفیات غیر اختیاریہ مطلوب ہی نہیں۔ ہاں جو امور اختیاریہ ہیں ان میں کوتاہی نہ ہونا چاہیے نماز میں قلب کو خود حاضر کرنا کو حاضر نہ رہے۔

تیرا سی واں غریبہ در دفع اشکال بحديث جعلنی فی اعین الناس کبیرا

حال حضرت مولانا مرشدنا دامت برکاتکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ رکذارش یہ ہے کہ (۱) (جعلنی فی عینی صغیرا و فی اعین الناس کبیرا) یہ دعائا جات مقبول میں ہر وقت تلاوت (و فی اعین الناس کبیرا) کو خالی الذہن ہو کر پڑھنا تھا اور یہ خیال ہوتا تھا کہ یہ حالت تو ایسی ایترا و لوگوں کی نظریں بڑا معلوم ہوئی حضرت حق سے دعا کروں کل یہ خیال پیدا ہوا جب حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے تو ہمیں مصلح و حکم ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کو یہی دعا پسند ہوگی اگر طمع خواہد از من سلطان دیں + خاک بر فرق قناعت بعد ازیں) دنیا میں بھی کوئی مالک شفیق یہ نہیں چاہتا کہ میرا غلام لوگوں کی نظریں ذلیل و خوار ہے اب یہ جی چاہتا ہے کہ اس دعا کو مع ملاحظہ معنی کے پڑھا کروں کیونکہ اسی دعائیں نفس کو بھی لذت آتی ہے اور وہ لوگوں کی نظریں بڑا بننا چاہتا ہے اور کترین میں ایسی استعداد نہیں کہ امتیاز کر سکے کہ یہ خطرہ رحمانی ہے یا نفسانی لہذا حضور والا میں عرض رہا ہوں حسب معمول پڑھا کروں یا معنی کا بھی تصور کیا کروں کترین کا طبعی مذاق یہی ہے کہ گناہ میں کوئی امتیازی حالت نہ ہو تحقیق نہایت مبارک مذاق ہے اور اس دعا کی حقیقت اس مذاق کو خلاف نہیں اور اس حقیقت کا سمجھنا موقوف ہے حکمت جاہ کے سمجھنے پر اور وہ یہ ہے کہ جاہ خود مقصود نہیں بلکہ ذریعہ ہے دفع مفسدہ کا اور وہ مفسدہ اذیت خلق ہوا اسکا دفع جاہ ہے کہ وہ مانع ہوتا ہے ظالموں کی دست درازی سے پس اصل مقصود یہ ہے کہ اذیت عوام و حکام سے محفوظ رہتا کہ بلا تشویش مشغول طاعت رہ سکے پس اس معنی کے تصور سے دعا کرنا نہ خلاف مذاق ہرگز نہ نفس کو اس میں بڑے فتنے کی لذت ہوگی۔

چوراسی واں غریبہ در حل بعض عبارت لوائح جامی رحمہ اللہ

سوال۔ لوائح جامی لائحہ نسبت پر خیم میں مذکور ہے کہ پس عالم ظاہر حق است حق باطن عالم عالم پیش از ظهور عین حق بود و حق بعد از ظهور عین عالم بلکہ فی الحقیقت یک حقیقت است نہ ظہور و بطن و اولیت و آخریت از نسبت اعتبار استادیند۔ دو سر مواضع میں بھی ایسا ہی مذکور ہے جیسا کہ لائحہ ہیز دہم میں ہے پس نسبت

ع غور کرنے سے سمجھ میں بھی آتے ہیں ۱۲ منہ

در حاج الا حقیقتہً واحد کہ بواسطہ تلبس شیون و صفات متکثرہ متعدد می نماید نسبت باناں کہ در ضیق
مراتب مجوس اند و با حکام و آثار آن مقید۔ اول و اخیر تک بہرت جگہ ہمیں سیاهی مضمون ہو۔ اس کا
مطلب حل نہیں ہوا۔ بہت مرتبہ مطالعہ کر چکا ہوں توقع قوی ہو کہ جواب شافی مرحمت فرمایا جائے۔
الجواب۔ یہاں ایک اصل ہے اور بعض اصطلاحات ہیں ان کے استحضار سے ایک یہ عبارت کیا
غالباً تمام لوازم حل ہو جائیگی۔ وہ یہ کہ محقق فی الحاج ان حضرات کو نزدیک صرف ایک وجود واجب
اور دو مکرر موجودات اُس وجود حقیقی کی ساتھ ایک خاص تعلق رکھنے کی سبب متصف بالوجود ہیں اور
اس تعلق کی کیفیت ان حضرات کو نزدیک ایسی ہے جیسے متصف بالعرض کا تعلق متصف بالذات کے ساتھ پس
اس بنا پر موجود بالذات صرف ذات حق ہے اور ممکنات موجود بالعرض اور اسی مرتبہ میں ممکنات کو غیر موجود
بھی کہہ دیا جاتا ہے جیسے جالین سفینہ کو غیر متحرک بالذات میں کہا جاسکتا ہو۔ اور چونکہ یہ موجود بالعرض
مشاہد ہو اور موجود بالذات غیر مشاہد اسلئے عالم کو ظاہر حق اور حق کو باطن عالم کہہ دیا پس ظاہر باطن کے
وہ معنی نہیں جس معنی کو باطن انسان اور جسد کو ظاہر انسان کہا جاتا ہو بلکہ ظاہر معنی مظهر و باطن معنی
زی مظهر ہے فلا اشکال اور چونکہ ما بالانصاف بالذات و ما بالانصاف بالعرض شی واحد ہے محض تغایر
اعتباری ہوتا ہے اسلئے دونوں متغایرین بالا اعتبار کو ایک دوسرے کا عین کہا جاسکتا ہے اور اس میں
الانصاف کو اعتبار سے دونوں انصاف کو اور پھر ان دونوں انصاف کو اعتبار سے دونوں متصف
کو تجاوز و تسامحاً عین کہنا صحیح ہو سکتا ہے اور در حقیقت حکم عینیت کا خود ان دونوں حیثیتوں میں ہے
پس اس بنا پر عالم اور حق کو عین کہہ دیا اور اس میں قبل طور و بعد طور دونوں حالتیں اصل میں مساوی
ہیں۔ مگر چونکہ قبل طور عالم میں خفا محض تھا اسلئے اس کو حق میں مندرج کہہ دیا اور بعد طور امر بالکس
ہو گیا اسلئے اس کے عکس کا حکم کر دیا پس یہ عینیت بمعنی اتحاد اشیائیں نہیں بلکہ بمعنی وحدت شیء واحد
مشورہ۔ ایسی کتابیں دیکھنا ضروری آئندہ نہ پوچھا جاوے۔

۸۵
پچاسی اں غریبہ و تقریر اشارہ بہ لطائف ستائے حدیث فی ضیاء القلوب

باید دانست کہ لطائف سغش اند یعنی شش موضع اند و جسم انسان کہ پر فیوض و پر انوار و ششیں بسیار
اول لطیفہ قلبی کہ مقام او دو انگشت فرد تر زیر پستان چپ است و نور او سفید است و دوم لطیفہ

روحی کہ مقام اود و انگشت فرد زیر پستان راست است و نوزاد سفید است منوم لطیفہ نفس کہ موضع
 آن زیر ناف است و نوزاد زرد است چہا ر م لطیفہ سری مقام آن باہین سینہ و نوزاد سبز است ۔
 پنجم لطیفہ خفی مقام آن بالائے ابرو و نوزاد بیگلوں است ششم لطیفہ اخفی محل آن ام الدماغ است
 و نوزاد سیاہ است مثل سیاہی چشم حدیث ثمر وضع (صلی اللہ علیہ وسلم) یدہ علی ناصیتہ
 ابی محمد و ثمرہا علی وجہ من بین ثدییہ (و فی نفعہ من بین یدییہ) علی کبدہ
 ثمر بلغت ید رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سرۃ ابی محمد و رۃ ثمر قال رسول اللہ (صلی اللہ
 علیہ وسلم) بارک اللہ ملک و علیک الحدیث (ابن ماجہ باب الترجیع فی الاذان)

ترجمہ۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ابو محذورہ کے مقدم راس پر (یعنی سر
 اگلے حصہ پر) رکھا پھر اس (ہاتھ) کو ان کے چہرہ پر سے گزارا (اسطرح سے کہ) انکے دونوں پستانوں کے
 درمیان سے (ہوتا ہوا) اور دو سرے ننھے پر ان کے دونوں ہاتھوں کے درمیان جو جسم کا سطح ہے اس پر لگتا ہوا
 انکے جگر پر (گذرا) پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک ابو محذورہ کی ناف پر پہنچا۔ پھر رسول اللہ صلی
 علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے اور تمہاری اوپر برکت فرمائے، ولایت کیا اسکو ابن ماجہ نے ۔
ف لطائف کی ماہیت جاہلیہ بھی مضمون دہم کے فائدہ کی تحت میں گذر چکی ہو اور وہاں یہ بھی مذکور ہوا
 کہ ان لطائف کا خاص خاص تعلق جسد مادی کے بعض بعض اجزاء سے ہے اہے جسکی تفصیل ضیاء القلوب
 کی عبارت بالا میں مذکور ہو اور گو اصل دلیل ان تخصیصات کی کشف ہو اور درود نص پر موقوف بھی نہیں
 لیکن درجہ استیناس میں یہ حدیث ان مقامات کی طرف اس طرح مشیر ہو سکتی ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 نے دست مبارک ایصال برکت کیلئے ان ہی خاص مقامات پر پھیرا۔ پھر برکت کی دعا فرمائی۔ سو یہ تو
 ضروری بات ہو کہ ان مقامات کو قابلیت للبرکت میں دو سرے مقامات پر ترجیح ہو اگر آپنے قصد ایسا کیا
 تب تو ترجیح ظاہر ہو اور اگر اتفاقاً ایسا کیا تو اس اتفاق کا واقع ہونا خدا ساز ترجیح کی علامت ہے اور انضمام
 کشف کے اس ترجیح کی بنا قرینہ ہی خاص تعلقات ہیں ان لطائف کے ان خاص خاص اجزاء جسد مادی
 کے ساتھ چنانچہ مقدم راس محل ام الدماغ کا جس سے لطیفہ اخفی متعلق ہو اور وجہ شمل ہو بالانوار و پرچہ
 محل سے لطیفہ خفی کا اور دونوں پستانوں کے درمیان سینہ سے جو مقام سے لطیفہ سر کا اور ظاہر ہو کہ جب طبعی حالت

کھلا ہوا ہاتھ بلکہ قصداً پھیلا ہوا جیسا کہ قصداً ایصال برکت اس کا قرینہ ہے۔ دونوں پستانوں کے درمیان میں کوہوتا ہوا نیچے کو گزر لگا جیسا کہ سترہ تک پہنچنا اس نیچے کو گزرنے پر دال ہے تو عا دہ دونوں پستان کے تحت سے بھی مس کر لگا اور یہ دونوں مقام ہیں لطیفہ ریح و لطیفہ قلب کے اول کیلئے راست ثانی کیلئے چپ خصوص حدیث کے دوسرے نسخہ پر کہ بجائے شریہ کے ید یہ ہے اور بایں یدین کی دلالت اس مثال الشیمن پر (جبکہ اس کی ساتھ کوئی اشتہار نہ ہو جیسا کہ یہاں اشتہار نہیں ہے) ہر مقصود مقام کا ایصال کرتا ہے خود مقتضی ہے استیعاب محل مرد کو) اور بھی واضح ہے پھر دونوں پر کبہ پر کو گزنا گویا یہ نص ہے شری میں کے تحت سے مس کرنے پر پھر اس مرد علی الکبد کی حالت میں اگر ید مبارکہ کا میلان حاصل یمن کی طرف تان لیا جاوے تو پھر ناف پر گزرنے کا جو کہ وسط میں ہے تکلف بعید کا محتاج ہوگا جس کا بدون دلیل کو قائل ہونا محکم ہے اسلئے ماننا پڑے گا کہ ہاتھ کو دونوں طرف نسبت برابر بقی پس جب کبہ کا ذکر پستان راست کے تحت پر مرد کا قرینہ ہے تو یہ مقدمہ تساوی نسبت پستان چپ کے تحت پر مرد کا قرینہ ہوگا۔ پس ہر حال میں اقرب بھی ہے کہ دونوں لطیفوں کے مقاموں پر ید مبارکہ کا مرد مانا جاوے اور سترہ پر گزرنے کو کہ محل ہے لطیفہ نفس کا یہ تو صریح مدلول ہے حدیث کا پس اس طرح سے ان خاص خاص مقامات سے ان خاص خاص لطائف کے تعلقاً ایک نکتہ لطیفہ کے درجہ میں حدیث کے مدلول ہو گئے تفکر و تشکر واللہ اعلم۔

ف ۲۔ ان لطائف میں سے بعض کا نام تو مخصوص میں بھی مذکور ہے جیسے روح اور قلب اور نفس اور بعض کا غیر مذکور ہے جیسے سر اور خفی اور خفی بعض نے ان کی مذکوریت کے دعویٰ کیلئے اتنا بعینہ کلفت کیا ہے جو قریب تحریف کے ہے چنانچہ دو کو تو سورہ طہ کی آیت وان تجھربا لبقول فانه ليعلم السر والخفی میں لفظاً اور خفی کو خفی کے تقابل سے دلالت مذکور مانا ہے مگر جب کو ذرا بھی زبان سے مس ہوگا وہ یقیناً اس دعویٰ کو باطل سمجھیکا اور اس سے بڑھ کر جہل وہ ہے جس کا بعض نے دعویٰ کیا ہے کہ صوفیہ کی اصطلاح میں جن اشغال کا نام مقام احمد اور سلطانا نصیر ہے وہ اسی عنوان سے قرآن مجید میں مذکور ہیں نحو بادئ من التحریف۔ یہ جہل بعینہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے کہا تھا کہ مولوی لوگ جو فاتحہ دینے سے منع کرتے ہیں اتنا نہیں سمجھتے کہ قرآن مجید میں جو سورہ فاتحہ نازل ہوئی ہے وہ خاص فاتحہ ہی دینے کی نازل ہوئی ہے اور اسی لئے تو اس کا نام فاتحہ ہے۔ ماشاء اللہ خود ہی اپنی طرف سے ایک اصطلاح تجویز کی اور قرآن مجید کی تفسیر کو اس کا تابع بنا دیا اللہم احفظنا واصلحنا۔

۳۔ نفس بقول محققین عالم خلق یعنی مادیات سے ہے عالم امر یعنی مجردات سے نہیں پس اسکو لطافت میں شمار کرنا تغلیباً ہی اسی بنا پر بعض اکابر کے کلام میں لطافت خمسہ کا عنوان واقع ہوا ہے پس ترکیب انبان کی دس اجزاء سے ہو پانچ عالم خلق سے ہیں چار عنصر اور ایک نفس اور پانچ عالم امر سے یعنی لطافت خمسہ کشف اصطلاحات الفنون میں مجمع السلوک سے نفس کا مادی ہونا ایک عبارت میں نقل کیا ہے ان النفس جسم لطیف کل طافۃ اھواء ظلماتیۃ غیریۃ لکیہ منتشرۃ فی اجزاء البدان کالزبد فی اللبن والذھن فی الجوز واللوز والروح نور روحانی الہ للنفس کما ان السر الہا ایضاً فان الحقیقۃ فی البدان انما تتبعی بشرط وجود الروح فی النفس اھ بحث الروح ربانہ کہ نفس سے بحث کرنا اور عنانہ سے بحث نہ کرنا وجہ اسکی یہ ہے کہ غرض صوفی کی کہ تصفیۃ نفس سے متعلق ہے عناصر سے نہیں۔

چھٹا سی ان غریبہ در رفع اشکال بر حرمت بیع باذان اول جمعہ

فقہائے فرمایا ہے کہ جمعہ کی اذان اول سے بیع وغیرہ حرام ہو جاتی ہے اور اس پر آیت سورہ جمعہ سے استدلال کیا ہے۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نزول آیت کی بوقت یہ اذان اول نہ تھی تو یہ آیت میں کیسے مراد ہو سکتی ہے اور جب مراد نہیں تو اس سے استدلال کیسے ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ مراد تو اس سے اذان ثانی ہی ہے لیکن اشتراک علت سے حکم متعدی ہو جاوے گا اذان اول کی طرف۔ پس آیت سے استدلال بواسطہ قیاس کر ہے اور کلام فقہار کا یہی محل ہے فارفع الاشکال۔

ستائس سی ان غریبہ تحقیق قاعدہ مناظرہ لایجوز لنقل من دلیل لی دلیل آخر

اہل مناظرہ ایک دلیل پر جب اشکال واقع ہوا مسکو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف منتقل ہو نیکو ناجائز کہتے ہیں اور ہونا بھی چاہئے ورنہ قیاسات تک کوئی کلام ختم ہی نہ ہو دلیلیں تو غیر متناہی ہو سکتی ہیں خواہ صحیح ہوں غلط اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ مجاہد مع فرود کا قرآن مجید میں مذکور ہے جس میں آپ کے دلیل اول کو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف انتقال فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ میں تفصیل ہے وہ یہ کہ یہ عدم انسوقت ہے جب داعی اس نقل کا استدلال کا عجز ہو اور یہاں ایسا نہیں ہوا۔ جواب بہت صاف تھا کہ تو اجبار و امانت کی معنی نہیں سمجھا اور جب داعی مخاطب کی غباوت ہو کہ وہ دلیل کی حقیقت

نہیں سمجھا اور نہ سمجھنے کی امید اس وقت یہ نقل جائز اور عین مقتضای شفت ہے اور یہاں ایسا ہی ہوا۔

۸۸ اٹھاسی وال غریب در انطباق مسئلہ کلام بر آیت قانیہ

قال الله تعالى في سورة الزخرف انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدنيا
لعلى حكيمه استدلال المعتزلة بقوله جعلناه علوحدوث القرآن والجواب حمل على الكلام اللفظي
ولا نزاع فيها هذا هو المشهور قلت ولو فسرهم الكتاب بالعلم الالهي كما في الدر المنثور في سورة
الرعد برواية عبد الرزاق وابن جرير عن سيار عن ابن عباس انه سأل كعبا رضى الله عنه
عن ام الكتاب فقال علم الله ما هو خالق وما خلقه عالمون فقال لعلمه كون كتابا فكان
كتابا في مرتبة الظهور لا استحالة كون القديم حادثا كانت الآية دالة على قدم الكلام
النفسي وتفسير قوله لدنيا يكون في مرتبة الصفات التي هي اقرب الى الذات وتفسير
قوله لعلى يكون عاليا عن الحدوث وقوله حكيم يحكم لان القديم لا يتغير والمسلطان
عقليتان وانما ذكرت تبرعا وتقوية للعقل بالنقل ومثل دلالة القرآن على المسئلة
يدل الحديث عليها فان مسلما روى عن خولته بنت حكيم قالت سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم
يضره شيء حتى يرتحل من منزله ذلك ورد في الحديث الاستعاذة بكلمات الله وقوله
ذم القرآن الاستعاذة بالخلق حيث قال وانه كان رجال من الانس يعوذون رجال
من الجن الآية فلو كانت كلمات الله الشاملة لكلامه مخلوقا لم ياذن في الاستعاذة
بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ظاهر جدا۔

۸۹ نواسی وال غریب در رفع اشکال مشہور متعلق تقسیم موجود الی الخارجی الذہنی

تقریر الاشکال الموجود الذہنی موجود فی الذهن الذهن موجود فی الخارج والمظروف
لمظروف شيء يكون مظهرا لذلك الشيء كما هو يدعي فلزم كون الموجود في الذهن موجودا
في الخارج ويلزم كون الموجود في الخارج مقسما للموجود في الذهن وقد كانا قسيمين۔

والجواب على ما أدى إليه نظري ان الموجد في الخارج الذكي هو قسيم هو ما كان موجبا في الخارج بلا واسطة (اي بلا واسطة الذهن) وهو غير شامل للموجد الذهني الذي وجد في الخارج بواسطة الذهن فتبصر وتشكر.

نوني وان غريبه رفع اشكال متعلق بوجوب

روى النسائي في باب المحافضة على الصلوات الخمس ان رجلا من بني كنانة يدعى المخدجي سمع رجلا بالشافعي ينادي يا محمد يقول الوتر واجب (اي حتم كهيئة المكتوبات) قال المخدجي فرجت العمادة بن الصامت فاعتزضت له وهو راى المسجد فاخبرته بالذي قال ابو محمد فقال عبادة كذاب ابو محمد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول خمس صلوات كتبهن الله على العباد الخ قلت قد اشكل الحديث على الحنفية وفيهم بوجوب الوتر لان الوتر لو كان واجبا في حقنا لكان فرضا في حق الصمما لان الفارق بين الفرض والواجب هو الظنية ولا يفي في حقهم لوصول الدليل منه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فلما نفى الصمما في فرضية انتفى وجوب وهذا اشكال قوي وحله على ما افهمته الله تعالى بمنع عدم الظنية في حق الصمما فان الظنية تكون تارة في الطريق وهو منتف في حق الصمما وتكون تارة في الدلالة وهو مشترك بيننا وبينهم ولا يلزم كون هذا الظن فرضا في حقهم ليلزم من انتفاء الوجوب وان لم يكن هذا العنوان في اصطلاحهم.

البيان في ان غريبه معنى تقية تكفير صغار بعد غشيان الكبار

روى الترمذي في فصل الصلوات الخمس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم يغفر الكبار الحديث -

وظاهره انه اذا غشى الكبار لم تكن كفارات للصغار وليس كذلك فوجب الحديث ان كلمة ما عامتها شاملة للصغار والكبار والمعنى ان كونها كفارة لجميع المعاصي مقيدة بعد غشيان الكبار واما اذا غشى الكبار فلا تكون كفارة بجميعها اما كونها كفارة لبعضها

فليس بمنتهى فافهم

٩٢ بالوق في ان غريبه توجيه دون مسجد نبوي مصداق لمسجد اسس على التقوى

روى الترمذي في باب ما جاء في المسجد الذي اسس على التقوى عن ابي سعيد الخدري قال
امترى رجل من بني خديجة ورجل من بني عمر وبن عوف في المسجد الذي اسس على التقوى فقال
الخدري هو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاخر هو مسجد قبا فأتيا رسول الله صلى
الله عليه وسلم في ذلك فقال هو هذا يعني مسجده وفي ذلك خير كثير الحديث وهذا مفضل
راجعا اهل التفسير على كونه مسجد قبا فثبت بحتم ان يكون النزاع في عموم المسجد المسمى
على التقوى للمسجد النبوي بعد الاتفاق على مصداقه اعلى مسجد قبا فثبت احدهما بطريق الدلالة
لان المسجد الذي اصبحت له مكانة مؤسسها على التقوى كان المسجد الذي اسسه النبي صلى الله عليه وسلم
كذلك بالاول فنفاه الآخر نظر العبارة النص ففض رسول الله صلى الله عليه وسلم للمثبت فافهم

٩٣ تراوي وان غريبه در اثبات تصرف انبي صلى الله عليه وسلم

روى الترمذي في باب ما جاء في السجدة في التجمع عن ابراهيم بن ابي اسحق قال سجد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيها يعني التجمع للمسلمين والمشركون والنجس والانس والحديث وكثيرا ما يقع السؤال
عن سبب سجدة المشركين واقر بالاجابة عندي كونها تبصر النبي صلى الله عليه وسلم وفيه
اثبات التصرف ولو قليلا من الكاملين لاسيما النبي صلى الله عليه وسلم والله اعلم

٩٤ چورانوي وان غريبه در اصل حصول ثواب طاعت بنيه الى الاموات

روى الترمذي في باب المتصدق ويرث صدقة عن امرأة فقالت يا رسول الله كان عليهما راي على
احي) صوم شهر قال صومها عنهما الحديث قلت هو اصل في وصول ثواب العباداة البدنية كما
هو مذهب الحنفية ولا يلزم منه كفاية هذا الصواب لاحتمال ان يكون مقصوده ان يطلق النفع
لها قلت ودل حديث امري في هرة راجلان يصلي ركعتين في مسجد العشار ويقول هذه

لابي هريرة عن وصول الثواب الى الحي ويدل تضيحة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امته
على وصولها الى من سيولد وذكرنا للسائلين تبعا لمسئلة الباب -

٩٥ **بجائز في ان غريبه الاشكال متعلق بتصيد عموي قاتل عد قتل**

روى الترمذي في باب حكمه والى القتل في القصاص العفو عن ابي هريرة قال قتل رجل في عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم فدفع القاتل الى وليه فقال لقاتل يا رسول الله والله ما اردت قتله فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان صادقا فقتله دخلت النار فخله الرجل الحديث
ويرد على الحديث ان قول القاتل هذا ان كان حجة شرعية فكيف اذن رسول الله صلى الله
عليه وسلم في قتله ان لم يكن حجة شرعية فكيف يجب على لولي قبوله والجواب عندي ان
معناه ان كان صادقا في قلب الولي فلا يجعل قتله ديانة.

٩٦ **بجائز في ان غريبه تحقيق كفاره برون حدود**

روى الترمذي في باب ما جاء ان الحدود كفارة لاهلها عن عباد بن الصامت قال
عليه السلام في ما عليه البيعة ومن اصاب من ذلك (كالسرقة والزنا) شيئا فوقع عليه
فهم كفارة له الحديث ظاهر فيجعل على المخنعية ولهم ان يقولوا انها تكون كفارة لاصل الاعمال
ثم يعاقب على ترك التوبة كما في المرقاة ان تركها ذنبا خروجا وقع عليه العقاب اه والذى
اضطرهم الى التوب قوله تعالى في قطاع الطريق بعد ذكر حدهم ذلك لهم خزي في الدنيا
ولهم في الآخرة عذاب عظيم وقوله تعالى في السارق بعد ذكر حده فمن تاب من بعد ظلمه اصلح
فان الله يتوب عليه وقوله عليه السلام للعاهر الحجر حسا بهم على الله تعالى رواه الترمذي
في باب ما جاء لا وصية لوارث ولو حمل قوههم على عدم التسبيل لاصل الاعمال يدل
الحديث على ان العقاب يكون في اكثر العاد سببا للتوبة فكونها كفارة بواسطة التوبة لا بانفسها
سئل في ان غريبه وكفصيل حكم نذر في المعصية فيما لا يملك

روى الترمذي في ابواب النذر والايان قوله عليه السلام لا نذر في معصية وكفارة كفارة

یمن وقوله عليه السلام من نذر بعصى الله فلا يعصه وقوله عليه السلام ليس على العبد نذر فيما لا يملك والتفصيل فيه انه ان كان الجزء معصية فلا ينعقد كاللعب الغناء وهذا هو المراد في الحديث الثاني حيث لم يذكر فيه الكفارة وان كان الجزء طاعة والشرط معصية ينعقد وخير بين الايقاع والكفارة وهو المراد في الحديث الاول ومعنى لا نذر لا نذر في
والحديث الثالث شامل لما لا يقدر عليه كصور الدهر اذا ضعف عنه فلا يجب الوفاء فيه بل كفارة اليمين وفي التفسير المظهرى كلام مشيع في الباب -

۹۸ انحانوس وان غریہ وروبودن لسان شد از سیف در فتنه

روى الترمذى فى باب ما جاء فى الرجل يكون فى الفتنه قال عليه السلام اللسان فيها الشدة من السيف الحديث معناه عند ان اللسان اكثر ما يكون سبيل للسيف فكان لا بد ان يشد منه -

۹۹ تنانوس وان غریہ در عدم استلزام غلبه در محاجه مرتضائیت

روى الترمذى فى باب ما جاء فى التشديد على من يقضى له بشىء وقوله عليه السلام لعل بعضكم ان يكون الحن يمجته من بعض فان قضيت لاحد منكم بشىء من حوائج فانما اقطع له قطعة من النار فلا يخذ منه شيئا الحديث - دل باشتراك العلة على عدم استلزام الغلبة فى المناظر كونه على الحق لا احتمال كونه الحن ولا ينافى فى الحديث زفاد قضاء القاضى ظاهرا وباطنا لا احتمال دلالة على عدم الحل لا على عدم الملك -

سوال غریب در تحقیق مسئلہ لفافه قاضی ظاہر و باطنا

سوال - ایک کتاب موسوم بہ مجموعہ فتاویٰ حصہ اول صفحہ ۵۶ باب شمار ہو میں یہ مسئلہ ہے کہ قضا
قاضی ظاہر و باطنا فذہو جانا ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی عورت پر دعویٰ کرے کہ یہ میری عورت ہے اور قاضی
کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ حبیت لیا اور وہ عورت اسکو لجا دے تو وہ عورت عند اللہ وعند الناس
حلال ہو جائیگی اور صحبت اس سے جائز ہوگی اور خدا کے نزدیک مواخذہ میں گرفتار نہ ہوگا جیسا کہ ہدایہ بچاپیم

مصطفائی کی جلد دوسری صفحہ ۱۲۵ میں موجود ہے۔ اب گزارش یہ ہے کہ یہ حکم عند الناس کے مقابلہ میں تو جیسا کہ لکھا ہو ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر عند اللہ خیال میں نہیں آتا ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ سمیع و بصیر ہر ایک کو ان واقعات کی خبر ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عورت کیسے حلال ہوئی تو اللہ تعالیٰ ترحم و رحمت و وقایہ و توفیق مولوی وحید الزماں نفاذ قضاء و قاضی ملاحظہ فرما کر حضور اُسکے جواب سے مطلع فرما دیں تاکہ جو شبہ چودہ دفع ہو جاوے۔

الجواب مفصلاً سمجھنا تو اس سلسلہ کا زبانی آسان ہے باقی مجملات اُتنا لکھے دیتا ہوں کہ صحبت کا حلال عند اللہ ہونا موقوف ہے نکاح کے منعقد ہو جانے پر خواہ طریق انعقاد میں گناہ ہی ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیکر اُسکی بی بی کو طلاق دلوالے اور وہ جب طلاق دینے کو بعد عدت کے عورت کو قتل کی دھمکی دیکر اُس سے ایجاب قبول کے الفاظ کہلوالے تو طلاق بھی واقع ہو جائیگی اور نکاح بھی منعقد ہو جائیگا البتہ اس طریق کے اختیار کرنے کا اسکو سخت گناہ ہوگا۔ پس اسی طرح اس طریق مذکور فی السوال میں یہ شخص گناہگار ہوگا لیکن نکاح منعقد ہو جاوے گا پس صحبت کے حلال ہونے پر کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فرع ہی صحبت نکاح کی البتہ نکاح کے منعقد ہونے کا سوال ہو سکتا ہے جبکہ واقع میں نکاح نہیں ہوا سو اس انعقاد کا سبب قضاء و قاضی ہو دو شخصوں کی شہادت پر جبکو قاضی سچا سمجھتا ہے بشرطیکہ عورت کسی کی متکوسہ و معتدہ نہ ہو۔ باقی قضاء و قاضی کا سبب ہو جانا یہ لکھنے سے سمجھ میں نہ آوے گا کبھی ملاقات کے وقت پوچھئے انشاء اللہ تعالیٰ اطمینان کر دوں گا۔ ۲۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۳ھ۔

ضمیمہ ۱ - متعلقہ مسئلہ بالا جسکی سائل بالاسے ملاقات کیے وقت فی تقریری

اصل میں سب حقوق ملک حق تعالیٰ کی ہیں مگر احتیاج عبد کی مصلحت سے حق تعالیٰ نے ان حقوق کے احداث
 اتنا رکھا (کہ عبارت ہو عقد و نسخ سے) اختیار عبد کو بھی دیدیا اور جس طرح عبد کی مصلحت اس کو مقتضی ہو
 کہ اس کو اس کے نفس میں یہ اختیارات دئے جاویں اسی طرح بعض احوال میں اس کی مصلحت اس کو بھی مقتضی ہے
 کہ اس کے نفس میں اس کے حکام کو بھی یہ اختیارات دئے جاویں اور وہ بعض احوال خلاف و نزاع فیما بین کا
 حال ہے کیونکہ ایسے وقت میں بحر عطا اختیار للحکام کے ان حقوق کو طے ہونے کی کوئی صورت نہیں اور
 گواہیں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ صورت اختیار بھی اس کے لئے کافی ہے حقیقت اختیار کی حاجت نہیں لیکن ایسا
 ہونے سے نزاع و فساد کبھی منقطع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اس مدعی علیہا کا واقع میں اگر نکاح صحیح نہ ہوا تو

[illegible]

ہمیشہ وہ اپنے کو بچائیگی یا مرد مدعی عورت کے حقوق ادا نہ کرنا یا اور ہمیشہ تباغض و تراحم رہیگا پس صورت اختیار کیسے کافی ہوگی پس ضرور حقیقت اختیار ثابت ہونا چاہئے اور چونکہ ملک کا اثبات اور رفع خود اپنے نفس میں تصرف کرنے کے وقت بھی اسی عقد و فسخ پر مبنی ہے اسلئے حکام کے اختیارات کا محل بھی یہی ہوگا املاک در سلسلہ ہونگے کہ وہ بلا واسطہ عقد و فسخ کے خود صاحب حق کے تصرف سے بھی ثابت و رفع حقوق کے نہیں ہوتے گو بعض جگہ اباحت ہو جاتی ہو کالاموال اور بعض جگہ اباحت بھی نہیں ہوتی کالافروج اسلئے ان عقود و فسخ کو محل نفاذ قضاء ظاہر اور باطناً رکھا گیا اب یہ بات محتاج دلیل نقلی رہ گئی کہ حق تعالیٰ نے ایسے اختیارات حکام کو عطا فرمائے ہیں یا نہیں سو اس کے لئے حدیث شاہد لک زوجہ جاک کہ مرفوع حکمی ہے کہما فی رد المحتار کتاب القضاء قال محمد فی الاصل بلغنا عن علی بن ان رجلاً اقام عندہ بینه علی امرأة انه تزوجها فانکرت فقضى له بالمرأة فقالت انه لم يتزوجني فاما اذا قضيت علی فجدد نکاحی فقال لا اجلد نکاحك الشاهدان رجلا قال بهذا فخذ قلت وبلغات محمد مسنداً اور حدیث تفریق فی اللعان کہ مرفوع حقیقی ہے کافی دلیل ہو اور ظاہر اس کے بعض متفق علیہ میں کالولایۃ فی النکاح والتفریق فی العتہ اور بعض مختلف فیہ ہیں انہیں بعض مرفوع امام صاحب کے نزدیک ہیں محل البحث اور بعض دو حکایت کے نزدیک بھی جیسے تفریق فی العسار و امان صاحب پر انہیں شبہ توسع کا بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ بعض جگہ ان کے یہاں نصیق بھی ہے اور حقیقت امر کی ان سب نظائر میں متحدہ خصوصیت شہادت کو محل شبہ قرار دینا ناشی قلت برسر ہے و ہر جاری الاخری

ضمیمہ متعلق مسئلہ بالا

اس کے بعد کچھ در مضامین خیال میں آئے مگر وہ ہدایہ وغیرہ میں نظر سے گزر دی وہاں ہی سے نقل کر دیتا ہوں فی الہدایۃ قبیل باب الاولیاء والا کفاء لابن حنیفۃ رحمان الشہود صدقہ مندرجہ ہو الحجۃ لتعذر الوقوف علی حقیقۃ الصدق بخلاف الکفر والرق لان الوقوف علیہما متیسر و اذا اثبتت القضاء علی الحجۃ و امکن تنغیذہ بالہنا بتقدیم النکاح تغذ قطعاً لہنا راعی بخلاف الاملاک المرسلۃ لان فی الاسباب تنذر لہا فلا امکان فی الحاشیۃ بعد الغفور قولہ لمن تنغیذہ اما بان يجعل هذا القول من العاضی النساء النکاح او مثبت بالقضاء اذا کان محملاً علی الخیر اہ قلت

وهذا ظهر الجواب عما عسى أن يرح أن الفقهاء قالوا إن القضاء منظر لا مثبت - والظاهر أن
 على التحقيق في الواقع ولم يكن فبطال لأظها. فبطال لقضاء وجب الجواب أن كونه أظهر وأحياناً
 لا يمس الحاجة إلى كونه اثباتاً ومما مست فيجعل لشاء ولو سلم كونه أظهر وأصلها حكم بكونه
 على سبيل لاقتضاء بضرورة الدليل ثم يجعل هذا لقضاء أظهر وأصلها فلذا في المحشى
 الحكم على كلا الاحتمالين فافهموا أيضاً في الحاشية لم يقل أن في الأصباء بتزاحم أي
 إنما لا يوجب الملك الباطني ههنا لأن وجود الملك الذي هو مسبب بباور السبب محال و
 السبب متعدد كالهبة والارث والشرء ولها أحكام مختلفة ولا يجوز أن يثبت سبباً بقتل
 حكم القاضي لمعارضه بعض الأسباب بعضاً فيلزم الترجيح من غير مرجح ولما لم يكن تقدير
 السبب لم يكن تقدير المسبب بحسب الواقع اه وفي رسالة بعض الناس في قصة حكم على
 أن يقال غالم يحجبها إلى ذلك لأن الزوج لم يرض بذلك لانا نقول ليس كذلك بل الزوج
 لأنه يدعى النكاح والمرأة رضيت أيضاً حيث قالت فزوجني منه وكان يتيسر عليه ذلك
 فقد كان الزوج راعياً فيها ثم لم يشتغل به وبين أن مقصودها قد حصل بقضائه فقال
 شاهدك زوجها أي الزمان في القضاء بالنكاح بينهما فثبت النكاح بقضائي اه وفيها
 فلو لم ينعقد النكاح بينهما باطناً بالقضاء لما امتنع من تجديد العقد عند طلبها وغبة
 الزوج فيها وقد كان في ذلك تخصيصها من الزنا وصيانة مائه اه وفيها وإذا كان يثبت
 له ولاية إنشاء التفريق بين العنين وبين امرأته ليعفها به عن الزنا ويثبت له ولاية
 تزويج الصغير والصغيرة لمعنى الظواهر فلان يثبت له ولاية إنشاء العقد بينهما ليعفها
 به عن الزنا ويصور قضاءه به عن التمكن من الزنا أولى - وكذلك يثبت له ولاية إنشاء
 التفريق بين المتلاعنين لقطع الزنا مع يقينه بكذب أحدهما قال عليه السلام
 الله يعلم أن أحدهما كاذب فكذلك يثبت له ولاية إنشاء مع كذب الشهود لتوجب
 الأمر بالقضاء عليه شئ عااه وفيها ويتبين بهذا أن الاستدلال بالآية والحديث
 كالذي أورده البخاري في كتاب الجبل معترضهما من قوله عليه السلام فمن قضيت له من
 حق أخيه شيئاً فلا يأخذ فأنما أقطع له قطعة من الناس في الأملاك المسلمة وبه نقول

قلت وهو أحد الجمهورين في الحديث والآثار لا يستلزم نفي الملك ونفي الحل لا معنى
 حرمه الاستغناء بل معنی کونه سبباً للمعصية وعقوبة النار بالكذب والخداع والاضلال ^{قلت}
 ان على حدوث العقد والغشغ ليس ^{عللاً} لبقاءهما كما لا يخفى فلا يرتفع العقد والغشغ
 بعد ظهور كذب الشهود وندورهما في الهداية واذا رجع الشهود عن بشهادتهم قبل الحكم ^{سقطت}
 فارحكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم

ایک سو ایک وان غریہ بقیاس استثنائی باسمل عنوان

قوله قیاس استثنائی وہ قیاس ہوا جو ہمیں بتدیوں کے لئے ضرورت ہو کہ دوسرے عنوان سے اس کی ^{حقیقت}
 سمجھائی جائے پھر متن کے عنوان کو اس پر تطبیق کر دیا جائے۔ سو ستر۔ قیاس استثنائی وہ ہے جو ایسے دو
 قضیوں کو مرکب ہو جنہیں پہلا قضیہ شرطیہ ہو خواہ متصل ہو یا منفصل۔ پھر منفصلہ میں حواد حقیقیہ ہو
 یا بالغة الجمع ہو بالغة التحول اور دوسرے قضیہ حلیہ ہو اور لکن ہو شرع ہو اور اس کا مضمون یہ ہو کہ اس میں
 کایا تالی کا اثبات ہو یا مقدم یا تالی کی نفی ہو پس یہ استثنائی کی حقیقت ہو آگے نتیجہ میں تفصیل ہو اگر پہلا
 قضیہ متصل ہو تو اس دوسرے قضیہ میں یا تو مقدم کا اثبات ہو تالی کی نفی اگر اس دوسرے قضیہ
 میں مقدم کا اثبات ہو نتیجہ تالی کا اثبات ہو اگر اسی دوسرے قضیہ میں تالی کی نفی ہو نتیجہ مقدم کی نفی ہے جیسے یوں کہیں کہ
 جب سوچ نکلے تو دن موجود ہو گا پہلا قضیہ ہے اور شرطیہ متصل ہے پھر کہیں کہ لیکن سوچ نکلا ہوا ہے پھر
 قضیہ ہو اور حلیہ ہے لیکن سے شرع ہوا ہے اور مضمون اس کا یہ ہے کہ اس میں مقدم کا اثبات ہو تو نتیجہ تالی کا
 اثبات نکلے گا یعنی نتیجہ یہ ہو گا کہ دن موجود ہو اس کا نام آگے کی آسانی کے لئے مثال دل رکھتا ہوں اسکو
 یاد رکھنا اور اگر پہلا قضیہ وہی اوپر والا شرطیہ متصل ہے یعنی جب سوچ نکلے گا دن موجود ہو گا اور دوسرا ^{قضیہ}
 یہ کہیں کہ لیکن ان موجود نہیں اس کا مضمون یہ ہے کہ ہمیں تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی نکلیگا یعنی
 نتیجہ یہ ہو گا کہ سوچ نکلا ہوا نہیں ہے اس کا نام مثال ثانی رکھتا ہوں اس عنوان سے استثنائی کی حقیقت
 خوب سمجھ گئے ہو گے۔ کتاب کے متن میں یہی دو مثالیں مذکور ہیں۔ اب کتاب کی تعلیق کو منطبق کرتا ہوں
 ۱۔ قال عبدالصیغ وذا میں ما ذکر فی البوط عن ابی حنیفہ یقول لمراد الاملاک المرسلۃ والمراد بیان الوجد
 من بدعی الباطل ولیم علیہ شہود الزوال فلو عید لمحقة بذلک عند ما دان کان الملك مثبت لابقضار القاضی لہبہ
 ۲۔ (ص ۸۵) فلا شیخ سلف فیما قال ولله الحمد ۱۲۸

یہ تو حکم معلوم ہو گیا کہ مثال اول میں نتیجہ یہ ہے کہ دن موجود ہے اب دیکھو کہ یہی نتیجہ اس مثال کے قیاس میں
 مذکور ہو کیونکہ یہ قضیہ اول کی تالی ہی جو قضیہ میں مذکور ہوا کرتی ہے اسی طرح سمجھو کہ مثال ثانی میں نتیجہ یہ ہے کہ صبح
 نکلا ہوا نہیں ہے اب دیکھو کہ اس نتیجہ کی نقیض اس مثال کے قیاس میں مذکور ہو کیونکہ قضیہ اول کا مقدم یہ ہے
 کہ سورج نکلیگا اور یہ نتیجہ اسکی نقیض ہے (گوروا بط بدے ہوئے ہوں) پس مثال اول میں یہ بات صادق آئی کہ
 اس قیاس میں جو نتیجہ مذکور ہے اور مثال ثانی میں یہ بات صادق آئی کہ اس قیاس میں نتیجہ کی نقیض مذکور
 ہے کتاب میں اور دوسری کتابوں میں بھی اس طرح تعریف کر دی گئی کہ قیاس استثنائی وہ ہے جس میں نتیجہ
 یا نقیض نتیجہ مذکور ہو پہلے مبتدی آئیں چکراتا ہو کوئی تو نہ سمجھنے سے اور کوئی اس وجہ سے کہ اس تعریف کا
 سمجھنا موقوف ہے اس پر کہ اول نتیجہ اس قیاس کا معلوم ہوا اور نتیجہ جاننا اس پر موقوف ہے کہ اول اس قیاس
 استثنائی کی حقیقت معلوم ہو تاکہ قیاس استثنائی کے نتیجہ نکلنے کو جو قاعدہ میں ان قاعدوں کے موافق
 نتیجہ نکال سکے میری توضیح کے بعد اول آسانی سے حقیقت استثنائی کی سمجھ میں آگئی اور کتابوں میں جو تعریف مذکور
 ہے وہ بھی آسانی سے اس پر منطبق ہو گئی۔ اور جو قیاس ایسا نہ واقع آتی ہے جیسے ہر انسانی جاندار ہوا اور ہر جاندار
 اور نتیجہ یہ کہ ہر انسان جسم ہے دیکھو اس قیاس میں نہ بعینہ نتیجہ مذکور ہے یعنی ہر انسان جسم ہے اور اسکی نقیض مذکور ہے
 یعنی بعض انسان جسم نہیں سمجھانے کو لے تو اتنا ہی کافی تھا مگر اگے چلکر آدھ ہونے کے لئے جس قیاس استثنائی کا
 پہلا قضیہ منفصلہ ہو اس کے نتائج کی تفصیل بھی بتلاؤ دیتا ہوں وہ اس طرح ہے کہ دیکھنا چاہئے کہ یہ قضیہ منفصلہ
 حقیقی ہے یا مانعہ الجمع یا مانعہ الخفا اگر منفصلہ حقیقی ہے تو دوسرے قضیہ میں اگر مقدم اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ
 تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے اور اگر دوسرے قضیہ میں مقدم کی نفی کی گئی ہے
 تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہے یہ چار صورتیں ہوں پہلی صورت کی
 مثال عدد یا زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد نہیں (اس کا نام سلسلہ سابقہ سے مثال سوم رکھتا
 ہوں) دوسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد فرد ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج نہیں (اس کا نام مثال
 چہارم رکھتا ہوں) تیسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد ہے
 (اس کا نام مثال پنجم رکھتا ہوں) چوتھی صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن فرد نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج
 ہوگا (اس کا نام مثال ششم رکھتا ہوں) یہ منفصلہ حقیقیہ کا بیان ہو گیا اور اگر پہلا قضیہ مانعہ الجمع ہے تو دوسرے
 قضیہ میں اگر مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے یہ دو صورتیں ہوں

پہلی صورت کی مثال شے جڑ ہے یا شجر لیکن یہ شے جڑ ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ شجر نہیں (اس کا نام مثال ہفتم رکھتا ہوں)
 دوسری صورت کی مثال شے یا جڑ ہے یا شجر لیکن یہ شے شجر ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ جڑ نہیں (اس کا نام مثال ہشتم رکھتا ہوں)
 اور ہمیں یہی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کی نفی نتیجہ نہیں دیتی کیونکہ جڑ نہ ہونے سے شجر ہونا
 یا شجر نہ ہونا اور شجر نہ ہونے سے جڑ ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں اور اگر پہلا قضیہ مانعہ الخلو سے تو اسکے نتائج بالکل بالکل
 الجمع کے عکس ہیں یعنی دوسرے قضیہ میں اگر مقدم کی نفی ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہو اور اگر تالی کی نفی ہے
 تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہو یہ دو صورتیں ہیں پہلی صورت کی مثال شے یا لا جڑ ہے یا لا شجر ہے لیکن یہ لا جڑ
 نہیں ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لا شجر ہے (اس کا نام مثال نہم رکھتا ہوں) دوسری صورت کی مثال شے یا لا جڑ ہے
 یا لا شجر لیکن یہ شے لا شجر نہیں ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لا جڑ ہے (اس کا نام مثال دہم رکھتا ہوں) اور ہمیں مثال النہ
 الجمع کے یہی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کا اثبات اور تالی کا اثبات نتیجہ نہیں دیتا کیونکہ لا جڑ ہونے
 سے لا شجر ہونا یا نہ ہونا یا لا شجر ہونے سے لا جڑ کا ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں یہ سب منفصلہ کا بیان ہوا۔ اور یہ
 سب سوں مثالیں قیاس استثنائی کی ہوتی ہیں ان میں سوا اول کی دو مثالوں میں تو نتیجہ یا نقیض نتیجہ کا قیاس
 میں مذکور ہونا پہلے بیان ہو چکا تھا اب خیر کی آٹھ مثالوں کو بھی دیکھ لو کہ ان میں بھی یہی بات ہے چنانچہ مثال
 سوم و چہارم و ہفتم و ہشتم میں نقیض نتیجہ قیاس میں مذکور ہے و مثالانہجم و ششم و نہم میں نتیجہ مذکور ہے۔
 ایک ایک کو ملا کر دیکھ لو۔ وھذا قد استراج العلم و ثمر ما کان المقصود من الرقہ و صلی اللہ
 تعالیٰ علی سید العالم الرسول لا کریم۔ ابد الابدین و دھرا دھارین فقط۔

مسائل فہرست دوم

الکلمۃ اللالہ

الحلم الضالہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پہلی حکمت تحقیق غنول مسح ریش

سوال شرح وقایہ میں فتعلیٰ حنیفہ اباالحیہ رحمہ اللہ غنول مسح ریش کا کیا مطلب آیا دارلرحمی کا مسح بھی فرض ہے یا کہ فقط سر کا مسح فرض ہے دارلرحمی کا مسح سنت ہے۔

الجواب ہمیں تفصیل ہے کہ اگر دارلرحمی ایسی ہو جس کے اندر جلد وجہ کی نظر آئی ہو وہاں تو اس جلد کا بھی مسح نافرض ہو اور اگر جلد نہ ہو تو جس قدر جلد دارلرحمی کے نیچے ہو اس کا مسح سنت ہے اور جو دائرہ وجہ کے اندر ہو کہ اگر اس بال کو کچھ کرکھینچا جاوے تو وجہ سے باہر نہ رہے تو اس میں کئی روایتیں ہیں ایک روایت وہ بھی ہے جو شرح وقایہ میں ہے لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ سب کا دھونا فرض ہے۔ ہکذا فی الدار المختارہ و در المختارہ فقط ۴۰ ار محرم ۱۳۲۵ھ

دوسری حکمت و تربجاعت خواندن متخلف فرض سوال چھ حکمت اندر صورت کہ دوسرے مرد بعد لوائے نماز فرض کر امام جماعت تراویح مشغول است مداح سجد حاضر شہدان شخاص نماز فرض بجا لوائے اول نمازیندا علیہ السلام خواندہ شامل جماعت تراویح شوند و باز ش نماز تراویح امام بخواند یا تنہا چونکہ امام را بجا عتقرض نیافتہ است الجواب۔ مد صغیری بعبارت صریحہ مذکور است فاذا لم یصل الغرض مع الامام قبل لا یتبع فی التلویم ولا فی لم ترو کذا اذ لم یصل مع التلویم لا یتبع فی التلویم و الصحیح انہ یجوز ان یتبع فی ذلک کلہ۔

تیسری حکمت شرط وطن بودن تہا ہل سوال میں اپنی حالت پہلے عرض کر چکا ہوں کہ قیام فقہور کی نظر ہر امید نہیں نہ میر کوئی مکان نہ وہاں میر کوئی اسباب دار سکونہ کا ایک ٹمن ثانی صاحبہ کا چھو بطور وصیت محکوم لے سکتا ہے وہ بالکل ناکافی اور چھوٹا کہ وہاں کوئی عزیز و قریب نہیں سب غیری غیر ہیں اسلئے مکان خرید کر لانا ہوتا ہے ایسا ہی ہے میر جیسے کہیں ہر دیس میں بنوانا اسلئے کیا عجیب ہے کہ اسی پر لائے قرار پائے کہ قنوج میں مکان تعمیر کیا جائے گا ابھی تک وہاں کے قیام کی بھی کوئی مستقل رائے قائم نہیں ہوئی۔ اب دریافت طلب ہے کہ فقہور میر وطن رہا یا نہیں اور میں وہاں جا کر قصر کیا کروں یا اتمام صرف اتنا تعلق میرا باقی ہے کہ لائی صاحبہ وہاں رہتی ہیں و بس۔ نیز

نافی صاحبہ کے وہاں نہ ہونے کی صورت میں اگر کسی وجہ سے جانا ہو تو کیا حکم ہے اسی حالت میں قنوج کا کیا حکم ہے قصور کیا کرے
یا تمام نکاح کرے فقہسار تمام کا حکم دیتے ہیں بشرطیکہ وہیں قیام کا ارادہ ہو جائے حتیٰ کہ اگر وہیں جگہ نکاح کرے
اور عورت کو وہاں سے لائیکا ارادہ نہ ہو تو منوں جگہ تمام کا حکم ہو اور میری حالت یہ جو مذکور ہوئی لہذا تردد ہی رہے گا تاہم فقہسار کا
الجواب یہ ہے کہ یقیناً ایک زمانہ تک آپ کا وطن اصلی رہے گا اور اب جب تک دوسرے مقام کو وطن اصلی نہ لائیکا عزم نہ کیا ہو گا
وہ بدستور وطن اصلی رہے گا اور چونکہ ابھی اس پر آپ کی رائے قرار نہیں پائی لہذا فقہسار میں تمام واجب ہے فی الدار المختار الوطن الاصلی
یبتل بمثلہ فیہ الاصل والشیء یبتل بمثلہ بما فوق لامعا دونہ اور اب تک مجھ کو اس مسئلہ میں شرح صدر نہیں ہو سکا صرف تفرج
سے وہ جگہ اس کی وطن اصلی ہو جاتا ہے سمجھتا ہوں کہ تفرج سے جبکہ اہل کو وہاں سے لیا گیا ارادہ نہ ہو غالباً اس شخص کا
بھی ارادہ اس کی وطن اصلی نہ لائیکا اور خود ہمیشہ کے لئے بود و باش کر لیا ہو جاتا ہے اس بنا پر اس کو وطن بنائیکا سبب قرار
دید یا ہو ورنہ مدعا کی نیت اتحاد وطن اصلی پر اگر میرا یہ سمجھنا صحیح ہے تو قنوج ہنوز آپ کا وطن اصلی نہیں بنا اور اگر مطلق تامل سے
وطن اصلی ہو جاتا ہے تو وطن اصلی میں تعدد ممکن ہے جیسا کہ فقہار نے تصریح کی ہے اس کے وطن اصلی ہونے سے فقہسار کا وطن اصلی
نہ ہونا لازم نہیں تاہم قاضی خاں کی ایک جزئی مینویہ ہے المسافر اذا جاز عن دار مصر الى قوله ان كان ذلک وطنہ
اصلیا بان کان مولداً وسکن فیہ اولہ یکن مولداً ولکن تاهل وجعلہ دار الخ امیں تاهل کے بعد جعلہ دارا بڑھایا ہے
جیسا کہ مولداً کے بعد سکن فیہ بڑھایا ہے اسی طرح مگر مولداً کے بعد سکن فیہ کے وطن اصلی نہیں بنتا اسی طرح تاهل بندہ سے
بدون جعلہ دارا کے وطن اصلی نہ ہو گا۔ فافہم۔ ۸ اربع الاول مسئلہ

چوتھی حکم تخصیص وجوب اعادہ وترک واجب داخل صلوٰۃ

سوال۔ ہماری کتب فقہ میں ہے کہ اگر فاسق یا بدعتی کے پیچھے نماز پڑھی تو نماز کا اعادہ ضروری ہے لیکن جب
حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں بلوہ ہوا اور حضرات صحابہؓ نے بلوایوں کے پیچھے نماز پڑھنے کو حضرت عثمانؓ سے پوچھا تو آپ نے
اجازت دی اور یہ نہیں فرمایا کہ پڑھ کے پھر اعادہ کر لیا کرو حالانکہ بلوایوں سے زیادہ اور کون فاسق اور بدعتی ہو گا خصوصاً
ایسے بلوای جنہوں نے خلیفہ برحق امیر المؤمنین داماد رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم داخل عشرہ مبشرہ پر بلوہ کیا
الجواب یہ روایت مجھ کو نہیں ملی اگرچہ حوالہ لکھا جاوے تو تحقیق کی جائے البتہ درمختار میں قلعہ لکھا ہے
واجباً صلوٰۃ میں کل صلوٰۃ ادیت مع کراہۃ التخریص تجب اعادہا اور درمختار میں اس کے عموم پر ایک فقہی
وعراض کر کے تصحیح کے لئے یہ توجیہ کی ہے الا ان بدعتی تخصیصاً بان مراد ہوا بالواجب والسنۃ
التي تعاد بترکہ ما کان من ماہیۃ الصلوٰۃ وجزائہا پس صلوٰۃ خلف الفاسق ونحوہ میں والی کوئی امر تحریر

صلوۃ میں سو مختل نہیں ہوا اس لئے قاعدہ وجوب عادہ کا جاری نہ ہوگا دوسرے افراد سوائے اس کے ساتھ پڑھنا اولیٰ ہو اور عادہ جمع غالباً علی الانفراد ہوگا اولیٰ سو غیر اولیٰ کی طرف آتا ہو۔ فی الدار المختار صلی خلف فاستوا مبتدع تال فضل الجماعة فی رد المختار فادان الصلوات خلفہما اولیٰ من الانفراد۔ فقط ۲۷ محرم ۱۳۱۷ھ

پانچویں حکمت تحقیق رفع الیتین و سجدہ بصلی قاعدا

سوال۔ زید جو مولوی و عالم مشہور ہے جب نوافل وغیرہ بیٹھ کر پڑھتا ہے تو سجدہ کرتے ہوئے سرین زمین سے نہیں کٹھاتا ہے اپنے معتقد و اتباع کو حکم دیتا ہے کہ نفل بیٹھ کر پڑھو تو سجدہ میں سرین زمین سے نہ اٹھاؤ ورنہ نماز فاسد ہوگی اور صحیح مسلم شریف کی حدیث واقعہ باب جواز النافلۃ قاعداً قائم ہے استدلال کرتا ہے ان الیتین صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قائماً رکع وسجد وهو قائم واذا صلی قاعداً رکع وسجد وهو قاعد اور عبارت ذیل فقہ کی پیش کرتا ہے من صلی قاعداً فیسجد لا یرفع الیتین وان رفع الیتین فسد صلوٰۃ لان الیتین فی صلوٰۃ القاعد بمنزلۃ القدمین واذا رفع قدمیہ فی صلوٰۃ القاعد فسد صلوٰۃ القاعد فکذا الیتین کذا فی المحيط جلیبی والاصلاح المرین او غیرہ اذا صلی قاعداً لا یرفع الیتین کما لا یرفع رجلہ فی السجدة واذا رفع رجلاً واحداً والیۃ واحدة لا تفسد کذا فی جلیبی ابن الملك والمختار ان یقع کما یقع فی حالۃ التشہد وهو الذی اختارہ الفقہ ابو اللیث شمس الاممۃ السرخسی وقال ابو یوسف رحمہ اللہ تعاداً اذ اہانت وقت الركوع والسجود یقع کما یقع فی التشہد کذا فی العینی شرح الہدایۃ ج ۱ ص ۸۱ انتہی۔ اس سوال پر کہ حدیث صحیح مسلم کے یہی معنی ہیں زید نے سمجھے ہیں کہ قائم اور قاعد کو ہیئت سجده میں رفع الیتین سے فرق کرنا چاہئے اور عبارات فقہ کی تصحیح کریں کہ یونہی واقع ہیں یا نہیں اور مفتی بہا ہیں یا نہیں جیسا کہ تعامل علماء اساتذہ اور شیوخ سے رفع الیتین فی سجدہ شاہد ہے بدینہ اب اسناد الکتب المعتمدۃ عند الخنفیہ۔ توجروا بوجہ الحساب۔

الجواب۔ زید کے قول پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں حدیث مسلم میں اگر سجدہ و قاعد کے یہ معنی ہیں کہ سجدہ کے وقت بھی ہیئت قعود کی رہتی تھی سو اول تو یہ خود مقصود زید کے خلاف ہے کیونکہ زمین پر سر رکھنے سے ہیئت قعود کی باقی نہیں رہتی اور اگر بعض ہیئت مراد ہے تو وہ رفع الیتین کی حالت میں بھی حال دوسرے لازم آتا ہے کہ اسی طرح پر اس حدیث کو اس جزو سجدہ و قاعد کے بھی یہ معنی ہوں کہ سجدہ کے

وقت قیام بھی رہتا تھا حالانکہ بالاتفاق باطل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث کے یہ معنی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اکثر ایسا کرتے تھے کہ رکوع و سجدہ کے قبل کھڑے ہو جاتے ہوں اور پھر قیام سے رکوع میں اور اس کے بعد سجدہ میں جلتے ہوں جیسا کہ گاہ گاہ ایسا بھی کرتے تھے جیسا کہ حدیث مذکور کے بعد ہی دوسری حدیث مسلم میں ہے قلت لعائشة کیف كان يضع في الركعتين وهو جالس قالت كان يقف وفيها فاذا اراد ان يركع قام فركع ركنين عبارات کتب فقہیہ سو ان میں یہ عبارت اولیٰ یعنی من صلی قاعدا اور عبارت ثانیہ یعنی والاصل الخ اول تو محتاج تصحیح نقل ہیں مستدل کو ان عبارتوں کا پورا پورا پتہ بتلانا چاہئے کہ کہاں سے نقل کی ہیں تاکہ ماخذ سے مطابق کیا جاوے دوسری عبارت اولیٰ میں جو دلیل بیان کی ہو اسی الیقینہ فی صلوۃ القاعدا الخ وہ دعویٰ مذکورہ پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ یہ اگر حالت سجدہ کا بیان ہوتا تو دلیل میں بجائے و اذا رفع قدمیه فی صلوۃ القاعدا کے رفع قدمیه فی السجود ہوتا ورنہ قید فی صلوۃ القاعدا سے لازم آتا ہے کہ صلوۃ قاعد میں رفع قدمیں فی السجود وفسد صلوۃ نہ ہو اور صلوۃ قائم میں جو حالانکہ اطلاق دلائل مبطل تفاوت ہے اس سے غالب ظن یہ ہوتا ہے کہ اس عبارت میں فسحون اقل یا کاتب کی غلطی ہو اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ حالت قیام حکمی میں رفع الیقین نہ کرے ورنہ وہ ایسا ہوگا جیسے قیام حقیقی میں کوئی شخص رفع قدمیں کرے کہ مفسد صلوۃ ہے اس تقریر پر یہ اس بحث ہی کے خارج ہوا اور عبارت ثانیہ میں تو لایں رفع الیقین کے ساتھ قید فی السجود کی بھی مذکور نہیں اس سے بھی وہی مراد ہوگی لایں رفع الیقین فی القیام المحکم اور آگے جو شبہ یہ کیا تھا فی السجود مذکور ہے سو وہ محتمل ہے کہ صرف لایں رفع رجليہ کے ساتھ متعلق ہوا و تشبیہ محض فساد میں ہوا اگر یہ احتمال متعین بھی نہ ہوتا ہم مستدل کو تو مضرت ہے لہذا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ تبصرہ متون و شرح و فتاویٰ مشہورہ میں جو مطلقاً سجدہ رجال کی ہیئت لکھی ہے وہ اس کے خلاف ہے اور بقاعدہ مسلم المفتی وہ مقدم ہیں پس اگر عبارات مذکورہ کی صحت نقل و رد لالت دونوں مسلم بھی ہوں تب بھی بوجہ تعارض روایات مشہورہ کے غیر مقبول و غیر معمول بہا ہونگی اور اخیر عبارت یعنی والمختار الخ بھی بوجہ موجود نہ ہونے عینی کے منطبق نہیں ہو سکتی غالباً اسکے نقل میں بھی کچھ غلطی رہی ہوگی جیسا کہ بات کا مہل ہونا اس پر دال ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ کہا جاتا ہے کہ اسکو بحث سے کچھ سن نہیں آئیں صرف کیفیت بیعت ان ہے اور احتراز ہو تریع وغیرہ سے بہر حال زید کا دعویٰ درست استدلال صحیح۔ واللہ اعلم بکرم جادی الادیٰ ۱۳۲۲ھ

چھٹی حکمت افسادِ تنخُّج بلا عذر و عدم افسادِ بقدرِ یا صحت

سوال۔ نماز میں مطلقاً تنخُّج جائز بلا کراہت ہے یا نہیں اور تحسینِ صحت کیلئے امام اور مقتدی تنخُّج کریں تو کیا حکم ہے۔

الجواب۔ فی الدر المختار والفتاویٰ بحر فین بلا عذر ما بہ بان نشأ صریحاً فلا اوبلا عرض صحیحہ فلو لتحسین صوۃ او لیحتدی امامہ او لاعلام اند فی الصلۃ فلا خساد علی الصحیحہ (جلداول ص ۶۲ باب المفسدات) اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر تنخُّج بلا اختیار ہو تو بھی جائز ہے اگر تحسینِ صحت کیلئے ہو تو بھی درست اور ایام اور غیر ایام میں برابرین اللہ اعلم۔ ۲۰ رمضان ۱۳۲۷ھ

ساتویں حکمت رفع تعارض در بیان قول عام و امام صنادید جہر منیہ ہرورت

سوال۔ ایک امر قابل دریافت یہ کہ باب البسملة میں امام عام کے نزدیک ہیں اسورتیں بسملة ضروری ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں تراویح کے اندر ہر سورۃ پر بسم اللہ نہیں پڑھی جاتی تو اہل اسورتیں بروایت حفص عن العاصم الکوفی ختم کلام مجید پوری طور پر کہو نہ کہ ہوگا اسلئے کہ بسم اللہ ایک غیر معین سورۃ کے اول میں پڑھی جاتی ہے اور باقی ایک سوترہ سورۃ کے اول میں نہیں پڑھی جاتی ختم کلام مجید میں امام عاصم کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے اور اگر امام ابو حنیفہ کے رائے پر عمل کیا جاوے تو ختم کلام مجید میں ختم ہوتا ہے حاج از نماز امام عام کے قول پر عمل کرنے میں کوئی دشواری نہیں۔ اندر نماز کے بسم اللہ پر غنا اخاف کے نزدیک پکار کر ہر سورت کے شروع میں جائز ہے یا نہیں اگر اخاف کو نزدیک جائز ہو تو اگر عمل کرنا فی زمانہ کوئی جرح تو نہیں۔

الجواب۔ بسم اللہ کے باب میں ایک مسئلہ قراۃ کے متعلق ہے اور ایک مسئلہ فقہ کے متعلق عام کا قول اول مسئلہ کی تحقیق ہے اور امام ابو حنیفہ کا قول دوسرے مسئلہ کی تحقیق۔

محل مسئلہ اولی کا یہ ہے کہ گو بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو نہ ہو مگر باوجود عدم خبریت روایت اسکا پڑھنا ہر سورت پر منقول ہے پس اگر کوئی شخص ہر سورت پر پڑھے تو اسکی قرات اس روایت کے موافق نہونی گو کوئی خبر متروک نہوا ہو جب کہ کم از کم ایک سورۃ پر پڑھے۔ اور دوسرے مسئلہ کا محل یہ ہے کہ گو روایت ہر سورت پر بسم اللہ

۱۳۰

منقول ہو لیکن ہر سورت کا جزو نہیں ہو لکہ جزو مطلق قرآن کا ہو اگر ایک جگہ بھی پڑھ لے تو قرآن پورا ختم ہو گیا
گو اس روایت کے موافق اسکی قرأت نہو پس امام عاصم اور امام ابو حنیفہ کے قول میں کوئی مخالف نہیں
کیونکہ دونوں کی نقی اور اثبات کی حیثیتیں جدا جدا ہیں۔ اور حیثیات کے بدلنے سے تعارض جانا رہتا ہے
یہ جب کہ ہر سورۃ پر بسم اللہ پڑھے اور اگر پڑھ لے تو شبہ کی گنجائش ہی نہیں اور امام صاحب کے بھی خلاف
نہیں کیونکہ امام صاحب یہ کہ ہر سورت پر ضروری نہیں کہتے یہ نہیں کہ جائز نہیں کہتے۔ درمختار یا رد مختار
میں ہر سورت پر تسمیہ کو حسن کہا ہے۔ رہا ہر جگہ لکھا کہ پڑھنا یہ بلا شبہ خلاف کے خلاف ہے اور امام عاصم
بھی جبر کو ضروری نہیں کہتے صرف تسمیہ کو ضروری کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ تم۔ ربیع الثانی ۱۳۱۰ھ

آٹھویں حکمت تفصیل کراہت جماعت ثانیہ

سوال۔ قول محقق اور معتبر باعتبار مواضع فقہ و حدیث دربارہ جماعت ثانیہ آپ کے نزدیک کیا ہے مگر
بحوالہ احادیث اور اقوال فقہاء و نیز بحوالہ کتب تحریر ہو اور نیز قطع نظر حالت موجودہ لوگوں کے بلکہ نفس
محقق ہو اور اگر حالت موجودہ لوگوں کے اعتبار سے جماعت ثانیہ کی کراہت یا عدم کراہت ہو تو اس کیلئے علیہ
ارقام ہو۔ ہندوستان کے محقق علماء مثل حضرت مولانا مولوی شیخ محمد صاحب تھانوی و حضرت
مولانا مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری و حضرت مولانا مولوی سعادت علی صاحب سہارنپوری
و جناب مولانا مولوی عبدالحی صاحب لکھنوی و جناب مولوی مشتاق احمد صاحب سہارنپوری و جناب
مولوی سید جمال الدین صاحب ہلوی رحمۃ اللہ علیہم جمعین بلا کراہت جائز فرماتے تھے مگر غالب گمان یہ ہے
کہ جو لوگ جماعت اولیٰ کے پابند ہوں انکے لئے کراہت فرماتے تھے۔

الجواب۔ فی جامع الآثار لهذا العبد الحقیر هكذا کراہت تکرار الجماعت فی المسجد عن ابی بکر
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحي المدينة يريد الصلوة فوجد الناس قد صلوا
فقال الو منزلہ فجمع اهلہ فصلی ہم و رواہ الطبرانی فی الکبیر والوسط وقال الہیثمی رجال
ثقات قلت ولم یکرہ لہا ترک المسجد وعن ابراہیم النخعی قال قال عمر لا یصلی بعد صلوة
مثلا رواہ ابن ابی شیبہ قلت واقرب تغا سبرہ حملہ علی تکرار الجماعت فی المسجد عن جابر
الحرقان عن کان یکرہ ان یصلی بعد صلوة الجمعة مثلا رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح قلت

حل على كراهة تكرار الجمعة خاصة وفي حاشية تابع الآثار وما ورد من قولهم عليه السلام
من قصد قلايدل على جواز التكرار المتكلم فيه وهو اقتداء المغترض بالمغترض ذلك الثابت
به اقتداء المتنفل بالمغترض ولا يحكم بكذا قبل ورد في جواز حديث آخر من قوله عليه
السلام إذا صلى ما في رحا لكما ثم اتيتما صلواتا قوم فصليا معهما واجعلوا صلواتكما
معهم سبحة لكما هو ظاهر وما رواه البخاري تعليقا عن انس موصول على مسجد الطريق
أو نحوه لما نقل في كتابه من اذن واقام وهو مكروه عند العامة اهـ أما الروايات الفقهية
فهذا الباب ففي الدر المختار ويكره تكرار الجماعة بأذان واقامة في مسجد محلة لا في
مسجد طريق أو مسجد لا امام له ولا مؤذن في ذلك المختار قوله ويكره اي تحريم القول
الكافي لا يجوز والمجمع لا يباح وشرح الجامع الصغير انه بدعي كما في رسالة السندی
قوله بأذان واقامة عبارته في الخرائن اجمع مما هناء ونصها بكرة تكرار الجماعة في مسجد
محلة بأذان واقامة الا اذا صلى بهما فيه او لا غير اهله واهله لكن بخافته الاذان ولو
كرر اهله بدعي وهما او كان مسجد طريق جاز اجماعا كما في مسجد ليس له امام ولا مؤذن
ويصله الناس في فوجا فجاز الا فضل ان يصل كل فريق بأذان واقامة على حدة كما في
اما الى قاضي خان اهـ ونحوه في الدر والمعاد مسجد المحلة ماله امام وجماعة معلومون كما
في الدر وغيرهما الى ان قال ولان في الاطلاق هكذا تغليب الجماعة معنى فاهم لا يجتمعون
اذا علموا انها لا تغوتهم ثم قال بعد سطور مقتضى هذا الاستدلال كراهة التكرار في مسجد
المحلة ولو بدعي اذان وتوحيد ما في الظهيرية لو دخل جماعة المسجد بعد ما صلوا فيه
احد يصلون وحدانا وهو ظاهر الرواية اهـ وهكذا يخالف لحكاية الاجماع المأثرة
في وفيه ما نصه وفي آخر شرح المدينة وعن ابن حنيفة لو كانت الجماعة اكثر من ثلثة
بكرة التكرار والا فلا وعن ابو يوسف إذا التكن على الهيئة الاولى لا تكره
وهو الصحيح وبالعبد ول عن المحراب تختلف الهيئة كذا في البرازية وفي التاتر خانيا
عن الروعاء وبه نأخذ اصله وفيه قوله الا في مسجد على طريق هو ليس له امام و
مؤذن رتبة لا يكره التكرار فيه بأذان واقامة بل هو الا فضل خانية ضيف

روایات فقہیہ مذکورہ سے چند صورتیں در آن کے احکام معلوم ہوئے۔

صورت اولی مسجد محلہ میں غیر اہل بیت نماز پڑھ لی ہو صورت ثانیہ مسجد محلہ میں اہل بیت بلا اعلان اذان یا بلا اذان بدرجہ اولی نماز پڑھی ہو صورت ثالثہ وہ مسجد طریق پر ہو۔ صورت رابعہ اس مسجد میں امام مؤذن معین ہوں صورت خامس مسجد محلہ یعنی اسکے نمازی اور امام معین ہوں و اگر انھوں نے اسمیں اعلان اذان کی صورت نماز پڑھی ہو۔ پس صورت رابعہ اولی میں تو بالاتفاق جماعتہ ثانیہ جائز بلکہ افضل ہو جیسا کہ فضلیت کی تصریح موجود ہے اور صورت خامس میں جماعتہ ثانیہ ہیئت اولی ہو تب بالاتفاق مکروہ تحریمی ہو جیسا کہ در محتار میں تحریری ہوئی تھی ہے اور اگر ہیئت اولی پر نہ ہو پس یہ محل کلام ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ نہیں در امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے جیسا ظہیر میں سکا ظاہر ہے ہونا صریح ہے البتہ ایک روایت امام صاحب کے یہ ہے کہ اگر تین سے زیادہ آدمی ہوں مکروہ ہے ورنہ مکروہ نہیں یہ تو خلاصہ ہوا روایات کو مدلول ظاہری کا ایک گے دو مسلک ہیں یا تو امام صاحب اور امام ابو یوسف کے اقوال کو متعارض کہا جائے یا دونوں میں تطبیق دی جائے اگر متعارض کہا جائے تو حسب سبب المفتی و اختلاف فیما اختلفوا فیہ والا صمہ کما فی السراجیۃ وغیرہا نہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم یقول لثانی القول و صحیح فی الحادی القدسوقیۃ المدون الیہ کذا فی الدر المختار امام صاحب کے قول پر عمل ہوگا اگر مراجعہ کے قاعدہ کو ترجیح دی جائے تب تو ظاہر ہے اور اگر حادی قدسی کے قاعدہ کو ترجیح دی جائے تب بھی امام صاحب کی دلیل نقلی حدیث ہے جو اول نقل ہوئی ہے اور دلیل قیاسی رد المختار میں لکن فی الاطلاق الیہ معلوم ہو چکی ہے جسکی قوت ظاہر ہے اور جو حدیثیں امام صاحب کی دلیل سے ظاہر متعارض ہیں ان سب کا جواب کا فی شافعی تابع الآثار سو گزر چکا ہے اور اگر بعض کی حکایت جملہ علی الجواز سے شبہ ہو کہ امام صاحب نے حکم بالکراہتہ سے رجوع کر لیا ہوگا تو شامی نے بعد نقل ذاتہ ظہیر کے عدم ثبوت جملہ کی تصریح کر دی ہے۔ پس یہ استدلال قطع ہو گیا اور اگر امام صاحب اور ابو یوسف کے اقوال میں تطبیق دی جائے تو وہ تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ امام صاحب نے کراہتہ تنزیہیہ کے ثبوت میں در امام ابو یوسف کراہتہ تحریمیہ کے مافی ہیں دینا سکا ہے کہ در مختار میں جو مسجد میں اذان کے ساتھ جماعتہ ثانیہ کو مکروہ کہا ہے اسمیں شامی نے تصریح کر دی کہ کراہتہ تحریمیہ نہیں ہو سکتی بلکہ مقابلہ میں جو دوسری صورتوں میں عدم کراہتہ کا حکم ہوگا اسی کراہتہ مذکور کی نفی ہوگی پس کراہتہ تنزیہیہ کی نفی محتاج دلیل مستقل ہو جیسا کہ صورت رابعہ اولی میں فضلیت کی تصریح بالاستقلال کراہتہ تنزیہیہ کی نفی ہے

والہر پس صوراربعہ اولیٰ میں نفی کراہت کراہت تحریمیہ ہوگئی اور حکم افضلیت کراہت تنزیہیہ منتفی ہوگئی اور مندوبیت ثابت ہوگئی بخلاف صورتہ متکلم فیہا کے کہ سمیرا منتقا کراہت تحریمیہ کی دلیل تو قائم ہو لیکن انتقا کراہت تنزیہیہ کی کوئی دلیل نہیں و ظاہر روایت میں کراہت کا اثبات ہر پس کراہت تحریمیہ منتفی ہوئی اور کراہت تنزیہیہ ثابت رہی پس امام صاحب کے اثبات اور امام ابو یوسف کی نفی میں کوئی تعارض نہ رہا اور اگر شبہ ہو کہ جازا و بیاح وغیرہ عبارت کراہت تنزیہیہ منتفی معلوم ہوتی ہو تو اس کا جواب یہ ہو کہ لفظ جائز کبھی مکروہ کو بھی شامل ہوتا ہو کہ ان فی رد المحتار ص ۱۲۵ اور جیسار مختار میں اذان صبی جائز بلا کراہت کہا ہوا و شامی نے کہا ہو کہ مراد نفی کراہت تحریمیہ کی ہو اور تنزیہیہ ثابت ہو ص ۱۲۶ و نیز حکایت اجماع جس میں تقدیر تعارض پر کلام ہوا ہو۔ اس فقرہ تطبیق پر سبھا لہا رہ سکتی ہو کہ نفی کراہت تحریمیہ پر اجماع ہو۔ اور اگر ثبوت کراہت تنزیہیہ سے قطع نظر بھی کبھی کبھار و اور اباحتہ بالمعنی التبادر مان لیا جائے تب بھی چونکہ مذکور آجبات دلیل سے ثابت نہ ابو یوسف جسے منقول سلسلے نفی کراہت سو ثبوت ثواب کا لازم نہ آوے گا جیسار و المختار میں جماعت فی نسخ میں حرکت ہونے سے ثواب کی نفی کی ہو کہ بعض صورتوں میں مباح بھی ہو ص ۱۲۷ پس غایتہ مافی الباب ایک فعل مباح ہو جس میں ثواب نہ عقاب و امام صنعا کراہت کو قائل تب بھی سلم اور احوط اسکا ترک ہی ہو کیونکہ فعل یہ تو احتمال کراہت کلبا و ترک میں کوئی ضرر محتمل نہیں حتیٰ کہ حرمان ثواب بھی نہیں پس ترک ہی راجح ہوا یہ سب تحقیق ہو یا اعتبار حکم فی نفسہ کے اور اگر مفاسد سکے امام ابو یوسف کے و ہر پیش کو جاتے تو یقیناً کراہت شدیدہ کا حکم فرماتے لیکن چونکہ مسئلہ مختلف فیہا ہو اور علماء کو فتویٰ بھی مختلف ہیں سلسلے کسی کو کسی پر تکیہ شدیدہ و طعن زیبا نہیں۔ واللہ اعلم۔ اجمادی الاولیٰ ۱۳۲۷ھ۔

نویں حکمت حرمت سجدہ تحیہ

سجدۃ التحیۃ کار مشر و عافی شرع من قبلنا و نسخ فی شرعنا و الناسخ ما رواہ الترمذی عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کنت امر احدا ان یسجد لاحد الا کفریۃ المرءۃ ان تسجد لزوجہا و فی العزیز قال الشیخ حدیث صحیحہ و قال الترمذی و فی الباب عن معاذ بن جبل و سرافۃ بن مالک و صحیف عقبۃ بن مالک و بن جثم و عائفۃ و ابن عباس و عبد اللہ بن الحارث و طلق بن علی و امر سلمۃ و انس بن عمر و فیہما و طاهر

قد اورد حديث ابو هريرة المذکور البزار باسناد فيه سليمان بن داود اليهامي ^{ضعيف}
 واخرج قصة معاذ المذکور في الباب (التي عنهما الماتن الى احمد وابن ماجه عن
 عبد الله بن ابي اوفى) البزار باسناد رجاله رجال الصيغ واخرجها ايضا البزار
 الطبراني باسناد اخر وفيه النحاس بن قهم وهو ضعيف واخرجها ايضا البزار ^{الطبراني}
 باسناد اخر رجاله ثقات وقضية السهو وثابتة عن حديث ابن عباس عن عبد البزار من
 حديث سراقه عند الطبراني ومن حديث عائشة عند احمد وابن ماجه ومن حديث عصمه
 عند الطبراني ومن هؤلاء وحديث عائشة الذي ذكره المصنف سابقه ابن ماجه باسناد
 وفيه علي بن زيد بن جدعان وفيه مقال متفق كثيرون وثقة بعضهم واخرج لها
 مسلم مقرونا بغير كما في التهذيب) وبقيّة اسناده من رجال الصيغ (واورد هذا
 الحديث ابن الجارود في المنتقى فهو صحيح عنده فانه لا ياتي الا بالصحيح كما صرح به السيوطي
 في ديباجة جمع الجوامع) وحديث عبد الله بن ابي اوفى سابقه ابن ماجه باسناد صالح
 مختصرا وفي الترغيب للسندعي بعد رواية النضر بن مالك مع قصة الجمل رواه احمد باسناد
 رواه ثقات مشهورون والبزار بنحوه ورواه النسائي مختصرا وابن حبان في صحيحه ^{بش}
 ابو هريرة بنحوه باختصار وفيه بعد رواية قيس بن سعد رواه ابو داود وفي اسناده شريك
 وقد اخرج له مسلم وثق (قلت لما سكت عن ابو داود فهو حجة عندنا) وفيه بعد حديث
 اوفى رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحهما هو سابق في كثر العمال بهذا الحديث متونا عديدة
 وطرقا كثيرة نسرد منها سوى التي ذكرناها انفا كما عن بريدة وقيس بن سعد ^{رواه} ^{يتعقب}
 عليهما السيوطي بل صحيحهما في الصغير صريحا فاما حديثان صحيحان) والترمذي عن الطبراني
 في الكبير عن ابن عباس والبيهقي عن ابي هريرة وعبد بن حميد عن جابر والطبراني في الكبير ^{سعيد}
 بن منصور عن زيد بن ارقم وفي الخصائص الكبرى روايات كثيرة منها رواية ثعلبة بن ابي
 مالك عند ابو نعيم ورواية يعلى بن مرة عند الطبراني والي نعيم ووجدت في قرطاس غريبين مخط
 ولم يحضر في الآن من اين كنت اخذت ان الحديث رواه ابو داود والطبراني والحاكم والبيهقي
 قيس بن سعد والترمذي عن ابو هريرة والدارمي والحاكم عن بريدة واحمد عن معاذ والطبراني

عن سراق بن مالك وصهيب وعقبة ابن مالك وغيلان بن مسلم ورواه ابن المشيرة عن عائشة
 والبيهقي ايضا عن الزهري كذا في جمع الجوامع للسيوطي انتهى ما في القرطاس. فهذا اسانيد قلد
 بعضها صحيح وبعضها حسن وبعضها ضعيف يقوى باخر منتهى هذا الاسانيد لعشرين
 صحابيا لو اقتصروا على الطرق المارة والحديث اذ روى من عشرة فهو متواتر على القول المختار
 (كما في تدريس الراوي) فهذا الحديث متواتر بالدلالة وان اختلف احد في تواتره للاختلاف
 في العدد الذي يحصل به التواتر فلا يمكن ان ينكر من كونه مشهورا ويكفي المشهور لنسخ المتواتر
 علما بقرينة الاصول والاطلنا الكلام فيه للضرورة الداعية في هذا الزمان والا يكفينا اجماع الامم
 ولم يتر احد من السلف الا من اختلف اختلاف في حرمه سجدة التحية مع تصحيح كثير من كتب التفسير
 والحديث والفقه وما نقل عن بعض الصوفية في كتب تواتر خبرهم لم يثبت عندهم وان ثبت فلا
 عبرة بقولهم لانهم ليسوا ممن يعتد بقولهم في الاجماع وان سلم كونهم ممن يعتد بقوله في الاجماع
 فلا يعتد به ايضا في هذا المقام لان الاجماع السابق لا يرتفع بالاختلاف اللاحق نعم لا يلزم
 عليهم لعدم اشتغالهم بالتحقيقات العلمية ومع ذلك لا يحتج بقولهم وصنيعهم لاسيما اذا
 ثبت النكير عن بعضها كما برهم ويحتاج الى هذا الكلام اذا سلم ان سجود الملكة لادم وسجود
 اخوة يوسف وابيه له كان سجودا حقيقيا وكان تحية لهما والحال انه مختلف فيه فقال بعضهم
 لم يكن سجودا حقيقيا بل هو كناية عن التعظيم وقال بعضهم كان ادم واليوسف سفهت
 الكعبة لنا فاللام بمعنى الو قال بعضهم اللام للسبب اي كانت السجدة لله تعالى شكرا
 علما انهم اهل لاجل يوسف وادم على نبينا وعليهما السلام واذا جاع
 الاحتمال بطل الاستدلال فيجوز لا يحتاج الى اثبات النسخ ويثبت الحرمة بخبر الواحد
 ايضا ولقول ايضا ان الآية وان كانت قطعي الثبوت ولكنها ظني الدلالة فلا بعد في نسخها
 حديث ظني الثبوت قطعي الدلالة كما لا يخفى والله اعلم بالصواب

سوال - کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ سجدہ تحیة جو صوفیاء کرام رضی عنہم علی منہج التعلیم لا علی
 سبیل العبادۃ ورجح اور جسکی ابا حنہ کے قال میں جائز ہے یا نہیں قرآن شریف میں اسکی حرمت ثابت ہے
 یا نہیں۔ امم سابقہ میں یہ سجدہ مبلح تھا چنانچہ سورہ یوسف میں موجود ہے بعدہ کوئی آیت اسکے نسخ میں

دارد نہیں ہوئی خبر واحدہ و قرآن شریف کی آیت کا نسخہ جائز نہیں پھر شاہ عبدالغنی صاحب محدث دہلوی کا
یہ فرمانا کہ ہماری شریعت میں حرام ہے صحیح ہے یا نہیں۔ شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ احادیث کثیرہ اس کی
حرمت میں موجود ہیں وہ احادیث کونسی ہیں اور انکے خبر واحدہ ہونے پر جو شبہ بظاہر وارد ہوتا ہے اس کا
کیا جواب ہے بعض عالم فرماتے ہیں کہ اسکی حرمت پر اجماع ہو چکا اگر اجماع ہو چکا تو صحابہ طہ لہیت نے
اسکو کیوں مباح سمجھا چنانچہ سلطان الاولیاء و المشائخ فرماتے ہیں کہ میں اباحتہ اصلیہ کی وجہ سے اسکو
منع نہیں کرتا ان سب کا جواب میں حوالہ کتب معتبرہ متقدمین نیز اجماع کسکا معتبر ہو قلمبند فرمایا جاوے بنوا۔ تو جرد
الجواب۔ وہ حدیث مشکوٰۃ باب عشرة النساء میں مذکور ہے روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد سیوطی و ابی نعیم
بن سعد اور احمد سیوطی و ابی معاویہ بن جبلہ و مذکور ہے جس سے نہی عن سجدۃ التیمۃ ثابت ہے اور سجدہ عبادت کا
احتمال ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ غیر اللہ کیلئے شرک محض ہو سکی وجہ سے بالذات قبیح ہے ہمیں احتمال جواز
یا احتمال استنبذان صحابہ ممکن نہیں پس یقیناً سجدہ تیمۃ ہی ان احادیث کا مدلول ہے پس نہی کا مدلول
حدیث ہونا یقیناً ثابت ہو گیا رہا شبہ حدیث کو خبر واحدہ ہونے کا اور قرآن کرطعی ہو گیا سو ایک جواب
تو وہی ہے جو مستفتی نے نقل کیا ہے یعنی اجماع کے انضمام سے حکم حدیث قطعی ہو گیا۔ رہا اسپر شبہ بلطاعت
کے خلاف کا سوال تو یہ امر بدلائل ثابت ہو چکا ہے کہ اجماع میں ہر اختلاف مضر نہیں بلکہ جو کسی مجتہد کا اختلاف
ہو اور وہ بھی مستند الی الدلیل الشرعی ہو سو اس مسئلہ میں اختلاف کر نیوالے نہ مجتہد ہیں نہ کسی دلیل معتد بہ
کی طرف استناد ہے۔ دوسرے اختلاف سے پہلے اجماع منعقد ہو چکا ہے چنانچہ سلف میں کسی سے خلافت
منقول نہیں در یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اختلاف مؤخر اجماع مقدم میں قاذح نہیں بہر حال یہ اختلاف اجماع
مذکور میں مخل نہیں ہو سکتا اچھے کر نیوالے پر بھی بوجہ لغزش کے ملامت نہ کریں گے اور معذور سمجھیں گے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث اس باب میں اگرچہ ثبوتاً ظنی ہے مگر دلالت قطعی ہے اور اسباب میں قرآن اگرچہ ثبوتاً
قطعی ہے مگر دلالت ظنی ہے کیونکہ بعض اہل تفسیر نے ان آیات میں سجدہ کی تفسیر نحر سے کی ہے پس سجدہ حقیقیہ
قطعیاً مراد مدلول نہ ہوا اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دلیل کی یہ دونوں قسمیں یعنی قطعی الثبوت ظنی الدلالة اور ظنی
الثبوت قطعی الدلالة اثبات حکم میں ظنی ہوتی ہیں پس ایک ظنی دوسرے ظنی کا نسخہ ہو سکتا ہے یہی تیسرا جواب
یہ ہے کہ کتب ہول حدیث میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ اگر طرق و رواۃ حدیث میں اتنا تعدد ہو کہ عقل تو اٹو
علی الکذب کو تجویز دے سکے تو وہ حدیث متواتر ہو جاتی ہے۔ نہ کہ تواتر میں کوئی عدد خاص معتبر نہیں بلکہ اسکی

حدیسی ہے جو مذکور ہوئی پس اس بنا پر حدیث مذکور میں توازن کے قابل ہونے کی گنجائش ہے پس یہ بھی قطعی ہے
اور ایک قطعی دوسرے قطعی کا نسخہ ہو سکتا ہے۔ اور قرآن مجید کی آیت وان المساجد للظہر عموم سے
نیز معینہ اسکی جو درنہ احادیث بھی کافی ہیں جیسا گذرا اور سب سے اخیر بات مقلد کی شفا کیلئے یہ ہے کہ مقلد کے
زمناہات بالدلیل نہیں اسکے لئے متبوعین فی المذہب کا قول بس ہے پس جب اسکی حرمت کتب فقہ میں
منصوص ہو اب ہمیں کیا کلام ہو سکتا ہے ورنہ یہ صحیح ترک تقلید ہے و اللہ اعلم۔ ۹ سوال المکرّم ۱۳۲ھ

ازانیس لارواح

یعنی ملفوظات حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمۃ اللہ علیہ حضرت خواجہ معین الدین
(واقعہ ۱) حضرت خواجہ معین الدین فرماتے ہیں کہ خواجہ عثمان ہارونی کی خدمت میں حاضری ہوئی
اور فقیر نے پابوسی کیلئے زمین پر سر رکھا ۱۱ھ۔

اشکال۔ زمین پر سر رکھنا ظاہر مسجد ہے اور مخلوق کے آگے سجدہ کرنا گو تحیت ہی کا ہو حرام ہے۔
حل اشکال۔ ممکن ہے کہ مجاز ہو نیا زمندی ہو جیسا حضرت سعدیؒ کے اس شعر میں ہے ۵
خدایت شن گفت و تحیل کرد زمین بوس متد تو جبریل کرد

یقینی بات ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے کبھی آپ کے رو بہ زمین بوسی نہیں کی اور اس کا قرینہ خود
انیس لارواح کی چوتھی مجلس میں خواجہ عثمانؒ کا ارشاد ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اٹھ کر زمین بوسی کی انچ اور ظاہر
کہ اس وقت ہرگز اس کا معمول نہ تھا پس یہاں مجاز ہونا یقینی ہے۔ اسی طرح حضرت خواجہ صاحب کے قصہ میں
بھی سمجھ لیا جائے۔ دوسرے اگر سجدہ کو حقیقی ہی معنی پر محمول ہو تب بھی اسکی کوئی دلیل نہیں کہ وہ بزرگ
مسجود ہوں ممکن ہے مسجود حق تعالیٰ ہوں اور وہ بزرگ جنت سجدہ ہوں جیسے سجدہ الی الکعبہ میں مسجود
حضرت حق پیر ورکعبہ جنت سجدہ جیسا بعض مفسرین نے سجدہ ملائکہ آدم میں ہی کہا ہے کہ آدم علیہ السلام مسجود نہ تھے
جنت سجدہ تھے اور انھوں نے لام کو بمعنی الی لیا ہے اور حضرت حسانؒ کے قول سے استشہاد کیا ہے والیسراقل
من صلی لقبلتکم اور اسی پر محمول ہے بعض عشاق کا قول ہے ۵

۵۔ خدا تعالیٰ نے آپ کی شرافت اور عزت افزائی کی اور جبریلؑ نے زمین بوسی تعظیم کی۔ مترجم۔

۵۔ کیا وہ ایسے نہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے تمہارے قبلہ کی طرف نماز پڑھی ۱۲

قسم قبلہ روئے تو یا رسول اللہ رواست سجدہ بسوئے تو یا رسول اللہ

آپ کے روئے مبارک کو قبلہ کہنا اور بسوئے تو کہنا اسمیں نص ہو لفظ ترا نہیں کہا۔ ایسا ہی جواب دیا ہے تصدیق
شیخ کے معاملہ میں حضرت شیخ مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ نے جسکو انوار العارفين میں مکتوبات جلد ثانی
مکتوب سی ام سے نقل کیا ہے ضروری عبارت اُسی یہ ہے کہ درزش نسبت رابطہ انوشہ بود نہ کہ جسے استیلا
یافتہ است کہ در صلوات آل را سجد خود می داند و می بیند و اگر فرضاً نفی کنند متقی منکر و والی قولہ رابطہ را چرا
نفی کنند کہ از سجود الیہ است نہ سجود لہ چرا محارم بسا جبراً نفی نکنند اہ باقی یہ سوال کہ سجدہ میں استقبال
قبلہ تو ہونا ضروری ہے اور اسمیں اس شرط کا التزام نہیں ہو سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط اجتہادی ہے
اسمیں اختلاف کی گنجائش ہے چنانچہ نیل الاوطار باب التکبیر للسجود میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک سجدہ
تلاوتیں وضو شرط نہیں اور ابو عبد الرحمن کے نزدیک استقبال قبلہ بھی شرط نہیں اہ اور ایک شبہ اسمیں
ایہام کا ہو سکتا ہے کہ دوسرے دیکھنے والے غلطی میں پڑ سکتے ہیں اور نیت کا علم انکو نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ
غلبہ تواضع سے اپنے مقتدا ہونے کی طرف التفات نہیں ہوا اور اس جواب میں درہی طرح اسکی فرع میں جو
حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمائی ہے گویہ حدیث ہے کہ کسی سمّت کا جہت سجدہ بنا تا خود
امر تعبدی ہے قیاسی نہیں اسلئے غیر کعبہ کو اس باب میں کعبہ پر قیاس نہیں کر سکتے اور نہ اسکی نظیر سلف میں
کسی سے منقول ہے تو گویا غیر سمّت کعبہ کو جہت سجدہ بتانے کی ممانعت پر امت کا اجماع ہے اور محارم
کی نفی اس سے لازم نہیں آتی کیونکہ وہ ساجد کی نیت میں جہت سجدہ نہیں بلکہ جہت سجدہ کے طریق میں
واقع ہو گئے ہیں اور یہ وقوع فی الطریق محارم کے جہت سجدہ ہونیکو مستلزم نہیں مگر اولاً اجماع میں کلام ہے
ابو عبد الرحمن کا قول مذکور قاضی اجماع ہونا بعد تسلیم اجماع یہ حدیث خود دقیق ہے اسلئے اگر کسی کی نظر اس
نہ پہونچے اسکو خطا اجتہادی میں داخل کر کے موجب معصیت نہ کہا جاوے گا مگر یہ جواب باوجود اس حدیث کے
جو ایک درجہ میں ان حضرات سے دفع بھی کر دیا گیا ہے اس جواب اچھا ہے جو بعض نے اختیار کیا ہے یعنی سجدہ

۵۱۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے روئے مبارک کے قبلہ کی قسم ہے کہ سجدہ کرنا آپ کی طرف جائز ہے ۱۲۔

۵۲۔ نسبت رابطہ کی درزش کے متعلق لکھا تھا کہ اسقدر اسکا غلبہ ہو گیا ہے کہ نازوں میں یہ سجدہ معلوم ہوتا ہے اور نظر آتا ہے اور اگر
بالفرض اسکی نفی کی جائے تو متقی نہیں ہوتا والی قولہ رابطہ کی کیوں لگی کرتے ہیں کیونکہ وہ سجدہ الیہ ہے نہ کہ سجود لہ (اور اگر باوجود
سجود الیہ ہونیکے لگی کہ نفی کی ضرورت ہے تو محالوں اور مسجدوں کی نفی کیوں نہیں کرتے) حالانکہ یہ چیزیں بھی
(سجود الیہ ہیں) ۱۳۔ مستخرج۔

تخت کی حرمت میں کلام کیا ہے وہ کلام یہ ہے کہ شرائع من قبلنا میں سجدہ تخیل کا جائز ہونا قرآن مجید
 ثابت ہے چنانچہ آدم علیہ السلام کو ملائکہ نے سجدہ تخیل کیا یوسف علیہ السلام کو انکے ابوین اور اخیان نے کیا
 اور ہماری شریعت میں اسکا نسخ ثابت نہیں کیونکہ جو حدیث نبوی کی اس باب میں آئی ہو وہ خبر واحد ہے
 اور خبر واحد معارض خبر قطعی کی نہیں ہو سکتی اسلئے حسب امداد حجت شرائع من قبلنا وہ ہمارے لئے بھی
 جائز ہوگا سو یہ جواب چند وجوہ سے مخدوش ہوا دل سجدہ ملائکہ یا اہل بیت یوسف علیہ السلام جو قرآن
 میں مذکور ہے یہی ثابت نہیں کہ وہ سجدہ تھا یا انحناء و سکر اگر سجدہ ہی تھا تو آدم علیہ السلام یا یوسف
 علیہ السلام سجدہ بھی یا جہت سجدہ تفسیر یہ بھی مسلم نہیں کہ وہ حدیث خبر واحد ہے اسکی اسانید میں اتنا
 تعدد ہے کہ آپس تو اثر کا حکم کیا جاسکتا ہو فان الحدیث رواہ البوداؤد والطبرانی والحاکم والبیہقی
 عن قیس بن سعد والترمذی عن ابی ہریرۃ والدارقطنی والحاکم عن ابن ابی شیبہ واحمد عن معاذ والطبرانی
 عن سراقۃ بن مالک وصہیب عقیبۃ بن مالک وغیران بر مسلم ورواہ ابن ابی شیبہ عن
 عائشۃ والبیہقی الضاعن ابی ہریرۃ کذا فی جمع الجوامع للسیوطی (ہذا وجہ تخریج قرطاس علی
 بخط لم یحضر الان من ایرکنت اخذتہ فلیراجع) چوتھے اگر وہ سجدہ تخیل ہی تھا اور سجدہ جہت سجدہ
 نہ تھے اور وہ خبر خبر واحد ہی ہے تب بھی جب اسکی حرمت پر اجماع ہو گیا تو حکم قطعی ہو گیا اور گواہ اجماع خود نسخ
 نہیں ہوتا مگر دلیل قطعی ہوتی ہے کسی نسخ کے وجود کی وہ نسخ ہمکو معلوم نہ ہوا معلوم ہوا اور ظنی ہوا اہل علم کو
 یہ سب مقدمات معلوم ہیں و بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ سجدہ تخیل تو حسب فتویٰ فقہاء حرام ہی ہے لیکن
 یہ حضرات بھی مجتہد تھے گو مجتہد مطلق نہ ہوں مگر ایک دو مسئلہ میں اجتہاد کے امتناع کی بھی کوئی دلیل نہیں
 پس ممکن ہے کہ ان کو نزدیک سجدہ منصوصہ سجدہ متعارفہ ہوا اور وہ حدیث خبر واحد ہو یا سبب علت کے ساتھ
 ہو کہ جب اندیشہ افشاء الی الشک کا ہوا اور یہاں علت منتفی ہو کیونکہ فاعلین اہل فہم تھے اسلئے نکیہ نہ کیا ہو
 یہ جواب تجویز سجدہ تخیل کا اسلئے بھی پسندیدہ نہیں کہ خود انیس لاراج چوتھی مجلس میں حضرت خواجہ صاحب
 سے حدیث منقول ہے کہ اگر سوائے خدا کے دوسرے کو سجدہ کرنا جائز ہوتا تو میں حکم کرتا عورتوں کے اپنے خاویں کو

۵۔ اسلئے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد سے روایت کیا البوداؤد و الطبرانی و حاکم و بیہقی نے اور ابو ہریرہ رضی
 روایت کیا ترمذی نے اور حاکم و دارقطنی نے بریدہ رضی عنہ سے ابی احمد بن سعید رضی عنہ سے اور طبرانی نے سراقۃ بن مالک
 سے و صہیب و عقیبۃ بن مالک سے اور اس سے روایت کیا ابن ابی شیبہ نے و نیز بیہقی
 نے ابو ہریرہ رضی عنہ سے روایت کیا کذا فی جمع الجوامع للسیوطی

سجدہ کریں اور ظاہر ہے کہ یہ سجدہ تحیت ہی ہوتا تو حضرت خواجہ صاحب بھی اُسکے ناجائز ہونے کے قائل ہیں۔
ف۔ بعد تحریر ان مرقعات کے اس باب میں بعض ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین رحمۃ اللہ تعالیٰ کی نظر گذرے مزید بصیرت کیلئے وہ بھی نقل کرتا ہوں۔

(ع۱) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس **حبیب** ۱۹۷۷ء اسکے بعد اس بات کا ذکر چھڑ گیا کہ کچھ
 حضرت خواجہ کی خدمت میں آتے ہیں اور سرزمین پر بیٹھتے ہیں۔

حضرت خواجہ ذکرہ اللہ بالآخر نے فرمایا میں تو یہ چاہتا تھا کہ لوگوں کو منع کر دوں چونکہ میرے شیخ کے سامنے
 لوگوں نے اس طرح کیا ہے اسلئے میں نے منع نہیں کیا۔

(ع۲) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۲۸ جمادی الاولیٰ ۱۹۷۷ء آپ نے فرمایا کہ میرے
 پاس خلق آتی ہے اور زمین بوسی کرتی ہے چونکہ شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ قطب الدین قدس اللہ
 روحہما العزیز منع نہیں کرتے تھے میں بھی منع نہیں کرتا۔

(الی قولہ خطاباً لبعض المشائخ غیبی) سنا جو جس فرض کی ذمیت اٹھا رہا جاتا ہے تو اس کا وجہ استجابی
 باقی رہا کرتا ہے جیسا ایام مبض اور عاشوراء کے روزی (الی قولہ) سجدہ پہلی ہاتھوں پر مستحب تھا جبکہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کا زہا آیا تو وہ استجاب جاتا رہا اباحت باقی رہی اب اگر مستحب نہیں ہے تو مباح ہوا اور
 امر مباح پر نفی و منع کہیں آیا نہیں۔

(ع۳) از در نظامی باب ۵ جمع کردہ مولانا علی بن جاندار احد الخلفاء رحمہ
 انہیں صنمون بالا پر اتنی زیادت ہے فرمایا میرے سامنے لوگ سرزمین پر رکھتے ہیں میں اس کو چھانیں
 نہیں سمجھتا مگر چونکہ میرے مشائخ کے سامنے ایسا ہی کرتے چلے آتے ہیں لہذا منع بھی نہیں کر سکتا کیونکہ
 منع کرنے سے یہ پتہ چل جائے گا کہ لازم آتی ہے یا ان کی تفسیق لازم آتی ہے اہ گو اس استدلال میں یہ کلام
 کہ یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب نہی وارد نہ ہو اور یہاں نہی موجود ہے جو شاید مشائخ کے نزدیک معلل علیہ
 کیساتھ جیسا عنقریب گذرا ہے نیز یہ بھی کلام ہے کہ اگر منع کیساتھ آنکے فعل کو ماول کہا جائے تو بل
 تفسیق بھی لازم نہیں آتی مگر تاہم ان ملفوظات سے یہ امور استفادہ ہوتے ہیں۔

اول۔ حضرت اس سجدہ کو سجدہ تحیت فرماتے ہیں اور گو میرے جواب اسکو اس لئے تنافی نہیں شاید
 یہ تقریر علی سبیل التزلزل ہو کہ اگر سجدہ تحیت بھی مان لیا جائے تو پھر یہ جواب ہے لیکن اس کا تزلزل محمول

کرنا ظاہر کے خلاف ہے۔

(دوم) حضرت اسکو اچھا نہیں سمجھتے تھا اور منع فرمانا بھی چاہتے تھے مگر منع کرنے کو ان مشائخ کے ساتھ صورتہ فراموش سمجھ کر خلاف ادب سمجھتے تھے۔

(سوم) - غلبہ دیکے سبب اس استدلال کے جواب کی طرف ان حضرات کا ذہن عالی ملتفت نہیں ہوا اب اس پر یہ تفریع لازم ہوگی کہ اگر کسی کی یہ حالت نہ ہو یعنی ایسا مغلوب الحال بھی نہ ہو اور اس استدلال کا جواب بھی اسکو معلوم ہو گیا ہو جیسا میں نے درمیان درمیان ظاہر کر دیا ہو تو وہ شخص معذور نہ ہوگا خصوصاً جبکہ حال اسکا ترفع و جاہ ہو تب تو دین کا سالم رہنا نہایت مشکل ہو واللہ یعلم عاقبتہ فی ما تکتون

دسویں حکمت عمل مصلیٰ قول غیر مصلیٰ تحقیق حدیث نویں

سوال - صلوٰۃ مغرب میں امام نے سہواً دو رکعت پر سلام پھیرا اور سلام ہی پھیر نہیں اسکو شبہ ہوا کہ شاید دو رکعت پڑھیں مگر عدم یقین اور اس شبہ کی موجودیت باعث توجہ نہ کی سلام پھیرنے کے بعد مقتدی نے کہا دو رکعت ہوئیں مقتدی کے اس قول سے اسکا شبہ راجع ہوا اور امام فوراً کھڑا ہو گیا اب مقتدی بھی کھڑے ہو گئے اور تیسری رکعت پر سلام پھیر کر سجدہ سو کر لیا نماز ہوئی یا نہیں اگر ہوئی تو اس مقتدی شکم کی بھی ہوئی یا نہیں اسی میں یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کلم عند الاختاف مطلقاً مفسد صلوٰۃ خواہ لا اصلاح الصلوٰۃ ہو یا نہیں نزوالیدین کی حدیث کس حدیث سے منسوخ ہے۔

الجواب - اس قسم کی جزئیات میں فروع مختلف لکھی ہیں کہما لیمہ من مطالعة الدر المختار رد المحتل صفحہ ۵۹۶ و ۶۵۰ و ۶۴۳ لیکن اس باب میں طحاوی نے خوب فیصلہ کیا ہے جس سے سب فروع بھی متفق ہو جاتی ہیں۔ شامی نے صفحہ ۵۹۶ میں اس طرح نقل کیا ہے وقال لو قيل بالتفصيل بين كونه امثلاً للشارع فلا تغند وبين كونه امثلاً للداخل عراءة لخاصة من غير نظر للشارع فتغند لكان حسناً اهـ پس جب امام کا شبہ راجع ہو گیا تو امر شارع کے سبب وہ کھڑا ہوا ہی پس اسلئے اسکی اور مقتدیوں کی سب کی نماز ہو گئی بجز کلام کرنیوالے مقتدی کے کہ اسکی نماز بوجہ کلام کے فاسد ہو گئی جیسا حقیقہ کا مذہب مشہور اور متون میں مذکور ہے اور حدیث کے متعلق بحث اس مسئلہ میں یہ ہے کہ مسلم میں یہ تین حدیثیں نہی من الکلام میں وارد ہیں ایک معاویہ بن حکم سلمیٰ کی جہت ارشاد ہے

ان هذه الصلوات لا تصليح فيها شيء من كلام الناس قلت عموم شيء لكونه نكرة ووقوت تحت
 النفي يشمل كل كلام باي وجہ كان عامداً او ناسياً او اصلاح الصلوات دوسری حدیث
 عبد اللہ بن سعور رضی اللہ عنہ کی نجاشی کے پاس ہوا آپ نے وقت فقالت یا رسول اللہ کنا نسلم
 عليك في الصلوات قال ان في الصلوات شغلا فيسر زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی کنا نکتلم في الصلوات
 الى قولنا فامرونا بالسكوت ونهيننا عن الكلام قلت اطلاق الكلام في الحديث الاخير وكذا
 كونه متافيا لشغل الصلوات في الذي قبله يعمل كل كلام اور یہ تینوں حدیثیں بوجہ اشتغال علی
 النبی کے حدیث ذوالیہدین سے ظاہر معارض ہیں اب مسلک مشہور علماء حنفیہ کا یہ ہے کہ قصہ ذی الہد
 کو نبی عن الکلام سے مقدم کہتے ہیں اسلئے قصہ ذی الہدین کو منسوخ اور نبی عن الکلام کو ناسخ قرار دیتے
 ہیں اس پر شبہ مشہور ہے کہ رجوع عن الجہلۃ بتدار میں ہوا ہے اور قصہ ذی الہدین میں حضرت ابو ہریرہ
 رضی اللہ عنہ موجود تھے اور ان کا اسلام بعد خبیر کے ہوا ہے پس حدیث نبی کی مقدم ہے اور حدیث کلام
 کی موخر ہیں پس نسخ صحیح نہیں۔ اور حنفیہ نے جواب دیا ہے کہ ابو ہریرہ کا قصہ میں موجود ہونا مسلم نہیں
 اور سند صحیح یہ ہے کہ ذوالیہدین بدر میں شہید ہوئے ہیں اور بدر خبیر سے بہت پہلے ہے تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس قصہ میں کس طرح
 موجود ہو سکتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کسی اور سے روایت کرتے ہیں پس ممکن ہے کہ یہ قصہ محمد
 نبی عن الکلام سے مقدم ہوا اور منسوخ ہو باقی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ بینما انا اصل یا صل بنا یا صل لنا محمول
 معنی صل علی المسلمین اور روایۃ بالمعنی پر پھر اس پر شبہ ہوا ہے کہ مقتول بالبدر ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیہدین
 پھر اس کا جواب دیا ہے کہ دونوں نام ایک ہی کے ہیں پھر اس پر شبہ ہوا کہ امکان تقدم وقوع تقدم لازم نہیں
 آتا جواب یہ ہے کہ مبیح اور محرم میں جب تعارض ہوتا ہے بدلیل مذکور فی الاصول مبیح کو مقدم رکھ کر نسخ کیا جاتا
 ہے مختصر کلام ہے جو جائز نہیں ہے پیش کیا جاتا ہے اور اس حق کا مسلک ان سب دعویوں سے قطع نظر کر کے یہ ہے کہ آپ کا کلام
 فرمانا خصوصیات میں ہی ہو سکتا ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کلام مع الرسول مفسد صلوۃ نہیں جیسا بعض علماء نے
 اس حدیث میں لکھا ہے کہ آپ نے ابی بن کعب کو پکارا تھا پھر بعد نماز کے آپ نے یہ آیت یاد دلانی استجیسی
 الله وللرسول اذا دعاكم لآية یا کلام بالایا ہو جیسا ابوداؤد میں ہے او معوالی نعم عدم فسا بالکلام

مع الرسول اور ایما کو نو دی نے مسخر مسلم صفحہ ۲۱۴ میں نقل

کیا ہے والشراعلم

گیارہویں حکمت شریعت تشہدین درجہ ۳ ہوا ز حدیث

سوال۔ ایک مٹا اثر سو کا مجہد بلا تشہد کرتے ہیں و تشہد کا ثبوت حدیث صحیح نصر صریح سے ملکتے ہیں۔
الجواب۔ فی الحدیث المتفق علیہ عن ابن مسعود رضی قال علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلوٰۃ فلیتم علی الصواب فلیتم علیہ ثم یسجد تسبیحاً ثم یسجد سجدة ین متفق علیہ و ایضا فی المتفق علیہ بر سبأ حتی اذا قضی الصلوٰۃ وانتظر الناس تسلیماً کبر و هو جالس یسجد سجدة ین و فی حدیث الترمذی عن عثمان بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم صلی جہم فسجد فیسجد سجدة ین ثم تشہداً ثم سلم کذا فی مشکوٰۃ۔ حدیث اول میں فلیتم علیہ سے تشہد قبل سجدہ سو ثابت ہے کیونکہ بدون تشہد کے صلوٰۃ ناقص ہے اسی طرح حدیث ثانی سے کیونکہ بدون تشہد کے انتظار اسلام نکالیں ہو سکتا اور تشہد ثابت ہو تشہد سجدہ سو ثابت ہو جس مجموعہ سے ثابت ہو گیا فقط واللہ اعلم۔ یکم ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

بارہویں حکمت تفسیر سورہ صغیرہ کہ فصل ہاں مکروہات

سوال۔ نماز میں دو سورتیں اس طور پڑھنا کہ درمیان میں ایک سورت چھوٹ جائے مسئلہ اول میں سورہ فتح یعنی اذا جاءہ دوسری میں سورہ اخلاص پڑھنا کیسا ہے۔
الجواب۔ اگر درمیان میں بڑی سورت چھوٹ جاوے جیسے دو رکعت ہو سکیں جائز ہے چھوٹی ناجائز۔ واللہ اعلم۔ ۶ رمضان ۱۳۱۹ھ

تیرہویں حکمت دینا خطبہ ترجمہ غیرہ کردن،

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ خطبہ جمعہ میں قرآن شریفینا اور احادیث کی عبارت پڑھنے کے بعد پھر حمد پڑھنا اور دو نساہ کی روایت سے ایک حدیث نظر سے گذری جس میں مجہد تشہد میں صریح ہو عن عبد اللہ بن مسعود عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کنت فی صلوٰۃ فتظلم فی ثلاث اربع واکثر ظلمک علی اربع تشہدات ثم سجدة ین و انت جالس قبل ان تسلم ثم تشہدات ایضاً ثم تسلم صلاۃ منہ۔ یہ میں نے یاد سے لکھا تھا مگر پھر کوئی روایت اسکی سامع نہیں ملی نتیجہ سے معلوم ہوا کہ مطلب اس کا یہ ہوا کہ ایک ہی میں چھوڑنا جائز ہے یہ ہے کہ وہ سورت پہلے سے بڑی ہو کہ اس کے پڑھنے سے دوسری رکعت اس رکعت کے چھوٹ جائے۔ اذا جاءہ کے بعد سورہ تہمت پڑھنے میں بھی امر لازم آتا ہے کذا فی رد المحتار فصل القدر۔

اس کا ترجمہ زبان ہندی میں سمجھانا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے ابتداء کرتے ہیں بھی تعالیٰ توارث رکھنے خطبہ میں اور کوئی غیر چیز لاحق نہیں کرتے اسلئے فقط خطبہ عربی پر اکتفا کرنا چاہئے ترجمہ وغیرہ کرنا بہتر نہیں ہاں اگر کوئی نصیحت مناسبت کسی واقعہ و پیش شدہ میں کرے جائز ہے بیکر المخطیب ان یتکلم فی حال الخطبة الا ان یكون امرا معروفا کذا فی فتح القدیر عالمگیری ص ۱۲۵ ویرور رجوع فی اصل المسئلة الى قولها وعليه الاعتماد الخطبة والتشهد على هذا الاختلاف ۱۲ اھلہ اقول فلما ثبت الرجوع عنه في القراءة بالفاضية ثبت في الخطبة بها فقط والله اعلم

چودھویں حکمت قدر غیر الشغ بالثغ و غیر شاق

تحقیق فقہی مهم۔ فی الدر ولا غیر لا الشغ بہ ای بال الشغ علی الاصح کما فی البحر وحرر المجلی وابی الشنہ انه بعد بذل جہدہ ادعا حکما کال لایع ولا امشع الی ان قال ہذا هو الصحیح المختار فی حکم لا الشغ وکذا من لا یقدر علی التلفظ بحرف من الحروف اھ (مثلا و ص ۱۶ مع الشافعی) و فی المختار تحت قولہ علی الاصح ای خلافا لما فی الاختلاف عن الفضل من انها جائز لان ما یقولہ صار لغتہ و مثله فی التارخانیة و فی النظر مبریة و اما متا لا الشغ لغیرہ تجوز و قیل لا و نحوه فی الخانیة عن الفضل و ظاہر اعتمادہم الصحیح کذا اعتمادہا صاحب الحلیة قال لما اطلقہ غیر واحد من المشایخ مرانہ ینبغی لہ ان یؤم غیرہ و لما فی خزائنہ الاکل و تکرہ امامۃ الفافاء لکن الاحوط عدم الصحۃ اھ (حجۃ ۱۶) ان عبارات ابو ذیل استفادہ (۱) الشغ کی امامت کے جواز میں اختلاف ہے بعض نے اس کی امامت کو سب کے حق میں جائز رکھا ہے۔

(۲) الشغ صرف وہی نہیں جس میں صحیح پڑھنے کی قابلیت ہی نہ ہو کیونکہ حلبی و ابن شحہ نے اسپر بل جہدہ کیا ہے اور جب جہدہ ہو قدرت کی پس الشغ سے مراد وہ الشغ ہے جو اس وقت حالت موجود میں صحیح پڑھنے پر قادر نہیں (۳) جو شخص الشغ نہ ہو لیکن اس وقت کسی حرف کی صحیح تلفظ پر قادر ہو وہ بھی بحکم الشغ ہو پس جہدہ صحیح مختار قول یہ ہے کہ الشغ کی امامت غیر الشغ کیلئے درست نہیں اور اس کا مقتضایہ ہے کہ صحیح خوان کی اقتدار ایسے شخص کے پیچھے جائز نہ ہو جو حرف کو صحیح ادا نہیں کرتا مگر اس وقت ضرورت کی وجہ سے امام فضل کے قول پر

فتویٰ دینے کو جی چاہتا ہو خصوصاً حرفِ ضناد کے مسئلہ میں کیونکہ عام طور پر قرار تک اس کو غلط پڑھتے ہیں
لہذا قاری کی اقتدار غیر قاری کے پیچھے صحیح ہے البتہ ایسے شخص کے پیچھے صحیح نہیں جو بحالتِ موجودہ تصحیح
حروف پر قادر ہے مگر غفلت یا بے توجہی یا رعایتِ عوام کی وجہ سے کسی حرف کو مثلاً ضناد کو اصلی مخرج سے
نہیں نکالتا کیونکہ وہ بحکم الشیخ نہیں بلکہ عمداً غلط پڑھتے والا ہے۔ واللہ اعلم۔ ۱۹ رجب المرجب ۱۳۲۷ھ

پندرہویں حکم شرائطِ ملک و ثمن چھ مضمون

سوال چرم قرآنی مدارس میں دینا یا اسکی قیمت جائز ہے یا نہیں اور در صورتِ جواز متولی کو مدرس کی ضرورت
کیواسطے چرم کو بجیکر کتاب میں فرش وغیرہ بنانا یا خریدنا بلا تملیک جائز ہے یا نہیں۔

الجواب مدارس میں مصارف مختلف ہیں۔ صرف جائز میں صرف کرنیکے لئے مدارس میں دینا درست ہے اور
متولی کو مل ہی مالک کا جو تصرف مالک کو درست ہے متولی کو بھی درست ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ یا تو کھال
کسی حاجتمند طالب علم کو مثلاً دیدے یا خود کھال کی کوئی چیز بنوالی جائے جیسے کتابوں کی جلدیں یا
دول وغیرہ بنوالے یا خود کھال کی عوض اگر مل سکے اسی چیز بدلے جو باقی رہ کر کام آسکے جیسے فرش کتاب
ولباس و امثال ذالک اور یہ سب صورتیں قبل بیع ہیں اور اگر کھال کو بغوض روپیہ کے بیع ڈالا تو اسوقت
بجز اسکے کہ کسی حاجتمند کو تملیک کر دیدے اور کسی محل میں صرف کرنا اسکا جائز نہیں ہوا ان امور کتابیں یا
فرش وغیرہ خریدنا درست نہ ہوگا اور اگر ایسا کیا تو ان چیزوں کا تصدق واجب ہوگا اور اگر تصدق کی ضرورت
کسی وجہ سے انکی قیمت کم ہو جاوے تو اس کی اپنے پاس سے ضمان دینا ہوگا اور وہ ضمان بھی تصدق کیا جائے گا
فوالله المختار ویتصدق بجلدھا او یعمل منہ نحو غراب وجراب وقریة وسفرة ودار او یبدلھا
بما ینتفع بہ باقیالکما مر لا یستھلک کخل و لحم و نحوه کدارھم فان بیع اللحم والجلبہ
ای یستھلک او بدراھم تصدق بثلثینھ اھ فی رد المختار کما مر ای فی اضحیۃ الصغیر قال
فی اضحیۃ الصغیر وما یبقی یبدل بما ینتفع الصغیر بعینہ لثوب فف فی رد المختار
انہ لا یجوز بیعہ بدراھم ثم لیشترى بها ما ذکرہ ویفیدہ ما ذکرہ عن البدائم و فی رد المختار
قبیل باب الرجوع فی الھبۃ والصدقة کالھبۃ وقال فی الرد المختار فی بدع کتاب الھبۃ ہی
تملیک العیر فحکما اھ قلت فافلا شرائط التملیک فی الصدقة فحیث ما وقع التصدق

یحجب فیہ التملیک فقط واللہ تعالیٰ اعلم ۵ حجابی الاولیٰ سلمۃ

سوٹھویں حکمت حالت زکوٰۃ بربا بن السبیل لہ مال لامع

سوال۔ اگر سفر میں کوئی مالدار طالب علم یا کوئی شخص صاحب نصاب ہو خواہ بقدر نصاب اسکے ساتھ ہو یا نہ ہو اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ ابن السبیل مالک نصاب خواہ طالب علم ہو یا غیر طالب علم جب اسکے پاس خرچ نہ رہے زکوٰۃ لینا بقدر حاجت جائز ہے۔ اگر فقیر ہو تو حاجت سے زیادہ بھی جائز ہے وابن السبیل وہو کل من لہ لامع در مختار وفي الشاھی عن الفیثم ولا یحل لہ ان یأخذ اکثر من حاجتہ وبعض فقہاء نے جو طالب علم کیلئے مطلقاً اخذ زکوٰۃ جائز رکھا ہو کہا فی الدر المختار ان طالب العلم یجوز لہ اخذ الزکوٰۃ ولو غنیاً الخ وہ غیر معتمد ہے کہا فی الطحطاوی و هذا الفرع مخالف لاطلاق فقہائنا فی الغنی ولم یعتمدہ آہ پس قول مرجح پر افترا باطل ہے کہا بین فی رسم المغنی واللہ اعلم ۶۹

ستارہویں حکمت ادائی زکوٰۃ بذریعہ منی آدر

سوال۔ منی آدر کے ذریعہ سے کسی فقیر کو زکوٰۃ بھیجنے سے زکوٰۃ ادا ہوتی ہے یا نہیں۔ وجہ شک یہ ہے انفقہائے تویہ تصیر کی ہے کہ کافر کو ذکیل بتانا ادا زکوٰۃ میں جائز ہے مگر یہاں اہل ذاکخانہ صرف ذکیل ہی نہیں بلکہ یہ عقد داخل قرض ہو کر یہ صورت قرار پائی کہ کافر دیوں سیویں کہا کہ ہمارا یہ قرض زید کو دیدینا اور دل میں یوں نیت کی کہ ہم زکوٰۃ میں لہذا مسئلہ دو وجہ سے مشکوک ہو ایک تویہ کہ حوالہ سے زکوٰۃ ادا ہوتی یا نہیں۔ دوم کافر کے اس طرح دینے سے زکوٰۃ جائز ہوگی یا نہ۔ آجکل مدارس میں اس کا بہت دستور ہے۔

الجواب فی الدر المختار مسائل متفرقة من کتاب الہیۃ تملیک الدین لمن لیس علیہ الدین باطل الا فی ثلث حوالہ او وصیۃ و اذا سلطہ ای سلط المملک غیر المدیون علی قبضہ ای الدین فیصح حیثئذ ومنہ ما لو رھبت من ابنہا ما علی ابیہ فالمعتمد الصحۃ للتسلیط۔

اس خزانہ ومنہ ما لو رھبت الخ سے معلوم ہوا کہ صورت تسلیط میں بالفعل تملیک ہوتی ہو رنہ صحۃ کو تسلیط سے معلل نہ کیا جاتا کیونکہ قبض حسی کے وقت تو صحۃ ہبہ میں کوئی تردد ہی نہیں پھر اس میں ترجیح صحۃ کے کوئی معنی

نہیں اس سے ثابت ہوا کہ خود تسلیط تملیک ہو گو قبل القبض اس تسلیط سے عزل جائز ہو لہذا تمام العقد
کما لو قال وهبت ولم يقل الاخر قبلت يصح رجباً ومع ذلك هو تمليك ويصح فيه الزكاة
عندنا وان لم ينو وقت قبول الموهوب له پس جب تسلیط تملیک ہو اور تملیک کی وقت نیت اور زکوٰۃ
کافی ہے اور مٹی آدر بھیجنے میں یقیناً تسلیط ہو لہذا روانگی مٹی آرڈر کے وقت نیت کافی ہے اب دونوں وجہ
شک کچا جاتی رہیں کیونکہ یہاں حوالہ سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی اور نہ کافر کے دینے سے بلکہ مزی کی تسلیط سے
کما ذکر مفصلاً فقط والله اعلم۔ ۱۸ ربیع الاول ۱۳۲۱ھ

اٹھارویں حکمت تحقیق حکم خبر تار

سوال۔ خبر تار واحد افطار شوال یعنی عید الفطر کے لئے موجب العمل ہو یا نہیں پسند صحیح ارشاد فرمائیے۔
الجواب۔ تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہو اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامت
میزہ موجود ہے اور تار میں مفقود ہے بہ نسبت خط کے تو پ و طبل وغیرہ کو زیادہ مشابہ ہو اور خط امور ملزمہ میں
بہ نسبت تار مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط اس من التزویر مثل قوا میں شامی وغیرہ کے بڑی قرار
کاتب یا قیام بینہ حجہ نہیں اور امور غیر ملزمہ میں اگر قرآن صدق و صحت کو مجتمع ہوں جس سے نسبت الی الکتاب
منظون ہو جاوید حجہ ہے ورنہ نہیں ہو اور تو پ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں بھی ہو کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ
نہیں پس خبر ہلال افطار میں کہ ہماری دیار میں بوجہ والی مسلم نہ ہونیکے محض اخبار پر بلا اشتراط شہادۃ اسکا دل
ہونے میں مثل اخبار ہلال صوم کے امور غیر ملزمہ سے ہو۔ اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کسی
شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں و جبکہ اعتبار سے مانع نہ ہو مثل نطق کے صحو میں
اخبار کثیرہ متواترہ اور غمیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے اور خبر واحد کسی طرح عمل جائز نہیں۔

والدلائل علی الدعوی المذکورۃ ہذا فی الدر المختار بخلاف کتاب الامان فی دار المعربہ
لا یحتاج المبینۃ لانه لیس علیہم وفی رد المحتار قولہ لانه لیس علیہم لان لہ ان لا یطہروہم
الامان بخلاف کتاب لقاضی فانہ یحب علی القاضی المکتوب الیہ ان ینظر فیہ ویعمل ولا یبدل
من الحجۃ وہی البنیۃ فتح ۲۶ مطبوعہ مصر فی رد المحتار و ذکر فی الاغایۃ آخر الکتاب عن الشافعی
ان الصحیح معال الاخر سقاذاکان مستہینا من سوما وثبت ذلک باقرارہ او مبینۃ فہو کا الخطا

٥٢٨
 ٢٢
 وفي المختار وقد منا اول القضاء استطعها كون علة العمل بما له رسوم في دواوين
 القضاء لما ضيق هي الضرورة وهناك كذلك فانه يتعدى إقامة البينة على ما يكتب السلطان
 من البراءات لا صاحب النواطف وخو سر بعد اسطر عديدة وان ابن النخعة وابن
 جزيا بالعمل بدفترا صرف ونحوه لعلته من التزوير كما يجوز به البزارة والسر حتى تاضيق
 قال هذه العلة في الدفاتر السلطانية او لما يعرفه من شاهد احوالها ليها حين نقلها
 وفي المختار قال لبيدي المراد من قوله لا يعتمد اي لا يقضى القاضي عند المنازعة
 لان الخط ما يزدور ويغفل كما في مختصر الظهيرية وبعد اسطر قال الشيخ ابو العباس يجوز
 الرجوع في الحكم الى دواوين من كان قبله من الامناء اي لان سجل القاضي لا يزدور عادة
 حيث كان محفوظا عند الامناء بخلاف ما كان بيد الخصم اه وبعد اسطر وصرح ايضا
 في الاسعاف وغيره بان العمل بما في دواوين القضاء استحسن ان يظهر اوجه الاتساق
 ضرورة احياء الاوقاف ونحوها عند تعاقب الزمان بخلاف السجل الجديد لا مكان الوقوف على
 حقيقة ما فيه باقرار الخصم او البينة فلذا لا يعتمد عليها ^{في} وفي الهداية كتاب النسخة
 ثم التزكية في السر ان يبعث المستور الى المعدل فيها النسب الحلي والمصلي ويرد لها
 المعدل وكل ذلك في السركيل يظهر فيجده او يقصد وفيها بعد اسطر اذا كان رسول
 القاضي الذي ليس عن الشهود واحدا جازا الى قوله ولها انه ليس في معنى الشهادة الخ قوله
 المستور اسم للرقعة التي يكتبها القاضي ويضعها سرا بيد صيغه الى المزي ^{بذلك} سمي
 لانها تستر عن نظر العوام كغاية وفي المختار يتصور بقول عدل وكذا الضرب الطبول
 بعد اسطر لا يجوز ان المصدقة لا بقول المستور طلقا وبالا وسماع الطبل والمدفع
 الحادث في زماننا الاحتمال كونه لغيره ولان الغالب كوز الضارب غير عدل فلا بد حينئذ
 من التحري فيجوز لان ظاهر هذا صاحبنا جاز الا فطاريا التحري وبعد اسطر وقد يقال
 ان المدفع في زماننا يغيد اغبية الظن وان كان ضاربة فاسعا لان العادة ان الوقت ^{هـ} يذ
 الدوا الحكم اخر النهار فيعين له وقت ضرب ويعينه ايضا للوزير وغيره واذا ضرب

يكون ذلك بمراقبة الوزير وعوانه للوقت المعين فيغلب على الظن بهذه القرائن عدم الخطأ وعدم قصد الانسداد ۱۶۹ وصلة ۲ وفي رد المحتار كون المدعي والمكاتب ذين بقوى شهادة التزوير وبعد اسطر فلما يشتبه الخط من كل وجه ۱۷۰ وفي رد المحتار ولو كانوا ببلدة لا حاكم فيها صاموا القول ثقتهم وافترضوا بالخبر عدلين مع العلة للضرورة وبعد اسطر وقيل بلا علة جمع عظيم الخ والله اعلم ۲ شوال ۱۳۲۱

انیسویں حکمت برگ تنبول یافتن صائم درین وقت صبح

سوال۔ بہت سے نوگ شب رمضان میں شب کو بہ نیت صوم پان کہا کر لیٹ گئے۔ اتفاق سب کو نیند آگئی سب کے سب بدون کلی غراہ کئے ہوئے پان منہ میں لئے ہوئے سو گئے صبح کو جاگے تو کسی کے منہ میں کل پان اور کسی کے چنے سے زیادہ اور کسی کے منہ میں بقدر چنے کے اور کسی کے منہ میں بقدر ماش کے اور کسی کے منہ میں صرف ایک دوپتی باقی ہے اور کسی کے منہ میں کچھ بھی نہیں لیکن شب کو کلی غراہ نہیں کیا تھا تو اس صورت میں کس کس کا روزہ صحیح ہوگا اور کس کس پر قضا واجب ہے اور جب کا روزہ صحیح نہیں ہوگا اس نے اگر افطار کر ڈالا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا اور جب کا روزہ صحیح ہوگا اگر اس نے لاعلمی سے افطار کر ڈالا تو اس پر کفارہ ہر یا قضا الجواب۔ اگر سوتے وقت پان منہ میں لیکر سوئے اور صبح تک منہ میں رہا روزہ جاتا رہیگا جس صورت میں پان منہ میں نہ پایا تو ظاہر ہو کہ نگل گیا اور یہی کہا جاوے گا کہ بعد صبح کے نگلا ہر لاق الحوادث یضام الما قرب الاوقات علمی ما فی قواعد الفقہ اور اگر پان سالم بھی پایا تب بھی غالب ہو کہ اس کا عرق ضرور حلق میں گیا ہوگا دلیل اسکی یہ ہے کہ حکماء و اطباء اصل السوس وغیرہ منہ میں ڈال کر سونے کو بتلاتے ہیں اگر عرق نہیں پہونچتا تو اس سے کیا نفع جب یہ صول ثابت ہو گیا تو حالت نوم میں افطار کرنے سے قضا لازم آتی ہے اور شرب نا ئما در مختار فی وجبات القضاء اور اگر سونے سے پہلے پان تھو کہ یا اور غرہ نہیں کیا تو اگر منہ میں بقدر نخود یا زیادہ تھا اور سونے میں نگل گیا موجب قضا ہے اور جو اس سے قلیل ہو فسد نہیں ولو اکل لحما بین استاذ فان کار قلیل امر یفطرون کار کذا یفطر والفاصل مقدار الحمص ما دونها قلیل ھدایہ اور افطار صحیح الصوم و فاسد الصوم کا گذر چکا فتہ کر البتہ باوجود

۵۵ مرتب اس جزو میں قدرے شبہ ہے دوسرے علماء سے تحقیق کر لیا جائے ۱۲ منہ

صوت صوم کا افطار کر ڈالنا تو کفارہ و قضا ہر دو لازم ہیں لہٰذا خطہ لیس بمستند الدلیل شرعی واللہ اعلم
بیسویں حکمت اخذ زکوٰۃ کے اسلئے اراضیں لینا نہایت

سوال۔ ایک زمیندار کے پاس چار سو پانچ سو روپیہ کے منافع کی جائداد ہے مگر اہل و عیال کے خرچ ایسے ہیں کہ سال میں کچھ بھی بچت نہیں ہوتی تو آیا اس پر حج واجب ہے۔
الجواب۔ فی رد المحتار صفحہ ۱۰۲ جلد ثانی فی التارخانیۃ عن الصغریٰ لہٰذا سئل عن
 ولكن تزید علی حاجتہ بان لا یسکن کل یحل لہ احدا لصدقة فی الصغریٰ و فیہا سئل محمد
 عن لہ ارضین زرعہا او حانوت یستغلہما او دار غلہ ثلاثۃ الاف ولا تکفی لفقۃ و نفقۃ
 عیالہ یحل لہ اخذ الزکوٰۃ وان كانت قیمتہا تبلغ الوفا و علیہ الغنوی و عندہما یحل لہ
 اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس شخص پر حج واجب نہیں اور اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کو زکوٰۃ لینا جائز ہے۔
 واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ تم۔ ۲۲ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ۔

اکیسویں حکمت عدت نو مسلمہ بعد از اسلام

سوال۔ سوال ہندو برہمنی مسلمان ہو گئی..... خان اُس سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو کیا عدت ہندو عورت کو پوری کرنا ضروری نہیں۔

الجواب۔ اگر اُس کو حیض آتا ہے تو تین حیض اور اگر کسی وجہ سے حیض نہیں آیا تو تین ماہ گزرنے کے بعد
 اول کا نکاح اُس سے ٹو بیگا اب اس نکاح ٹوٹنے کے بعد پھر بھی عدت ہوگی فی الدر المختار ولو اسلام
 ثم لمرتن حتی یتحیض ثلاثا و تمضی ثلاثۃ اشھر قبل اسلام الاخر فی رد المحتار و ہل تجب لعدۃ
 بعد مضمیٰ هذه المدة واللہ تعالیٰ اعلم۔ ۲۳ ربیع الاول ۱۳۲۲ھ۔

بیسویں حکمت حکم مسمریزم

سوال۔ مسمریزم ایک علم ہے جس میں صرف نظر کی اور طبیعت کی یکسوئی کی مہارت چند روز حاصل کی جاتی ہے پھر
 اُس سے مراحل تصوف مثلاً وحدۃ الوجود کشف القبور سلمب لامراض وغیرہ بلا کسی ذکر کے طے کرتے ہیں اور

اُس سے علاوہ ان کے اور روایات بھی چل رہی ہیں۔ مثلاً کسی کو زور نظر بے ہوش کرنا اور اُس سے پوچھنا کہ اسرار پوچھنا غیر موانع کا جو نظر سے غائب ہیں حال بتانا وغیرہ جیسا کہ حکما و اشرافین کیا کرتے تھے اسکا چل کرنا درست ہے۔ کوئی خلاف شرع امر تو نہیں ہے۔

الجواب۔ تصوف نہ یکسوئی کا نام ہے نہ مکاشفات کا نہ تصرفات کا نہ واردات کا بلکہ اسکی حقیقت سے اصلاح ظاہر و باطن پس مقاصد اس کے اعمال قابلہ قلبیہ ہیں اور غایت اسکی قربت رضایہ ہے اور یکسوئی اسکا مقدمہ ہے جبکہ مقصود مذکور اس پر مرتب ہو اور واردات مثل وحدۃ الوجود وغیرہ اس کے عوارض و آثار غیر لازمیہ ہیں اور مکاشفات کو نیت مثل کشف القبور وغیرہ اور تصرفات مثل سلب الامراض وغیرہ کو اس کوئی مس نہیں ریاضت پر اسکا ترتیب ہو سکتا ہے چنانچہ کفار بھی اہمیں شریک ہیں اور سمرنیم میں کل تین چیزیں ہیں بعض مخفیات کی خبر دینا کچھ تصرفات کرنا اور اسکی مہارت کیلئے یکسوئی کی مشق کرنا سوادا اہمیں مخفیات کی خبر دینا اکثر تابع خیال عامل کے ہوتا ہے چنانچہ اگر ایک واقعہ غائبہ کو دو عالموں کے سامنے جدا جدا مختلف طور پر بیان کر کے ہر ایک کو یقین دلادیا جائے اور پھر کوئی شخص جدا جدا مجلسوں میں اُس واقعہ کی نسبت عالموں سے دریافت کرے تو وہ دونوں پر قواعد طریق کو استعمال کرنے کے بعد الگ الگ جواب دینگے جب چاہے اسکا امتحان کر لیا جائے اور اگر فرض کر لیا جائے کہ ایسا نا انکشاف واقعی بھی ہو جاتا ہے تو کشف کا تصوف سے تعلق نہ ہونا اور پر معلوم ہو چکا ہے اسی طرح تصرفات کا اُس سے تعلق نہ ہونا اب رہی یکسوئی سو وہ مقدمہ تصوف جب ہی ہے جب تصوف اس پر مرتب ہو اور جب سمرنیم میں یہ نہیں تو مقدمہ تصوف بھی نہ ہوا پس محقق ہو گیا کہ تصوف سے اسکو صلا تعلق نہیں رہا اس سے قطع نظر کہ اس کا جواز یا ناجواز تو چونکہ شاہدہ سے اس پر مفاسد کثیرہ کا ترتیب معلوم ہوا ہے جیسے انبیاء و اولیاء رض کے کمالات کو اسی قبیل سے سمجھنا چنانچہ ایسا ہی تو ہم اس سوال کا منشا بھی ہوا ہے یا ان کے ساتھ دعویٰ وزعم مساواة و مماثلت کا کرنا اور عامل میں عجب پیدا ہو جانا بعض امور جنکا تحس حرام ہے ان کو مطلع ہونیکے کوشش کرنا ان انکشافات پر جو کہ شرعی حجت نہیں ہیں بلا دلیل شرعی بینہ و اقرار شاہد کے یقین کر لینا اس بنا پر کسی پر جو ری وغیرہ کے سوا ظن کو بچنے کر لینا بعض اغراض غیر مباہلہ میں تصرف کا لینا یا خود اگر مفاسد سے بچ سکے مگر دوسرے عوام کیلئے اس عامل کا موجب افتنان و ضلال ہو جانا وغیرہ لک من المفسد العبدیۃ الشدیدۃ اسلئے یہ فن گویا لذت و بعینہ مقتضی قبح کو نہ ہو مگر بوجہ عوارض و مفاسد مذکورہ

کے کہ عادت اسکے لازم میں سے میں قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل ہو کر منہی عنہ اور حرام ہے چنانچہ ماہر اصول و فقہ پر یہ قاعدہ مخفی نہیں فقط۔ ۷ ریح الاول مسئلہ ۱۱۱

تیسویں حکمت خریدن جائداد بنام شخص دیگر

سوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین رحمہم اللہ تعالیٰ اجمعین اس مسئلہ میں کہ مثلاً زید نے اگر اپنے بیٹے عمر کے نام کسی صلحت سے بعض اپنے مال کے کوئی معاش خرید کی جیسا کہ فی زمانہ اکثر رائج اور عرف میں نام آسم فرضی مشہور ہو تو آیا وہ معاش زید کی ملک ہوگی یا عمر کی اور بھی زید کو اس میں نقل تصرف مثل بیع و ہبہ وغیرہ کا ہوا نہیں۔
 مینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ رکن بیع کا ایجاب قبول ہو چکے دو میان ایجاب و قبول ہوا مبیع اسی کی ملک ہوگی پس زید نے اگرچہ مصلحت اپنے بیٹے کے نام سے معاش خرید کی زید ہی کی ملک ہوگی نظیر اسکی بیع تلجیہ ہے کہ دو شخص کسی وجہ سے بیع کریں اور مقصود بیع نہ ہو سو وہ بیع مفید ملک نہیں ہوتی باوجود ایجاب قبول کے بوجہ عدم قصد ثبوت حکم کے ملک نہیں ہوتی تو جس کے ساتھ ایجاب قبول تک نہیں ہوا اور نہ اس کے ہاتھ باع کا بیچنے کا قصد نہ اس کے لئے مشتری کا خریدنے کا قصد ہو اسکی ملک کیونکر ہو سکتی ہے فی الدر المختار بیع التلجیہ و ہوا ربطہ عقد ادھالہ لایریدانہ بلجاء الیہ الخوف عدو و ہوا لیس بیع فی الحقیقۃ بل کالہزلۃ پس مشتری ہی کی ملک ہوگی اور اسکو تصرفات مالکانہ جائز ہوں گے تا وقتیکہ کوئی سبب صحیح موجب انتقال ملک جس سے عمر کی ملک ہو جائے نہ پایا جائے ہاں بعض اشیاء میں بوجہ عرف کے نفس شرا سے مشتری کی ملک ہو جاتی ہے جیسے چھوٹے بچے کیلئے کپڑے بنائے جا دیں نفس تجارت سے اسکی ملک ہو جاتے ہیں فی الدر المختار عن الخلاصۃ و فیہا اتخذ لولڈہ او لتلمیذہ ثیاباً ثمراراً دقعہا لغیر لیسولہ ذلک مالہ مبین قوت الامتداد انھا عاریۃ انتھ۔ نہ اس وجہ سے کہ اشتراء کہ موجب ملک ہو بلکہ اس وجہ سے کہ قرآن الہی ہبہ پر اور ہبہ للصغیر میں باپ کا ایجاب اگرچہ دلالت ہو کافی ہے ہی وجہ ہے کہ اگر اعادہ کی تصریح کرے تو صغیر کی ملک نہیں ہوتی کما درہم ہی وجہ ہے کہ کبیر کیلئے اگر کپڑے بنائے تو قبل تسلیم اسکی ملک نہیں گئے فی المختار تحت قولہ لولڈہ ای الصغیر و اما الکبیر فلا بد من التسلیم کہا فی جامع الفتاویٰ انتھی۔ اور زمین وغیرہ خریدنے میں جب قرآن عدم ہبہ پر وال ہیں تو ہبہ بھی صحیح نہ ہوا پس نہ بیع نہ ہبہ کسی طرح بیٹے کی ملک

نہیں خواہ صغیر ہو یا کبیر والہ علم۔

وانما اطلنا الکلام فی هذا المقام لانه من مطاح الاعلام فکلم من اقدام فیہ زلت وکلم من فہام
فیہ ضللت واللہ ولما العصمة۔

چوبیسویں حکمت تحقیق وصیت نامہ شتہ از مجاہد مدینہ

سوال کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ایک وصیت نامہ چھپا ہوا جناب
رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے شائع ہوا ہے جو شیخ عبد اللہ خادم و محاور روضہ مطہرہ کو ارشاد
ہوا ہے اسکی کیا اصل ہے سنتفتی نے تمام وصیت نامہ کی نقل لکھی تھی بوجہ اختصار اور بنا علی الشہرہ چھپوایا گیا
الجواب ایسا وصیت نامہ بہت دفع شائع ہو چکا ہے ہمیشہ اسی نام اور لقب سے شائع ہوتا ہوا اول تو یہ
تجربہ ہے کہ ایک شخص اتنی بڑی عمر پاچے۔ دوسرے یہ تجربہ ہے کہ ایک شخص کے سوا اور کسی خادم کو یا اور ملکوں کے
بزرگوں و ولیوں کو یہ دولت زیارت اور ہم کلامی کی نصیب نہو تیسرے اگر ایسا قصہ ہوتا تو خود مدینہ میں
اسکی زیادہ شہرت ہونا چاہئے تھی حالانکہ ہاں کے آنے جانبواوں یا خطوط سے ان اور کا نام و نشان بھی
معلوم ہوتا پھر محض اس طرح بلا سند کوئی مضمون قابل اعتبار قاعدہ سے نہیں ہو سکتا ورنہ جو جسکے جی میں
مشہور کر دیا کرے۔ شرع میں حکم ہے کہ جو بات ہو جو بت تحقیق کے بعد اسکو معین سمجھو علاوہ اسکے کہ میں بعض مضامین لکھیں
جو شرع اور عقل کے خلاف ہیں مثلاً شتہ لاکھ کلمہ گو میں اور ان میں شتہ آدمی صرف مسلمان ہوں اول تو خدا تعالیٰ کی
رحمت غالب ہے ان کے غضب پر۔ دوسرے ہم خود دیکھتے ہیں کہ زیادہ مسلمان توبہ کر گئے اور کلمہ پڑھتے ہوئے مرتے ہیں
جو علامت خاتمہ بالخیر کی ہے پھر اس مضمون کی گنجائش کہاں ہے اسی طرح آپس لکھا ہے کتا رک الصلوٰۃ کے جنازہ کی
نماز نہ پڑھیں۔ یہ حکم صاف حدیث کے خلاف ہے صلوٰۃ اعلیٰ کل برد فاجب یہ بھی قرینہ ہے اس وصیت نامہ کے غلط
اسی طرح جن چیزوں کا بدعت ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہو چکا ہے جیسے تخصیص شربت کی شہداء کر بلا کے واسطے اور کھیر
حضرت خاتون ینکوا سٹے اور پلا حضرت غوث اعظم ینکوا سٹے اسی طرح آجکل کا سامو لو د شریف ان سب چیزوں کی
آپس ترغیب ہے یہ سب باتیں میں عقل و شرع کے خلاف ہیں اسکے یہ وصیت نامہ محض کسی کا تراشیدہ ہے محدثین
نے اس میں بلکہ قرینوں پر حدیث کو موضوع کدیا ہے اور موضوع کی اشاعت و روایت نصاً اور اجماعاً حرام ملک
بعض محدثین کے نزدیک کفر ہے ہرگز اسکے تمام مضمون کو صحیح نہ سمجھیں البتہ جو باتیں قرآن و حدیث اور دین کی کتاب

میں لکھی ہیں اسکے موافق تنیک راہ پر چلیں و ربربی راہ سے بچیں اور جھوٹی بات کا نسبت کرنا حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بڑا بھاری گناہ ہے اسلئے ایسے مضمون کا رواج دینے والا گنہگار ہوگا۔ ۱۶ رزی الحجہ ۱۳۲۲ھ

پچیسویں حکمت تعدد او آدم

سوال۔ در کتاب ہدایۃ الاسرار منقول است کہ یکے از علماء نصاریٰ بجناب ولایت مآب حضرت علی علیہ السلام عرض نمود کہ پیش از آدم صفی الشرحہ بود حضرت فرمود کہ آدم باز تکرار کرد و باز ہماں جواب داد و بار سوم سوال کرد و ہماں جواب یافت و صاحب تاریخ خواجگی می نویسند کہ شخصی از امام برحق امام جعفر صادق علیہ السلام حوالہ پیدایش آدم پرسید حضرت فرمود کہ از آدم صفی الشرحہ جد من تست می پرسی یا از آدم دیگر آن شخص متعجب شد و عرض کرد کہ یا حضرت سوائے آدم صفی الشرحہ دیگر ہم بوجود آمدہ آنجناب فرمود کہ آدم صفی الشرحہ آدم صد و یکم است و قبل از او یکصد آدم گذشتہ اند کہ اولاد و احفاد ہر یکے از انہا بدنیامانند و ہم در تاریخ بطور مسطور است کہ روز موسی علیہ السلام از مدت خلقت آسمان و زمین بحضرت رب العالمین استدراک نمود حکم شد کہ در فلاں دادی چاہو ست خود را بر سر آن چاہ برساں و سنگ ریزہ در آن بینداز تا حقیقت حال بر تو ہوید شود موسی علیہ السلام بر سر آن چاہ رفت و سنگ ریزہ در آن انداخت از اندرون چاہ آواز برآمد کہ کسبت لب چاہ فرمود کہ منم موسی بن فلاں و فلاں تا آنکہ سلسلہ نسب خود تا آدم صفی الشرحہ السلام بشمار دیگر بار آواز آمد کہ در ہر زمانے شخصی بہ ہم نام و نسب بر سر اس چاہ آمدہ و سنگے دریں چاہ انداختہ تا آنکہ نصف چاہ پر شد الشرحہ علم حاصل انگلیں ہمہ معنی مذکور سوائے کتب مسطورہ از دیگر کتبہای معتبرہ سیر یا آثار وغیرہ ثبوت می رسد چاہ و فلاں ہر چہ سوال **الجواب۔** این چنین مضمون از اکثر بزرگان منقول شدہ است مگر تحقیق آنست کہ حضرت شیخ مجد الف تانی رح در مکتوب پنجاہ و ہشتم از جلد ثانی نوشتہ اند و مہذبہ نوشتہ بودند کہ شیخ فی الدین العربی قدس سرہ دفتوحات یکسہ حدیث نقل می کنند کہ آن سرور فرمودہ علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ان اللہ تعالیٰ خلق مائۃ الف آدم و حکایت می آرد در بعضے مشاہدات عالم در وقت طواف کعبہ معظمہ چنین ظاہر شد کہ ہمراہ جمعی طواف می کنند کہ ایشانرا نمی شناسم و در اثنای طواف ایشان دو بیت عربی خواندند کہ یکے از ان دو بیت اینست ۵

لقد طغنا کما طغتم سنینا هذا البیت طرا جمعینا

چون اہل بیت شنیدم در خاطر گذشت کہ اینہا اہل عالم شمال اند و مقارن این طوریکے ازینہا بجانب من بنگھ

کرد و فرمود کہ من از جملہ اجداد تو ام من پر سیدم کہ چند سال است از قوت تو فرمود کہ از قوت من زیادہ از چل ہزار سال
من از روئے تعجب گفتم کہ از ابتدائے خلقت آدم ابی البشر علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام تا این دم ہفت
ہزار سال تمام نشدہ است فرمود تو از کدام آدم میگوئی این آدم است کہ در اول دورہ ہفت ہزار سال
خلق شدہ است شیخ فرمود درین وقت آن حدیث نبوی علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام کہ سابق تحریر یافتہ
است بخاطر گذشت کہ موبد این قول است مخدوم اکرمادریں مسئلہ بعنائیت اللہ سبحانہ انچہ ہمیں فقیر ظاہر
گشتہ است کہ این ہمہ آدم کہ پیش از وجود حضرت آدم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام گذشتہ اند وجود
شان در عالم مثال بودہ است نہ در عالم شہادۃ ہمیں حضرت آدم است کہ در عالم شہادت موجود گشتہ
است و در زمین خلافت یافتہ و سجدہ ملائکہ شدہ صلوات اللہ تعالیٰ و تسلیماۃ علی نبینا و علیہم
غایت مافی الباب آدم چون بر صفت جامعیت مخلوق گشتہ است و در حقیقت خود لطائف و اوصاف
بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاو لہ در ہر وقت از اوقات صفتہ از صفات یا لطیفہ از لطائف
بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ سہمی باسم او گشتہ
و بار آدم منتظر ازوے بوقوع آمدہ حتی کہ توالد و تناسل کہ مناسب عالم مثال است نیز لظہور پیوستہ و کمالات
صوری و معنوی متناسب آن عالم نیز یافتہ و شایان عذاب و ثواب گشتہ بلکہ در حق او قائم شدہ بہشت بہشت
و دوزخ بدوزخ رفتہ بعد ازاں در وقت از اوقات بمشیت اللہ سبحانہ صفتہ یا لطیفہ دیگر از صفات لطائف
او علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام در ہماں عالم بمنصہ ظہور آمدہ و کار و بار و کار و بار او از ظہور اول بوجود آمدہ بود اند
ظہور ثانی نیز بوجود آمدہ چون آن دورہ نیز تمام شدہ ظہور ثالث از ان صفات و لطائف او علی نبینا و علیہ
الصلوٰۃ والسلام بحصول پیوستہ و چون آن ظہور نیز دورہ خود را تمام کردہ ظہور رابع بہ ثبوت پیوستہ
الی ما اشار اللہ تعالیٰ و چون دواظر ظہورات شالیہ و کتعلقات بہ صفات و لطائف او داشت تمام گشتہ آخر ان
آن نسخہ جامعہ در عالم شہادت بایجاد خداوندی جل سلطانہ بوجود آمدہ و بفضل خداوندی جل سلطانہ معزز و مکرم
اگر صدر نیز از آدم باشند ہم اجزا ہمیں آدم اند و دست پا تو اویند و مبادی و مقدمات وجود اویند انتہی مختصر
و تمام او در مکتوب است من شار فلیہ جع الیہ و اللہ اعلم - ۲۳ جمادی الثانیہ سنہ ۱۰۰۰

چھ بیسویں حکمت کسائل طاعون

سوال - رسالہ سلسلہ خدمت الماعون میں صفحہ ۳ سے صفحہ ۴ کے شروع تک جو فتویٰ مندرج ہو سکی شرح

رسالہ مرسلہ خدمت اعازۃ الناس میں صفحہ ۲ سے صفحہ ۸ تک اور صفحہ ۲۸ سے ۴۲ تک بیان کی گئی ہے
آیا اس زمانہ جیلہ جوئی میں زید کو اس قسم کا فتویٰ لکھنا صحیح ہے یا نہ بینوا تو جروا۔

الجواب میں نے دونوں رسالے مع ان کے لواحق کے سرسری نظر سے دیکھے مویذات زائدہ سے قطع نظر کہ
اصل مقصود میں نزاع لفظی معلوم ہوتا ہے اور اختلاف یا شرط سے تناقض حقیقی نہیں چنانچہ اعازہ کے
صفحہ ۳۵ میں صحیح ہے اگر کوئی اس نیت سے بھاگے کہ طاعونی مقام میں بھیرنے اور طاعون میں مبتلا ہونے
کہیں یہ اعتقاد پیدا نہ ہو جاوے کہ طاعونی مقام میں رہنا طاعون ہو مگر سبب ہوا ہے تو ایسے بھاگنے
کی مانعت حدیث سے ہرگز مفہوم نہیں ہوتی اسے اور صفحہ ۷ میں ہے اگر طاعون سے بچنے کی نیت ہو تو ممنوع
اس سے صاف معلوم ہوا کہ جس قرار کا منشا یہ غرض اور اعتقاد ہو کہ خروج موجب نجات ہو گا صاف اعازہ
کے نزدیک بھی ممنوع ہے اور مانعین اسی کو منع کر رہے ہیں اور جس خروج کا منشا یہ غرض اور اعتقاد نہ ہو
اعازہ اس کو جائز بتلا رہے ہیں اور مانعین بھی اس کو منع نہیں کرتے پس جائز اور چیز ہوئی اور منعی عتہ
دوسری چیز پس نفس مسئلہ میں اختلاف نہ رہا اور اسی تفصیل کی تائید عبارت در مختار واقعہ آخر مسائل شتہ
سے ہوتی ہے اب صرف محل نزاع یہ رہ گیا کہ آیا فارین کی غرض فاسد ہے یا صحیح ہے سو یہ کوئی مسئلہ شرعی نہیں ہے
جس میں اس قدر کلام کیا جائے محض ایک واقعہ جزئیہ ہے جسکی تحقیق تجربہ و مشاہدہ و تتبع احوال الناس سے آسانی
کر کے نزاع مرفوع ہو سکتا ہے سو جہاں تک استقراء صحیح سے کام لیا گیا ہے ثابت ہوا کہ اکثر میں جبل معصیت
کے غلبہ سے اور بعض میں الحاد و دہریت کے اثر سے فساد غرض متیقن ہے الا نادرا و النادر کا معدوم بل غلبہ
ان لا یكون في زماننا الا المغموم لہذا مقتضی ان نظام احکام منع عام ہے جو مانعین کا حاصل کلام و شخص
مرام ہے واللہ اعلم۔ ۱۵ ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ

سوال۔ ایک مقام میں طاعون واقع ہوا اور چوتھے کثرت سے مکانوں میں مرنے لگے اور کچھ لوگ بستی کے
محض بغرض تبدیل آب و ہوا مکان چھوڑ کر محلہ کے بالکل متصل چند بیگہ کے فاصلہ پر میدان صاف و پرفضائی
میں قامتہ پذیر ہو گئے آیا خروج محض بابت نیت جائز ہو گا یا نہیں۔

الجواب چونکہ قنار آبادی حکم میں آبادی کے ہر لہذا مجموعہ کو مکان واحد کہا جاوے گا اسلئے صورت سولہ
میں میدان میں رہنا جائز ہے والدلیل علیہ علماء ادی الیہ نظری ان بعض الاحادیث ذکر فیہ
لفظ ارض کہا و اہل مسلم و فی بعضہا بلد کہا حکاہ النوری و لہا کان الحدیث لغیر بعضہا

علم ان المراد بالارض هي البلدة ويعيده ما في الدار المختار اذا خرج من بلدة حيث قيد الحكم بالبلدة ولما ثبت كون متعلق الحكم هي البلدة هي جميع اجزائها محل واحد كما اعتبر في احكام الجمعة والعيد لم يكن الخروج الى الغناء خروجاً من البلدة فتفكر نعم نقل في بعض الرسائل عن الفتاوى الكبرى لا بد جبر المكي ان المراد بالارض محل لاقامة وقع به الطاعون سواء كان بلدة ام قرية ام محلة ام غيرها لا يجمع الاقليم الخ لكن من العلماء الشافعية فلا يكون قوله حجة علينا لانهم قلتم باتباعه والله اعلم ۲۰ روى الحج ۳۲ لہ

شبه متعلق جواب مندرجہ بالا

طاعونی مقام سے فناء بلد میں خروج کے جواز کی دلیل حضرت نے جو کسی ہر مطالعہ کی لیکن تھوڑی تشریح کیلئے او د کلف خدمت ہوں عبارت در مختار کے جواب میں جو مرقوم ہے بہت تھوڑی ہے یعنی اس قدر اخراج من البلدة الخ معلوم نہیں یہ کہا کی عبارت ہے میں نے اپنے منظومہ مقامات میں تلاش کیا نہ ملی تا مجھے معلوم ہو جاتا کہ یہ عبارت خروج من بلد الطاعون ہی کی بابت ہے نہ دوسری کہ اصل محاورات عربیہ تو بلکہ قطعة من الارض ادرہ کانت لو غافرة معنی میں سے عمل ہوتا ہے قال الله تعالى استغناه لبلد ميت فقال اشاعر وبلدة ليس بها انيس الا اليها فير ما الا العيس

اس لئے مجھے خیال ہوتا ہے کہ کلام نبوی میں محض قدیم استعمال کے بموجب ارادہ منی بہتر ہوگا فلا ضرورة اذا فاخل الغناء الغير المعبور في حكم العمان مثلاً تیسرے یہ کہ فناء کی بابت خروج للسفر وقصر صلوٰۃ کی بحث میں شامی میں ہوا ما الغناء وهو المكان المعد لمصالح البلد كضر الدواب ودفن الموتى والقاء التراب فان اتصل بالمصر اعتبر محباً ورتبه وان الفصل بغلقاً او مزرعة فلا كما ياتي بخلاف الجمعة فقصه اقا متھا في الغناء ولو منفصلاً بمزارع لان الجمعة من مصالح البلد بخلاف السفر پس خروج از بلد للسفر اور جمعہ کیلئے فناء کے اعتبار میں فرق ہوا اس مسئلہ سؤل عنہا میں کیا معتبر ہوگا ارض متصل ہی یا منفصل مزارع بھی داخل ہے و علی کل حال کیف تقدیر الغناء و تخدیہ و نیز اس میں ہر بخلاف البساتین و لا متصلة بالبناء لانها ليست من البلدة فباحاً لها في هذه المسئلة۔

الجواب سوال اول در مختار میں کتاب الفرائض سے چند سطر پہلے یہ عبارت ہے ۔

جواب سوال دوم۔ اگر بلکہ میں تعمیم لیلی جاوے تب بھی مضر نہیں کیونکہ اس تقدیر پر بھی ہر جزو ارض پر تو اطلاق کیا نہ جاوے گا تا کہ بیوت و محلات کو شمول ثابت ہو بلکہ ایک قطعہ محدودہ کے ساتھ خاص ہوگا چنانچہ قاسوس میں قطعہ کے بعد متجزہ کی قید صرح ہے اور تعین حدود کا مبنی عرف پر ہی سونظر ہو کہ عرفاً معنی خاص کے اعتبار سے حقیقہ مجموعہ اجزاء معمورہ یا اور حکماً اجزاء تابعہ غیر معمورہ پر بھی اور معنی عام کے اعتبار سے حقیقہ و لفظہ اجزاء معمورہ و غیر معمورہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے پس خروج عن العمارات کا خروج عن البلد ہونا پھر بھی ثابت نہ ہوگا اور فنا غیر معمورہ تقدیر اول پر حکماً اور تقدیر ثانی پر لفظہ بلد میں داخل ہوگا سو بقدر ثانی تعمیم بقدر مدعا میں مقید ہوگئی **جواب سوال سوم۔** فنا کو حکم جمعہ میں متصل و منفصل دونوں کیلئے عام اور وسیع ماننے کی اور سفر میں وسیع نہ ماننے کی جو علت بیان کی ہے لان الجمعة من مصالح البلد بخلاف السفوح و دبتلاری ہے کہ خروج متکلم فیہ کو حکم جمعہ میں کہنا چاہئے کیونکہ کہنے بھی مثل جمعہ کے یقیناً مصلح بلکہ سو ہے پس اندر بابہ کا سکنی یکساں ہوا اور ارض متصل و منفصل بمزایع سبب سیم داخل ہوگیا اور عبارت بخلاف البساتین الیہ سے بساتین کا فنا بلکہ سے خارج کرنا مقصود ہے چنانچہ سباق و سیاق سے یہ امر صاف ظاہر ہے اس سے سابق یہ عبارت ہے و اشار الیہ انہ یشترون مغارقة فاکار من توابع مواضع الإقامة کی بعض المصروف و هو ما حول المدينة من بیوت و مساکن فانہ فی حکم المصروف کذا القرى المتصلة بالریض فی الصحیح بخلاف البساتین الیہ اور اس کے بعد یہ عبارت واما الفناء الیہ پس معلوم ہوا کہ اما الفناء سے پہلے غیر فنا کا ذکر ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قصر سفر میں تو عمارات ولو احقھا معتبر ہیں پس بساتین چونکہ سکنی اور اس کے مرفق کیلئے موضوع نہیں لہذا ابنیہ سے خارج ہیں اور جمعہ میں فنا معتبر ہے اور آسمیں زیادہ عموم و وسعت ہے جیسا خود سوال میں صرح ہے پس بساتین کا قصر میں خارج عن البلد ہونا مستلزم نہیں کہ جمعہ و ما یماثلھا کا خروج المتکلم فیہ میں بھی خارج ہوا و لفظہ بلکہ کے محلات و منازل کو عام ہونے اور بساتین اور مزایع و نخول کے داخل ہونے کے لئے اتنا امر کافی ہے کہ ایک گھر سے دو گھر میں کسی کی ملاقات کیلئے یا بساتین و مزایع کیلئے جو کہ ضرورت شدیدہ نہ ہونے کی وجہ سے مجوز خروج عن محل الطاعون نہیں ہو سکتا جانا بالاتفاق جائز سمجھا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا یہ خروج عن البلد الی بلد آخر نہیں ہے قتال و النصف۔ واللہ اعلم۔

سوال۔ طاعون شہر میں داخل ہونیکے بعد یہاں سے کچھ لوگوں نے بستی چھوڑ دی ان میں سے بعض دوسری بستیوں میں چلے گئے اور بعض بستی کے نزدیک ہی چھپوڑوں میں قصبہ میں جاگزیں ہیں فریق ثانی بھی مرضی کی عیادت و نماز جنازہ و تکفین کی محنت وغیرہ میں شریک نہیں ہوتے حتیٰ میں آئی تو شہر سے باہر دفن میں آکر مٹی دیدی ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ ہم نے گنگوہ سے اور تھانہ بھون سے فتویٰ منگایا ہے۔ تبدیل آب و ہوا کیلئے بستی سے زمانہ طاعون میں نکلنا درست ہے۔ ایک شخص نے الہ آباد سے شاید حضور کے پاس پہنچنے اپنے عزیزوں کے اشارہ سے استفتا کیا تھا اور بستی کے باہر قریب میدان میں جانب کی اجازت کا سوال کرتے ہیں کہ جواز کا فتویٰ مولانا نے دیا بہر کیف طالب علم کے استفتا کا خیال حضور کو ہوا نہ ہوا دونوں فریقوں کا جو حال حکم شرعی سے ہوا اور جیسا کچھ پہلے کہی لکھا گیا تحریر فرمائیے کیونکہ ہماری یہاں کے علماء کمال س جواز کے مخالف ہیں مجھ سے کم مایہ شخص کی فہم میں بھی ہر دو فریق گناہگار معلوم ہوتے ہیں اور سخت مجرم۔ اہل محلہ کو بتلائے متعدد اموات ہوتے اور ایک روز میں پانچ پانچ سات سات مردوں کی تجہیز و تکفین کی محنت شاقہ اٹھاتے ہوئے دیکھتے ہیں اور شرکت نہیں کرتے نماز پنجگانہ باوجود سماعت اذان محلہ میں پڑھنے نہیں آتے تبدیل آب و ہوا کا بہانہ کرتے ہیں اور طاعونی مریضوں کے پاس اور عطائی مکان بلکہ اپنی بستی میں جانے سے نہایت ڈرتے ہیں کیا یہ عدوی و فرار من الطاعون میں داخل نہیں۔

الجواب چونکہ جواب تابع سوال ہوتا ہے اور اس سوال میں ان مفاسد سے تعرض نہ تھا جو اس سوال پر مذکور ہیں لہذا جواب اس کا جواز سے دیا گیا چنانچہ نقل جواب یہ ہے۔ لیکن جب اس کے ساتھ یہ مفاسد بھی ہیں جو اس سوال میں مذکور ہیں جیسے عقیدہ کا فساد اور فرائض و در واجبات و سنن ہدی کا ترک لازم آتا ہے اس عارض کی وجہ سے یہ خروج جائز نہ ہوگا واللہ اعلم ۱۸ محرم ۱۳۲۲ھ۔

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین ان سائل میں سے طاعون سے بھاگنا جائز ہے یا نہیں خواہ ہماری لگجائے کے اندیشہ سے ہو یا موت کے خوف سے اور بھاگنا ایک بستی سے دوسری بستی میں ہو یا بستی سے باغوں کی جانب ہو۔ اگر سارا مکان چھوڑ کے مرنیکے سب سے بڑے جائے اور آس میں سکونت دشوار ہو تو نقل مکان جائز ہے یا نہیں ایک مکان سے دوسرے مکان میں ہو یا مکان سے باغوں کی جانب ہو یا بستی سے دوسری بستی کی جانب ہو۔ اگر ساری بستی کے لوگ بھاگ گئے ہوں اور بستی کے خالی ہو جائیکے

۱۔ چونکہ یہ جواب سائل طاعون کے دوسرے سوال کے جواب میں مذکور ہے اس لئے یہاں ترک کر دیا گیا۔

سبب وحشت ہو خواہ چوروں کے خوف سے یا محض تنہائی کے سبب تو نقل مکان ہوا منع مذکورہ جائز ہے یا نہیں ۷۔ اگر بستی کے خالی ہو جائیکہ سبب حوائج ضروریہ نہ پورے ہوتے ہوں اور تکلیف ہونے لگے تو اس حالت میں دوسری بستی میں یا جہاں علاج پورے ہوتے ہوں چلا جانا جائز ہے یا نہیں ۸۔ مرض طاعون سے یا موت سے کسی کو اگر وحشت ہو تو اس کے لئے بدل مکان ہوا منع مذکورہ جائز ہے یا نہیں ۹۔ اگر بستی بالکل خالی نہ تھا اور حوائج ضروریہ برابر پورے ہوتے ہوں اور کوئی تکلیف پیش نہ آتی ہو تو اس وقت بستی کا چھوڑنا کیسا ہے ۱۰۔ اگر کسی کے بستی چھوڑنے سے ضرر متعدی ہو اور عوام سند جواز پکریں تو اس کے لئے ذرا جائز ہے یا نہیں ۱۱۔ اگر بعض مکان سڑ گیا ہو اور بعض نہ سڑا ہو اور اس وجہ سے سکونت دشوار ہو تو کیا حکم ہے ۱۲۔ اگر مکان بالکل سڑ گیا ہو اور اس وجہ سے مکان میں سکونت دشوار ہو تو تبدیل مکان صرف بستی ہی کے اندر کسی مکان میں کر سکتا ہے یا بستی کے باہر باغوں میں یا کسی دوسری بستی میں جاسکتا ہے ۱۳۔ حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جواز مفورین پر استدلال کرتے ہیں جو بعض موفین نے نقل کیا ہے چنانچہ الفاروق میں مولوی شبلی لکھتے ہیں مصر اور عراق میں سخت وبا پھیلی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب خبر پہنچی تو اس کی تدبیر اور انتظام کیلئے خود روانہ ہوئے سرغ پر پہونچ کر ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ وغیرہ سے جو نگے استقبال کو آئے تھے معلوم ہوا کہ بیماری کی شدت بڑھتی جاتی ہے مہاجرین اولین اور انصار کو بلایا اور رائی طلب کی مختلف لوگوں نے مختلف رائیں دیں لیکن مہاجرین فتح نے ایک زبان ہو کر کہا کہ آپ کا ٹھہرنا یہاں مناسب نہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ پکار دیں کہ کل کو کوچ ہے۔ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ چونکہ تقدیر کے مسئلہ پر نہایت سختی کے ساتھ اعتقاد رکھتے تھے انکو نہایت غصہ آیا اور طیش میں آکر کہا (افوا من قدرا اللہ) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکی سخت کلامی کو گوارا کیا اور کہا (نعلم ان من قضاء اللہ فی قضاء اللہ) غرض خود مدینہ چلے آئے۔ یہ مضمون الفاروق حصہ اول صفحہ ۱۶۲ و ۱۶۳ میں مذکور ہے۔ افوا من قضاء اللہ فی قضاء اللہ کا صحیح مطلب کیا ہے اور اسی کتاب کے صفحہ ۱۶۲ میں ہے معاذ رضی اللہ عنہ کے مرنے کے ساتھ انھوں نے یعنی عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے عام مجمع میں خطبہ پڑھا اور کہا کہ وبا جب شروع ہوتی ہے تو آگ کی طرح پھیلی جلی جاتی ہے اسلئے تمام فوج کو یہاں سے انھکر پیاروں پر عار ہونا چاہئے اگرچہ انکی رائے بعض صحابہ کو جو معاذ رضی اللہ عنہ کے ہم خیال تھے ناپسند آئی یہاں تک کہ ایک بزرگ نے علانیہ کہا کہ تو جھوٹ کہتا ہے تاہم عمرو رضی اللہ عنہ نے اپنی رائے پر عمل کیا فوج انکے حکم کے مطابق بارہ ہزار ہر پہاڑ پر پھیل گئی

اور وبا کا خطرہ جاتا رہا علیٰ بخاری شریف اور سند امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی احادیث سے استدلال عدم جواز پر مطلقاً کرتے ہیں خواہ ایک سستی سے دوسری سستی میں باغوں کی جانب ہو بخاری کی حدیث یہ ہے
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها واذ وقع بارض
انتخبوها فلا تخرجوا منها اور سند احمد مطبوعہ مصر جلد ۲ صفحہ ۲۰۱ میں طاعون کے متعلق جو حدیث ہے اس کا
آخر ٹکڑا یہ ہے فاذا وقع بارض فلا تدخلوها واذ وقع بارض فلا تخرجوا افرادا منها اور نیز اسی
سند میں ہوا الغار من الطاعون کا لغار من الزحف ۱۲ فرار من الطاعون اگر گناہ ہے تو کبار میں سے
یا صغار میں سے اور فرار کو جو جائز سمجھے اور جو ان کا حکم کرے وہ کیسا ہے ۱۳ اگر بھاگنے کو سبب حفاظت نہ
موت سمجھا جائے تو کیسا ہے ۱۴ جس مقام پر طاعون ہو وہاں جانا ممنوع ہے یا نہیں اگر ممنوع ہے تو مطلقاً
ممنوع ہے یا ضرورت کی وقت اجازت ہے ۱۵ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون مسلمانوں کیلئے رحمت ہے
اور شہادت ہے سند مذکور میں حضرت ابو مسیب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فالطاعون شهادة لاهل
درجۃ لہم مروی ہے پس اس سے تَعَوُّذ اور دعا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب ۱ طاعون سے بھاگنا جائز نہیں لقولہ علیہ السلام واذ وقع بارض وانتخبوها فلا
تخرجوا افرادا منه متفق علیہ کذا فی مشکوٰۃ اور اطلاق حدیث ہر فرار کو شامل ہے جو طاعون سے خواہ خوف
موت ہو خواہ خوف بیماری لگ جانیکے البتہ یہ امر کہ یہ حکم خود اس سستی کے میدان و باغ وغیرہ کو بھی شامل ہے
یا نہیں تصریحاً کتب مذہب میں نظر سے نہیں گذرا لیکن ظاہر یہ خروج منہی عنہ میں داخل نہیں کیونکہ غار
بصر حکام شرعیہ میں حکم مصر میں قرار دیا گیا ہے کما فی الجمعة والعیدین ولیؤیدہ ما وقع فی الحدیث
من قولہ علیہ السلام فی مکت فی بلدہ الحدیث رواہ البخاری کذا فی مشکوٰۃ حیث علو الحکم
بالبلد وبالخروج الی الفناء لمرئین مکتہ فی البلد واما ما وقع من لفظ الارض فی بعض الروايات
فان الحدیث یفسر بعضہ ببعضاً یؤیدہ ایضاً ما روی عن انس قال رجل ناکنا فی دار کثیر فہا
عددنا واماوالنا فتحولنا الی دار قل فیہا عددنا واماوالنا فقال ذروہا ذمیرہ رواہ ابو داؤد
وکذا فی مشکوٰۃ باب الغال والحدیث وارجل علی الغال والشومر لکنہ بعارضاً لاحادیث
الآخر والذی یجمل لیل القلب ان تلك الدار للضعیف والقرہا من النتن ونحوہ کا تفسیر
الہواء مورثۃ لأمراض وھذا الامراض کثر الموت وبکثرة الموت وقلة عدد الناس

وكثرة الصرف المالا دوية والتدبير قل الاموال والتأييد مبنى على هذا الوجه والله اعلم
 ان قل قائل قد ورد الاذن في ما يلي ذلك الحديث في المشكوكا بتولية البلدة للوباء يقال قد
 ضعف هذا الحديث واول في الشرح الفارسي للمشكوكا فانظر فيه والله اعلم بحقيقة الحال
 على جو خروج کسی اور عارض کی وجہ سے ہو وہ فرار من الطاعون نہیں ہو اگر وہ عارض قوی معتبر ہو تو خروج جائز
 بدل علیہما فی الدار المختار قبیل کتاب الفرائض و اذا خرج من بلدة بها الطاعون فان علم
 ان كل شيء بعد الله تعالى فلا بأس ان يخرج او يدخل الخ اب یہ امر باقی رہا کہ کون عارض قوی ہو
 کون نہیں پس چہوں کا سرعہ جانا اس طور کہ سکونت دشوار ہو جائے عارض قوی معلوم ہوتا ہو اور دوسری
 بستی اور اس بستی کے اجزاء کا حکم اوپر لکھا گیا ہے صرف وحشت یا خوف قلیل عارض قوی نہیں ہے
 اور خوف شدید عارض قوی ہو تو یہ بدہ ما فی قاضی خان المعتدا اذا كانت فی منزل لیسر معہا
 احد وهو لا تخاف من اللصوص ولا من الجيران و لكنها تغرق من امر المیت ان لم یکن الخوف
 شديدا لیسر لها ان تنقل من ذلك الموضع لان قلیل الخوف یکون بمنزلة الوحشة وان کان
 الخوف شديدا کان لها ان تنقل لانها لو لم تنقل يخاف علیہا من ذهاب العقل ونحوکما
 ۲۷۲ عارض قوی معلوم ہوتا ہو ۵ وحشت کا غیر معتبر ہونا جواب سوال سوم میں مذکور ہو چکا ہے بیان
 عارض قوی نہیں ہے ۶ مباحات ہونے پر ضرر العوام سے بچنے کا وجوب ہر وقت ہو جبکہ کوئی ضرورت شرعی
 یا طبعی معتبر اس مقتدا کو لاحق نہ ہو ورنہ دوسرے کے عدم تضرر کے واسطے اس کا تضرر گوارا نہ ہو گا و نہ اٹھا ہوا
 ۷ یہاں عارض قوی نہیں ہے ۸ عارض قوی ہو اور دوسری بستی میں در اس بستی کے جمیع اجزاء میں فرق
 جواب سوال اول میں بیان ہو چکا ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قصہ سے کچھ استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ خروج عن
 محل الطاعون نہیں ہوا بلکہ عدم الدخول فی محل الطاعون ہوا جسکے جواز بلکہ وجوب میں بھی کلام ہو چنانچہ
 حدیث شیعین میں ہو فاذا سمعتم بآرض فلا تقدموا علیہ سکتا فی المشکوکا والعنی الفرار الى القضاء انا
 لا نعتمد فی ذہابنا هذا علی سبب غیر قدرنا لہ تعالیٰ بل نتوکل علی اللہ تعالیٰ ولنتوکل فی الذہاب
 الامر فلیس هذا من الفرار من القضاء فی شئ البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ابن العاص کی اس مسئلہ میں رائے
 معلوم ہوتی ہے کہ نہی عن الفرار من الطاعون معلل ہے علت فساد اعتقاد کے ساتھ کہ خروج کو طبعاً موثر فی النجاسۃ
 سمجھے جیسا اہل سائنس کا خیال ہو اور جو صرف اسباب عادی میں سمجھے اسکے لئے جائز ہو سوال تو یہ ان کا اجتہاد

جو دو سکر مجتہد پر جو کہ ظاہر حدیث مرفوع سے تمسک کرتا ہو حجت نہیں دوسکرا ب اکثر فارین میں بوجہ
اختلاف معتقدین سائنس کے فساد اعتقاد یقینی ہے پس اس میں کسی کے نزدیک بھی گنجائش نہیں کہوں گا کہ میں
مخالفت و شریعت کی جو نافی ہر تاثیر طبعی لازم کی علیٰ انکے معافی کی تحقیق جواب سوال دل میں گزر چکی ہے
۱۲ شیخ عبدالحی محمد رحمہ نے شرح مشکوٰۃ فارسی میں تحت حدیث الفارص الطاعون کا لغا صرح الجف
کے لکھا ہے ازیں حدیث معلوم می شود کہ اگر یخنن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحفناہ اور
جائز سمجھنے والا اگر احادیث کو رد کرتا ہو کفر ہے اور اگر خلاف قواعد شرعیہ تاویل کرتا ہو مبتدع اور اگر باوجود
رعایت قواعد کسی شبہ سے غلطی کرتا ہو امید ہے کہ معذور ہے علیٰ شیخ عبدالحی رحمہ نے تو عبارت مذکورہ کے
بعد اس اعتقاد کو کفر لکھا ہے لیکن تفصیل حق معلوم ہوتی ہے اگر مؤثر حقیقی سمجھے تو کفر ہے اور جو سبب عادی
سمجھے تو بوجہ و رد دہنی کے معصیت ہے علیٰ اور جواب سوال دوم میں گزر چکا ہے کہ ضرورت و عارض قوی سے
خروج اور اسی طرح دخول جائز ہے ۱۵ باوجودیکہ مطلق اراض و بلیات کا موجب رحمت ہونا احادیث میں
آیا ہے پھر بھی انکے لئے دعا و تعوذ قولاً و فعلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور از اس میں یہ ہر کہ
مصيبہ فی الحال ہونیکے دعا و دعا کی اجازت ہے اور بحیثیت رحمت فی المال ہونیکے صبر و رضا و تسلیم کا امر
فلا منافاة اور جس نے منع کیا ہے اسکی غلطی ہے و اللہ اعلم - ۲۹ حرم علیہ السلام -

سوال - مرض طاعون سے جو تقریباً نو سال سے بلاد ہندوستان میں پھیلا ہوا ہے فرار کرنا کیسا ہے
کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف عظیم واقع ہے بعض جواز و بعض عدم جواز فرار کے قائل ہیں مدعیان جواز فرار
میں چند دلائل پیش کرتے ہیں اول یہ کہ جب طاعون عموماً واقع ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو
عبیدہ کو طلب کیا جو امیر شکر و مشق تھے جہاں کہ طاعون کا زور تھا لیکن جب وہ نہ آیا تو اپنے ان کو
لکھ بھیجا کہ اس مقام کو چھوڑ کر جا بیہ نامی مقام پر جو بلند ہے چلے جاؤ۔ چنانچہ ابو عبیدہ کی وفات کے بعد
عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے امیر المؤمنین کے اس حکم کی تعمیل کی ہکذا فی روضۃ الاحباب پس
در صورت عدم جواز فرار ان حضرات کے متعلق کیا خیال رکھنا چاہئے کہ ان کا فعل صواب ہے یا نہیں
دوسرے یہ کہ لوگ وقت نمود طاعون موضع طاعون کے مضافات و باغات و صحرائیں تکلم کر مقیم ہوتے ہیں
اور وہ فنا و شہر ہو تو گویا من جب شہر ہے پس جو حدیث کہ حرمت فرار میں عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ
مروی ہے اور جس کا آخری جملہ یہ ہے (ولا تخرجوا منہا فراراً یعنی موضع طاعون سے نہ بھاگو) کے فعل

مخالفت نہیں ہے کیونکہ رضامندی طاعون و مقام قیام قارین واحد ہے پس اس موضع سے فرار نہوا اور نیز اس وقت عمل
مانعت فرار میں سے صرف ایک وجہ یعنی عدم صبر استقامت موجود ہے والا سب مفقود جیسا کہ مولانا شاہ عبدالعزیز
صاحب رحمۃ اللہ علیہ رجز من السماء کی تفسیر میں فتح العزیز میں ارشاد فرماتے ہیں کہ حرمت فرار بوجہ اسکے ہے
کہ در صورت فرار علاج و تدبیر دشوار ہے اور صحار کو فرار پر مضار کے مزید تکلیف کا گمان ہے پس یہ معمولتیں فی
زمانہ دور ہیں کیونکہ باغوں و صحرا میں علاج بھی ممکن ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے اور ان کی دشمنی کا پورا لحاظ کیا
جاتا ہے قیسریہ کہ جس گھر میں آگ لگی ہو یا کوئی دیوار گر رہی ہو وہاں ٹھیرنا خلاف عقل ہے بلکہ دلائل و اقوالاً
المی التھلکۃ کے نہی کو امر کو ساتھ داکر ناہی پس در صورت عدم جواز فرار لائل مسطورہ بالا کا کیا جواب ہے عقلاً
و نقلاً عدم جواز ثابت کرنا چاہیے۔

سوال دوم۔ در صورت عدم جواز فرار جو لوگ فرار کو جائز قرار دیتے ہیں اور فرار کرتے ہیں عند الشرح کیسے ہیں۔
سوال سوم۔ جابہ مشق کا کوئی محلہ ہے یا دوسرا مقام اگر محلہ ہے تو کیا ایک محلہ سے دوسری محلہ میں فرار کرنا
جائز ہے اور در صورت دوسرا مقام ہونیکے تو فرار کا پورا ثبوت ہے اس کا کیا جواب ہے۔ مدعیان عدم جواز فرار
دعوی پر ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جو اسکی ممانعت میں صحاح میں پائی جاتی ہے جیسے الغار من الطان
کا لغار من الزحف وغیرہ بہ حال جواز عدم جواز عند الشرح جو کچھ ثابت ہو بالتفصیل الدلیل عقلاً و نقلاً
بیان کرنا چاہو بینوا تو جروا۔

الجواب۔ احادیث صحیحہ میں تنصیصاً فرار عن الطاعون کی ممانعت آئی ہے اور شبہات جو اسپر کئے گئے ہیں
اسکا یہ جواب ہے علی قاعدہ کلیہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اگر کسی امتی کے قول و فعل کے معارض
ہو تو آپ کے ارشاد کو ترجیح ہوگی اور امتی کے قول و فعل میں اگر وہ مقبولین سے ہوتا و دلیل کجا و لگی پس حضرت عمر
کا یہ فعل اگر معارض مان لیا جائے تو حدیث مرفوعہ صحیحہ پر مقدم نہیں ہو سکتا دو وجہ سے اولاً سند اسکی صحاح
کے برابر نہیں۔ دوسری شائع غیر شائع برابر نہیں۔ پس لا بد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول و فعل میں کوئی تاویل
منزوری ہوگی مثلاً اسی لشکر کو دوسری جگہ بھیجنے کی ضرورت ہوگی اور یہ مسلم ہے کہ مقام طاعون سے اور کسی ضروری
کام کیلئے سفر کرنا جائز ہے یا اگر علت یہ قرار دی جائے کہ صحار کو چلے جانے سے مرضی کی خرابی ہو تو اس صورت میں
لشکر کا لشکر سفر کرے تو یہ علت نہ پائی جاوے گی اسلئے اجازت یہی ہوگی چنانچہ بعض محققین قائل ہیں کہ اگر
بستی کے کل آدمی دوسری جگہ چلے جاویں تو کچھ جرح نہیں یا انکے نزدیک یہ بھی معلل ہوگی علت احتمال فساد

اعتقاد فارین کے ساتھ اور یہ علت مفقود تھی اسلئے اجازت دیدی بہر حال یہ امر ان کا اجتہادی سمجھا جاوے
 جو دوسرے پر حجت نہیں اور دوسرے حجت اس زمانہ کو طبلان کو مفید بھی نہیں کیونکہ اب خاص طاعون کی وجہ
 سے بھاگتے ہیں ورساری بستی کے لوگ کہیں نہیں جاتے اور فساد اعتقاد بھی اگر کسی خاص میں نہ ہو تب بھی اسکا
 فعل موجب فساد اعتقاد عامی کا ہوا اسلئے اسکے لئے بھی منہی عنہ للغير ہو یہ سب جیسے جیسے تعارض ظاہری
 مان لیا جائے اگر تعارض نہ ہو تو ان تکلفات کی حاجت نہیں چنانچہ قاسوس میں جلیہ کو دُشک کا قریہ لکھا ہے
 اور دُشک کا بلد عظیم ہونا مشہور ہے اور بلد عظیم کا فنار بعض جگہ میں نے خود مشاہدہ کیا ہے کہ گرد و لوح کے قری
 تک ہوتا ہے چنانچہ کانپور کے فوجی لوگ موضع جاجموت تک جو کہ مستقل آبادی اور کانپور سے کئی میل پر واقع
 اکثر اوقات نشانی کی دُشک وغیرہ کر نیک واسطے جاتے ہیں پس جابہ اگر فنار دُشک میں داخل کر لیا جاوے تو کیا
 بعید ہے علت فنار شہر میں جانا جائز ہے جیسا میں بیان ہوا اور یہ جو لکھا ہے کہ اس وقت علل فارین سے
 ایک ہی علت مانعت کی ہے اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تب تو جواز کا احتمال ہی نہیں پھر حوازیں سے کتنا
 فضول ہے کیونکہ مانعت کیلئے ایک ہی علت کافی ہے جیسا اہل علم بظاہر ہی علم یہ قیاس مع الفارق ہے
 گرتی ہوئی دیوار یا لگتی ہوئی آگ میں عادت ہلاک متیقن ہے اور یہاں متیقن نہیں پس ایک کا قیاس دوسرے پر صحیح
 نہیں ورنہ قتال کفار تسلک میں داخل ہو کر ممنوع ہوگا اور طاعون کو حجت کیساتھ تشبیہ خود حدیث میں ملتی ہے
 اور من و خراجن بھی آیا ہے جواب سوال دوم ناجائز کو جائز قرار دینا ظاہر ہے کہ فساد اعتقاد ہی
 اور اسکا فعل اختیار کرنا فساد عمل ہے جواب سوال سوم۔ جواب سوال میں گذر چکا واللہ اعلم۔

۲۳ جمادی الاولیٰ ۱۲۸۳ھ۔

سوال۔ طاعون سے بھاگنے کی نسبت ہمارے علماء کرام یہ فرماتے ہیں کہ طاعون سے بھاگنا حرام ہے خواہ
 اندیشہ موت سے ہو یا اندیشہ مرض سے طاعون سے بھاگنے والا شکر اسلام سے بھاگنے والا ہے طاعون سے بھاگنا
 خدا و رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی ہے اگر بھاگنے کو کوئی شخص گناہ سمجھے اسکے ایمان میں خرابی ہوگی
 اگر یہ اعتقاد کرے کہ بھاگنے کا تو نہ مگیا ورنہ مر جائیگا تو کافر ہوگا اس بارہ میں چند شکوک مندرجہ ذیل ہیں انکا جواب مرحمت فرمائیے
 (۱) جبکہ یہ مسلم ہے کہ علاج کرنا مسنون ہے اور ہر شخص استعلاج کا مجاز ہے اور ہر صاحب علم جانتا ہے کہ فن طب دو
 مقصدوں پر مبنی ہے ایک حفظ صحت دوسرا تداوی صحت پس جبکہ علاج مسنون اور عام ٹھہرا تو کیا بستی
 کہ تداوی حفظ صحت جو شامل تدبیر مکان اور تصفیہ آب ہوا اور نقل شہر وغیرہ کو ہیں گناہ کبیرہ یا کفر متصور ہے

(۳) اختلاج قلب میں جو کہ سو مزاج حار سی مو مرض کا شہر بار میں جانا مستحق کو حجاز جانا صاحب امرض بارہ کو ملک حار میں اور بالعکس جانا اب تک گناہ کبیرہ اور کفر نہ تجویز کیا گیا۔

(۴) اگر کہیں جنگ معمولی تیر و تفنگ کی ہو اور خوف جان کوئی شخص ہاں نہ جاؤ یا وہاں سے علیحدہ ہو جاؤ یا سنگھیا بخوف مرنیکے نہ کھائے یا سنگھیا کھانا ہلکا اور نہ کھانا باعث امن تصور کری تو اب تک ایسا شخص کا فریون قرار پایا اور طاعون ہی ہلک مرض سی یہ خیال کیوں کفر ہوا۔

(۵) اس حدیث شریف کا یعنی جہاں یا ہونہ جاؤ اور جہاں ہو وہاں سے نہ بھاگو اگر یہ مطلب تصور کیا جا یعنی جہاں بار ہو جا کر مبتلا ہو گئے لہذا نہ جاؤ اور با سے بھاگ کر دوسرے شہر کو تملکہ میں نہ ڈالو بلکہ اپنے ہی آبادی کے کنارے پرویرانی میں رہو کیا عیب ہو گا باعتبار شرع شریف کے کوئی مرض متعدی یعنی ایک مرض دوسرے تندرست کو بیمار کرے نہیں بلکہ آلودگی اجزائی سمیہ دوسرے مقام کی اچھی ہو ا کو اپنی صفت و ہمیت

موصوف کر لگی اسکے ماننے میں کیا قباحت (۵) در حالیکہ طاعون و اسہال و دروزہ پانی میں ڈوب کر مرنا ذیو ایریا مکان میں دیکر اور مسلول ہو کر مرنا جل مرنا یہ سب شہادتیں ہیں پس تخصیص طاعون کی کیا ہو گئی ہوئی مکان کوئی ہوئی کشمی میں بھی رہنا چاہیو یہ حضرات شہادت اہمال فرمانا چاہئے دیگر شہادتیں نظر انداز نہ کرنا چاہئے (۶) یہ حدیث شریف کہ طاعون سی مرنا شہادت ہے اس کا نتیجہ نکالنا کہ طاعون سے

بھاگنا شہادت اور لشکر اسلام سی بھاگنا ہی کیا ضرور ہو بلکہ اگر کفار کا یہ قول بالعموم سنا گیا ہو کہ وہاں سے بھاگو اور اس کا مردہ بھی اسی گردہ میں شامل ہو جاتا ہو اور محفوظ نہیں ہوتا۔ ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کی واسطے اس خیال کی نفی فرماتے ہیں اور با جہ فرماتے ہیں نہ یہ کہ حصول طاعون کی ترغیب فرماتے ہیں

(۷) در حالیکہ طبیب حاذق حرام دوا کو سمجھ کر کہ بجز اس دوا کی کوئی مفید اور فربل مرض نہیں کھانا تجویز کیے تو شریعت اجازت دیتی ہو پس تمام حذاق بھاگنے کو مفید بتلاتے ہیں تو یہ امر کفر و گناہ کبیرہ کیوں قرار پاؤ حالانکہ حرام چیز کھا لینا اور بھاگنا آئیں کفایت ہر موشمند جانتا ہو (۸) ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے کہ میری امت کے لوگ طاعون میں مریں یہ حدیث شریف پوری نقل فرمائی جاوے۔

(۹) در صورتیکہ طاعون سی بھاگنا منع ہو تو اس آبادی کی درباری کی اجازت کیوں سجاتی ہو بھاگنا منع ہو تو پچاس قدم اور پچاس کوس سب برابر ہو اسکا ثبوت کتابی کیا ہے (۱۰) در صورتیکہ شیکہ جو بلخ حفظ شہادت طاعون کے مفید سمجھا گیا ہے مشروع فرمایا گیا بھاگنا کیوں گناہ کبیرہ کفر قرار دیا گیا حالانکہ

غرض متحد ہو چونکہ خلاف کی جانوں سے متعلق ہو لہذا امید ہے کہ کریمانہ توجہ خاص مندرجہ فرامی جاوے گو قیمتی وقت ہے
الجواب (۱) نفس معالجہ کی اجازت سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر علاج جائز ہو اور کسی خاص علاج کی ممانعت
 یہ لازم نہیں آتا کہ مطلق علاج کی ممانعت ہو پس جس طرح شراب دیگر اشیاء محرمہ تجربہ سے بعض امراض کا علاج
 ثابت ہوئی ہیں وہ پھر بھی ناجائز ہیں اسی طرح اگر قرار باوجود علاج ہونی کے ناجائز ہو تو کیا استبعاد ہے (۲) چونکہ
 ان امراض میں لقل کی ممانعت نہیں آئی اور طاعون میں ممانعت آئی ہو اسلئے دونوں میں جواز و ناجواز کا تقاضا
 ہو گیا اور اگر یہ شبہ صاحب شیعہ پر ہے تو اسکا جواب اس وقت ضروری ہے جب اسے غیر مسلم ہو جائے کہ اس
 بنابر پر دیا گیا ہے کہ شبہ علماء پر ہو تو اس بنا پر کافی ہے (۳) اگر ان تدابیر کو مؤثر حقیقی سمجھے جس سے
 تخلف محال ہو جیسے دہریوں کا مذہب ہے تو یہ اعتقادی کفر ہے اور فرار من الطاعون کو موجب سلامت سمجھنا
 بھی کفر اسی وقت ہے جبکہ اسکو مؤثر حقیقی سمجھے اور اگر اسباب عادیہ سمجھے تو نہ یہاں کفر ہو نہ وہاں کفر ہے
 البتہ طاعون میں ممانعت شرعی کی وجہ سے یہ فرار گناہ ہو گا اور دوسری تدابیر بوجہ مازون فیہ ہونیکے جائز ہوں گے
 (۴) اگر صرف یہ حدیث ہوتی تو فی نفسہ اسکی گنجائش تھی گو بوجہ اس کے کہ سلف کے خلاف خلف کا اجتہاد جائز
 نہیں یعنی مقبول نہ ہوتے لیکن صحیح مسلم میں یہ لفظ ہے عن اسامة قال قال رسول الله صلى الله
 وسلم ان هذا الطاعون رجز سلط على من كان قبلكم و على بنی اسرائیل فاذا كان با در ضل الخرج
 منها فرار منه الخ اس حدیث میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رض سے معلوم ہو گیا کہ علت نہی کی فرار من
 الطاعون کا قصد ہے سو اگر دوسری بستی کے کنارہ پر کوئی شخص جا بٹھیرے تب بھی فرار من الطاعون ہے صادق
 آگیا اب وہ علت نہیں ہلکتی جو سوال میں لکھی ہے کہ دو سرے کو تملک میں نہ ڈالو (۵) اول تو اس شبہ میں
 قیاس مع الفارق ہو کام لیا گیا ہے کیونکہ مقیس طاعون حادث کی جو مملکت طنی ہے ایک تدبیر خاص کرنا ہو اور
 اور مقیس علیہا میں سے بعض میں آفات حادثہ مملکہ بالیقین کی تدبیر نہ کرنا ہے جیسے دار منہم یا سفینہ منہم
 میں رہنا اور بعض میں خود آفات کا حادثہ ہے جیسے مہرات ریحہ کا قصد استعمال کرنا البتہ اس سے قیاس
 مقیس علیہ کے مشابہ صورت ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص اشیاء و اسباب مورتہ طاعون کا قصد استعمال کرتے
 تو موجب اقرار یقینی ہو گا اسکی اجازت نہ ایجاد کی دو سرے طاعون میں فرار سے نہی آئی ہے اور مکان منہم
 وغیرہ میں فرار سے نہی ہو پس دونوں جگہ منہی عنہ کو منع کرینگے (۶) اس سے کس نے نتیجہ نکالا ہے اس مضمون کی
 توضیح حدیث دار در فی المملکۃ قبیل باب یقینی الموت عن جابر ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

قال الغار من الطاعون كالغار من الزحف والصابرفيه له اجر شهيد رواه احمد آگے جو لکھا ہے کہ
 مبنی ہوا اس حدیث کے معلوم ہونے پر اسلئے قابل التفات نہیں (۷) اول تو اسی میں کلام ہے کہ شریعت نے
 ادویہ محرمہ کی اجازت دی ہے حدیث میں تو صاف نہی آئی ہے آگے امام ابو حنیفہ کا مذہب منع ہی کا ہے صرف
 بعد کے بعض علماء نے اجازت دیدی ہے تو اسکو شریعت کی اجازت کہنا خود واجب التسلیم نہیں دوسرے
 اگر ان علماء کے قول کو حجت شرعیہ سمجھا جائے تو فقہاء نے رسم المفتی و تفصیل طبقات فقہاء میں
 یہ بات طے کر دی ہے کہ ہمارے زمانہ کے لوگوں کو اجتہاد کی اجازت نہیں تو ان کے استنباط پر اپنا استنباط
 کو قیاس کرنا غلط ہوگا (۸) یہ حدیث میری نظر سے نہیں گذری (۹) بعض علماء کے نزدیک تو یہ بھی منع
 ہے اپنی تو شبہ ہی نہیں بعض نے البتہ اجازت دی ہے ان کی دلیل جو اب تک مجھکو معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے
 کہ فناء مصر حکم مصر میں ہے بدلیل احکام جمعہ وغیرہ اور مصر جمیع اجزاء شے واحد ہے تو اس بتا پر تبدیل مکان
 ہی نہیں ہوا لہذا یہ قرار نہیں ہے اس سے زیادہ کوئی تصریح میں نے نہیں دیکھی (۱۰) اگر ایک مرض کے
 دو علاج ہوں ایک ماذون فیہ دوسرا منہی عنہ تو اس میں کیا محال ہے اور یہ کیا ضرور ہے کہ اگر ایک ماذون
 فیہ ہو تو دوسرا بھی ماذون فیہ ہو اور اگر ایک منہی عنہ ہو تو دوسرا بھی منہی عنہ ہو مثال اسکی جواب سوال
 اول میں گز چکی آخر میں سقد التماس ہے کہ مسائل شرعیہ دریافت کرنے میں معاندانہ عنوان سوا حتر از واجب
 ہے ان سوالات میں اسکا لحاظ نہیں کیا گیا۔ واللہ اعلم۔ الاحادیث الاخری سلسلہ ۱۷

سوال۔ اردو کے ایک رسالہ میں چند احادیث منقول دیکھیں انکی اسانید و متون کے متعلق جو بیجا
 واقع ہونے تسکین قلب کیلئے ان کا دریافت کرنا بہتر معلوم ہوا اول حدیث یہ ہے کہ مسند امام احمد بن
 حنبل رحمۃ اللہ علیہ میں حضرت ابو ہریرہ بن قیس رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کے بھائی میں حضرت سرور عالم صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ میری امت کا خاتمہ اپنے راستہ میں طعن و طاعون سے فرما۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ منتخب
 کنز العمال میں ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طاعون ہم لوگوں کیلئے رحمت اور تمھاری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
 کی دعا ہے اور موت صلحا کی ہے کہ تم سے پیشتر گزری ہیں اور یہ شہادت ہے تیسری حدیث یہ ہے اسی مسند میں کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وبا طاعون عذاب ہے ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سوانحی امتوں کو اور تحقیق
 موجود ہے یہ زمین میں کہ آجنا ہے بھی اور دفع ہو جانا ہے بھی پس جب کبھی کسی مقام پر نازل ہو تو میں نے حکم
 سے اور جب نہ کہ یہ کسی مقام پر ہے تو وہاں مست جاؤ۔ چوتھی حدیث یہ ہے کہ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عائشہ

عذابی رضی اللہ عنہا نے حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی کیفیت پوچھی فرمایا کہ یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جبہ چاہتا تھا اور اب جل جلالہ نے مومنین کیلئے اسکو رحمت بنایا ہے جو بندہ اس میں مبتلا ہو صبر کرے اور ثابت قدم رہے اپنی جگہ پر یعنی بھاگے نہیں اور یقین رکھتا ہو اس بات کا کہ میں پہونچے گا اسکو کچھ مگر جو کہ اللہ تعالیٰ نے لکھ دیا ہے اس کے لئے تو ملتا ہے اسکو ثواب شہید کا۔ پانچویں حدیث یہ ہے اسی سند میں حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کا خاتمہ طعن اور طاعون میں ہوگا۔ عرض کیا گیا کہ طعن تو معلوم ہے مگر طاعون نہیں معلوم کہ کیا شے ہے فرمایا کہ جنون میں ہے جو تمھارے دشمن ہیں اور تمھاری عداوت رکھتے ہیں ان کا نیزہ ہے اور طعن طاعون دونوں میں شہادت ملتی ہے

احادیث بالا کے متعلق سوالات

(۱) یہ احادیث باعتبار اسانید صحیح ہیں یا نہیں (۲) پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کیلئے طاعون کی دعا کی ہے آپ رحمۃ للعالمین اور مومنین پر فزون و جیم تھے چند خاص کفار کے سوا آپ نے کسی کافر کیلئے بھی بددعا نہیں کی بلکہ دعائے ہدایت ہی کی پھر آپ خود اللہ تعالیٰ سے دنیا و آخرت کی عافیت طلب کیا کرتے تھے اور امت کو بھی دعائے طلب عافیت دنیا و آخرت تعلیم فرمایا کرتے تھے جیسا صحاح کی بعض روایتوں میں عافیت طلب کر نیکی دعائیں موجود ہیں و آپ کی حالت یہ تھی کہ جب کبھی باوتند دیکھتے تو چہرہ متغیر ہو جاتا اس حالت پر آپ طاعون کی بددعا کیوں فرماتے (۳) دوسری حدیث میں جو یہ ہے کہ موت صلحا کی ہے کہ تم سے پیشتر گزری ہیں یہ الفاظ تیسری حدیث کو ان الفاظ کے خلاف ہیں کہ دباؤ طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سے اگلی امتوں کو۔ زمانہ رسالت و زمانہ صحابہ سے پہلے کون سے صلحا گزری ہیں جنکی موت طاعون سے ہوئی ہے البتہ حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں بعض ظالم و فاسق بنی اسرائیل کی موت طاعون سے ہوئی ہو وہ انکے فسق کے سبب سے ہوئی ہے نہ انکی صلاحت کی وجہ سے جیسا انزلنا علی الذین ظلموا رجوا من السماء بما كانوا یفسقون کی تفسیر میں لکھا ہے (۴) میرا عقیدہ یہ ہے کہ طاعون کو جو بعض احادیث میں رحمت کہا گیا وہ باعتبار اجراء خدای کے کہا گیا ہے نہ باعتبار صورت دنیوی اگر وہ باعتبار صورت دنیوی رحمت ہوتا تو پھر ان الفاظ کو کچھ معنی نہ ہوتے جو چوتھی حدیث میں مذکور ہے کہ جو بندہ اس میں مبتلا ہو صبر کرے کیونکہ رحمت پر صبر نہیں کیا جاتا بلکہ مصیبت پر صبر کیا جاتا

اسکے علاوہ طاعون میں نقل مکان کی اجازت ہر حمت کو چھوڑ کر نقل مکان کرنا عاقل کا کام نہ تھا جاہل کا کام تھا پھر ممانعت ہو کہ جہاں طاعون ہو وہاں نہ جاؤ حمت میں جاہلی کی ممانعت خلاف عقل و نقل ہو جس سے جو دیکھا جاتا ہو طاعون صورت دینی کے اعتبار سے حمت نہیں بلکہ اجر آخری کے لحاظ سے انشاء اللہ تعالیٰ ہو گا۔ میرا یہ عقیدہ خلاف سنت تو نہیں ہے (۵) تیسری حدیث کہ ان الفاظ سے اور تحقیق موجود ہے زمین میں کہ آجاتا ہے کبھی اور دفع ہو جاتا ہے کبھی معلوم ہوتا ہے کہ طاعون زمین سے آتا ہے مگر اسی حدیث کہ ان الفاظ سے اور جب کبھی کسی مقام پر یہ نازل ہو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمین سے نہیں بلکہ زمین پر نازل ہوتا ہے اور قرآن مجید کے الفاظ انزلنا اور رجزا من السماء سے تو بہت صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زمین سے نہیں آتا بلکہ آسمان سے نازل ہوتا ہے زمین میں موجود ہونے اور آسمان سے نازل ہونے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

(۶) کتب طب میں طاعون کی جو حقیقت و ماہیت لکھی ہو وہ اور ہی کچھ ہے اور یہاں پانچویں حدیث سے اور ہی کچھ ثابت ہوتا ہے حدیث کے سامنے قول اطباء مرود ہے مگر یہ معلوم ہو جانا ضروری ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے طاعون کو جنوں کا نیزہ کہا گیا ہے اور نیزہ مارنیکا سب سے دشمنی و عداوت کو بتایا گیا ہے تو جنوں کو دشمنی و عداوت ہمیشہ ہی ملتی تھی اور انسان پر نیزہ مارنے کی قدرت بھی ہر وقت حاصل ہے کیونکہ وہ انسان کو دیکھتے ہیں اور انسان ان کے تیروں کو نہیں دیکھتا پھر خاص خاص وقتوں میں وہ خاص خاص مقاموں میں طاعون کے ظاہر ہونے کی کیا وجہ کہیں کہیں بلکہ سب کہیں ہر وقت طاعون موجود رہتا ہے لیکن ایسا نہیں ہے۔ میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک عذاب ہو بصورت طاعون بہ سبب فسق و فجور نازل کیا جاتا ہے اور وہ عام ہو جاتا ہے تو مؤمنین بھی لے لیتا ہے تاکہ ان کے مراتب آخرت میں اور عالی کئے جاویں جنوں کی دشمنی و عداوت اور نیزہ مارنیکا حال اگر صحیح حدیث سے معلوم ہو جائے تو اسی پر یقین اور عقیدہ رکھنا ضروری ہے خواہ وہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے اتنا کہنے کے بعد علاج القحط کی بہت سی عبارتیں اس رسالہ کی عبارتوں کے خلاف معلوم ہوئیں دو باتوں کو بطور نمونہ عرض کرتا ہوں (۱) اس رسالہ کی پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون کیلئے اپنے دعا کی اور علاج القحط سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون سے اپنے پناہ مانگی جیسا علاج القحط کی اس عبارت واضح ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسولِ امی ہاجرین میں سے حضور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر تھے جن میں سے ایک میں تھا اپنے فرمایا کہ اے ہاجرین پانچ باتیں ہیں اور میں تمہارے لئے اللہ کی انگلتا ہوں کہ تم ان میں نہ پڑو (۱) نہیں ظاہر ہوئیں جیسا فی کی باتیں کسی قوم میں حتیٰ کہ کھلم کھلا کرنے لگیں مگر

ہوئے طاعون میں واپسی بیماریوں میں کہ جو انکے باپ دادوں میں کبھی نہ ہوئی۔ علاج القوط ص ۱۳۵ و ۱۳۶ - (۲) اس رسالہ کی چوتھی حدیث میں یہ لفظ میں یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرما تھا اللہ تعالیٰ جیسے چاہتا تھا اور اس حدیث کے علاوہ ایک جگہ یہ لفظ میں اور امتوں کیلئے یہ طاعون عذاب تھا اور اس اہمیت کیلئے رحمت و شہادت ہے۔ تھا کہ لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں ہر چار طرف طاعون پھیل رہا ہے وہ عذاب نہیں علاج القوط کی یہ عبارت ہے وہ فرماتی ہیں (یعنی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی نسبت سوال کیا اپنے ارشاد فرمایا کہ وہ ایک عذاب ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے بھیجتا ہے کہ لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں جو طاعون پھیل رہا ہے وہی عذاب ہے رہا اس کا مومنین کیلئے رحمت ہونا وہ باعتبار اجر آخری پہلے زمانہ میں بھی تھا اور اب بھی ہے دونوں میں فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

الجوابات (۱) اول سند اور کثر العمال یا اسکے منتخب میں کراپس نہیں سنے ان احادیث کی صحت کی تحقیق نہیں کر سکتا علی تقدیر البشوت جواب شجاعت کہ لکھوں گا البتہ بخاری کی جو حدیث آئیں جو صحیح ہے (۲) ایک شے میں مختلف اعتبارات اور حیثیات ہوتی ہیں اگر رحمت ہو مکی حیثیت سے دعا ہو تو کیا حرج ہو اور اس حیثیت سے عافیت کے بھی منافی نہیں جیسے حدیثوں میں منافی شہادت بھی ہے اور سوال فہمیت بھی اور بات متدبر قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اسکا رحمت ہونا کہیں وارد نہیں (۳) اگر سابقین میں ارشاد کیلئے عذاب برابر کیلئے رحمت کہا جاوے تو دونوں حدیثوں میں تعارض نہ ہوگا اور صلح اہم سابقہ میں بھی بہت گزرے ہیں گو ان میں سواہل طاعون کا قصہ ہموک بالیقین معلوم نہ ہو۔ (۴) ٹھیک عقیدہ ہے لیکن تعبیر کیلئے یہ عنوان زیادہ واضح ہے کہ رحمت اور مصیبت دونوں دنیا ہی میں ہیں لیکن رحمت باعتبار اثر یعنی سخاوت اجر کے ہے اور مصیبت باعتبار صورت ظاہری کے (۵) اگر دونوں طرح ہوتا یا اسباب سماویہ اسباب ارضیہ دونوں کو کچھ دخل ہو تو کیا بعید ہے (۶) اگر دونوں طرح ہوتا ہو یا مجموعہ کو دخل ہو اطباء نے ظاہری اسباب کے بیان کر دیا ہے اور شائع علیہ السلام نے باطنی سبب کو یا ان اسباب میں خود ایک دوسرے کیلئے سبب محبوب احتمالات ممکن اور دفع تعارض کیلئے کافی ہیں مثلاً کسی کو مٹھانی کھانے سے صفراء کا ہیجان ہو اور اس سے بخار ہو گیا تو دونوں کو بخار کا سبب قرار دیا جاسکتا ہے یا جیسے حکما حال نے آثار طاعون کا سبب کیزوں کو بتلایا ہے اور قدما نے مادہ کو اور دونوں میں کچھ تدافع نہیں درجنوں کی دشمنی پر جو شبہ کیا ہو اس کا یہ مقدمہ کہ

ہر وقت نیزہ مار مکی قدرت حاصل ہو مسلم نہیں ممکن ہے کہ حفاظت خداوندی مانع دوام قدرت ہو اور گاہ گاہ ابتلا رکھو اسلئے حفاظت اٹھا لیجائی ہو اور اسکے لئے فسق و فجور کا سبب ہونا اسکے منافی نہیں ممکن ہے کہ سزا کا یہی طریقہ ہو۔

ابشبات متعلقہ علاج القحط کا جواب

(۱) جب معصیت کی سزا میں عقوبت ہو اس ترتیب کے مرتبہ میں پناہ مانگی جو حقیقت معصیت کے پناہ مانگنا اور بلا ترتیب علی المعصیت رحمت ہو اس درجہ میں دعا مانگے پس کچھ تعارض نہیں کیونکہ لوگوں کے حالات معصیت و طاعت میں خود مختلف ہیں پس ایک جگہ عقوبت ہے دوسری جگہ رحمت۔

(۲) جس حدیث کی ترجمہ میں لفظ ہو واقع ہو یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بایں لفظ ہوا نہ عذاب بیعتہ اللہ الخ۔ اگر اشارہ کیلئے پہلے بھی عذاب ہو اور اب بھی تو تھا اور ہے دونوں درست ہو گئے رہا یہ کہ پھر دونوں امتوں میں فرق نہ ہوا حالانکہ ظاہر لفظ حدیث سے فرق مقصود معلوم ہوتا ہے سو وہ فرق یہ ہو سکتا ہے کہ ابتداء اسکی امم سابقہ سے بطور عذاب کے ہوئی چنانچہ صحیح مسلم میں مرفوعاً حدیث ہے الطاعون رجزا رسول علی بنی اسرائیل الخ اسلئے عذاب کی حیثیت کو بعض احادیث میں صرف ان کے ساتھ نسبت فرماتے ہیں خاص فرمادیا باوجودیکہ دونوں امتیں رحمت و عذاب ہونے میں شریک ہیں کیونکہ ابتداء سرخا و محاورۃ اعظم اسباب تخصیص ذکر می سے ہو یا یوں کہا جائے کہ امم سابقہ میں حیثیت عذاب غالب تھی اور حیثیت رحمت مغلوبہ اور اس مرتبہ میں بالعکس لاکثر حکم الکل اسلئے وہاں عذاب کی اور یہاں رحمت کی تخصیص ذکر می بعض احادیث میں کر دی گئی اور بعض میں دوسری حیثیت کی بھی دونوں امتوں کیلئے تصریح کر دی واللہ اعلم بالصواب

سوال۔ زید کہتا ہے کہ جب طاعون میں چوہے وغیرہ وغیرہ سڑیں تو جس دالان یا کوٹھری میں سڑیں اسے چھوڑ دیں اور دوسرے دالان یا کوٹھری میں آ رہے اور جیسا دالان اور کوٹھری میں بھی بوائے لگو اور اس دوسری کوٹھری کو بھی چھوڑ دے تو صحن وغیرہ میں رہو غرض ہر گھر کے گھر ہی کے اندر ہے یا زیادہ سو زیادہ گھر کے دروازہ کمرہ وغیرہ میں رہو اس محلہ کے یا دوسرے محلہ کے گھر میں اپنا گھر چھوڑ کے بخاوی ورنہ فرار میں داخل ہو بیگا اور اسکی وجہ یہ بتاتا ہے کہ آخر گھر چھوڑ نیکی کیا وجہ موت سے بچنے کیلئے گھر چھوڑتا ہے تو جسکی موت نہیں آئی ہو وہ مرنے نہیں سکتا چاہو گھر چھوڑے یا نہ چھوڑے اور جان بچانیکے لئے گھر چھوڑنا یہی تو فرار ہے اگر دفع و حثت کیلئے چھوڑتا تو وحشت کیسی کس چیز سے وحشت موت ہو تو وحشت ہو نہیں سکتی جب موت پہلے کوئی مرنے نہیں سکتا اور یہی

عقیدہ ہے تو پھر وحشت کیوں جو لوگ طاعون زدہ بستی کے باہر اسی بستی کے متعلق باغون میں یا کھیتوں میں یا عید گاہ یا اور کہیں جا بسے ہیں یا اسی بستی کے اندر ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں یا اسی بستی بلکہ اسی محلہ کے اندر ایک گھر سے دوسرے گھر میں جا بسے ہیں انکو زید صفت جہاد سے بھاگنے والوں کی برابر خیال کرتا ہے اور اگر تکاب گناہ کبیرہ کا الزام لگاتا ہے اور مجمع عام میں ملامت کرتا ہے اور بڑے زور و شور سے بیان کرتا ہے کہ نہ بستی کے اندر بھاگنا درست ہے نہ بستی کے متعلق باغون کھیتوں عید گاہوں یا اور کسی جگہ نہ بستی کے باہر اور بستی کے خلاف دوسری بستی میں کیونکہ طاعون سے بھاگنے کی حدیث شریف میں سخت ممانعت آئی ہے اور بستی اور غیر بستی کی قید حدیث میں نہیں پس جس طرح دوسری بستی میں جان بچانیکلو بھاگ جانا درست نہیں۔ اسی طرح بستی کے اندر اور بستی کے متعلقات میں بھی جائز نہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جب طاعون نہ تھا تو کوئی بھی بھاگنا نہ تھا سب اپنے گھروں میں تھے جب طاعون آیا اور لوگ بھاگے تو ضرور طاعون سے بھاگے اور جان بچانیکلو بھاگے اور ضرور اس خیال سے بھاگے کہ اگر بستی میں رہیں گے تو مر جائیں گے تو بچ جائیں گے اگر اللہ تعالیٰ ہی کو مارنے جلانے والا سمجھتے تو اپنا اپنا گھر چھوڑ کے تکلیف کیسا تھک بھی بستی کے باہر رہنا گوارا نہ کرتے بھاگنے والوں کی ظاہری حالت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بھاگنے کو زندگی میں خیل سمجھتے ہیں جب لوگوں کی یہ حالت ہے تو بستی کے اندر اور بستی کے باہر اسکے متعلقات میں بھاگ کر جا کر رہنا کسی طرح جائز نہ ہوگا بلکہ یہ فرار میں داخل ہوگا پس جن لوگوں نے حدیث مطلق کو بستی کے اندر یا متعلقات کی قید میں لگا کر مفید کیا ہے اور اسکو فلاں فلاں حالتوں پر محمول کیا ہے یہ سب غلط اور ضد میں صلاح دینا ہے جو کسی مسلمان کے نزدیک جائز نہیں ہو سکتا جو لوگ یہ قید لگاتے ہیں کہ مؤخر حقیقی اللہ تعالیٰ ہی کو سمجھے تو جانا درست ہے یا دفع وحشت یا علاج کرنے یا تجارت کرنے یا اور کسی ضرورت سے چلا جائے تو درست ہے یہ سب قیدیں غلط اور منکر گھڑت ہیں اگر اسی طرح ہر شخص کہنے لگے تو بھاگنا ہی درست ہو جائیگا اور ایک کو جانے اور بھاگنے سے دوسرے بھی جیلہ کال کر بھاگنا چاہیے اور ضرور نقصان متعدی ہوگا پس کوئی صورت ایسی نہیں جس سے گناہ متعدی نہ ہوتا ہو یا کم از کم گناہ لازمی نہ لازم آتا ہو اسلئے اسوقت بلکہ ہر زمانہ میں مطلقاً بستی سے نکلنے بلکہ گھر چھوڑنے ہی سے ممانعت کرنا ضرور ہوا ب دریافت طلب ہے کہ زید کا یہ اعتقاد و عمل جو اوپر مذکور ہوا موافق شریعت کو ہے یا نہیں اور زید کو کیسا سمجھنا اور اس کی بات کو ماننا چاہئے یا نہیں۔

الجواب۔ احکام شرعیہ بعضے معلل ہوتے ہیں اور اس علت کو مجتہدین اپنے ذوق اجتہادی سے سمجھ جاتے ہیں اور یہ اجتہاد وہ رائے نہیں ہے جسکی مذمت وارد ہو کیونکہ اجتہاد کا استعمال بلا تکیہ صحابہ سے قاطبہ ثابت ہے اور وہ علت کبھی مصرحاً منقول ہوتی ہو کبھی اشارۃً مفہوم ہوتی ہے اس تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ رایت المحزون میں کنز العمال سے یہ روایت نقل کی ہو فکتب الیہ (ابی عبیدہ) عمر بنان الاردن ارضی ربیتہ عنقہ وان الجابیۃ ارض نزهتہ فاظهر بالمرہاج بن الیہا اھ باوجودیکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حدیث مرفوعہ نہی عن الفرار پر اطلاع تھی اس سے مفہوم ہوا کہ علت نہی کی آپ نے مریضوں اور مصیبت زدوں کا ضائع ہو جانا سمجھا تھا اسی بنا پر چونکہ سب کے منتقل ہوتے ہیں ضیاع مذکور نہ تھا اسلئے آپ نے اجازت دیدی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجتہد ہیں اسلئے یہ علت معتبر ہوگی چونکہ نقل عن مکان یا خروج الی الفناء میں یہ علت نہیں ہے اسلئے نہی نہ ہوگی۔ دوسری حدیث میں بارض اور بلدة الفاظ آئے اور حدیث ایک دوسری کی منسبت ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ارض سے مراد بلد ہی ہے اور فناء ربلد احکام میں مثل بلد کے ہے پس قرار فی البلد کو خارج کرنا حدیث کے مقابلہ میں رائے لگانا ہے اس تقریر سے شبہات کا جواب ہو گیا۔ ۱۲ شعبان ۱۳۱۲ھ

سوال۔ نقل مکان میں اگر نقل بلد کے ساتھ نہ ہو مجھ کو شبہ ہے کیونکہ حکم تو عام اور مطلق ہے جو مشتمل ہے تمام افراد خروج دخول کو پس مخصوص کو نسا حکم ہے جس میں نقل مکان کی فرد خاص ہے اور جو علت نقل بلد میں مستحق ہے وہی نقل مکان میں جواب شافی مرحمت ہو۔

الجواب فی مشکوٰۃ عن البخاری عن عائشۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من احد یقع الطاعون فی مکث فی بلدہ الخ وفيہا عن الشیخین عن اسماء قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فراراً منه چونکہ طبعاً و عرفاً و شرعاً لازم ہے کہ اگر غیب اسی امر پر ہوتی ہے جسکے ترک پر ترہیب ہو اور ترہیب میں مکث فی البلد کا عنوان ہے اس سے معلوم ہوا کہ اسی ترک مکث فی البلد پر ترہیب ہوگی پس یہ قرینہ ہے کہ ارض کی تفسیر باید ہو و نیز آقا و احکام شرعیہ فقہیہ میں تمام بلد و مایحی بہ کو حکم موضع واحد میں ٹھیرایا ہے جیسے اقامت جمعہ میں فناء مصر حکم مصر میں اسلئے تمام امکنہ بلد واحد کو حکم مکان واحد میں کہا جاوے گا۔ یہ کلام تو متعلق نص کے ہے یہی علت دودہ محققین کے نزدیک ضیاع حقوق مرضی و اسوات ہے اور نقل مکان فی البلد الواحد میں یہ علت نہیں لہذا معلول یعنی نہی بھی نہیں واللہ اعلم۔

سوال۔ مقام طاعون سے بخوف طاعون بھاگنا کیسا ہے جو مسلمان طاعون سے بھاگ کر دوسری جگہ چلے گیا اور پھر وہاں جا کر بھی طاعون سے نہ بچے اور اسی عارضہ میں مبتلا ہو کر مرے تو انکا شمار شہیدوں میں ہوگا یا نہیں۔

الجواب۔ یہ بھاگنا حرام ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص معصیت کے سبب مرے وہ شہید نہیں ہوتا اور جو شخص معصیت میں کسی سبب شہادت سے مر جائے وہ شہید ہے اور گناہ کا وبال جہدار یا پس یہ شخص کو معصیت کی حالت میں مرا ہے مگر مرنا ہے سبب شہادت اسلئے شہید ہوگا فی رد المختار قبیل باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ من غرق فی قطع الطریق فهو شہید وعلیہ اثم معصیۃ وکل مرفات بسبب معصیۃ فلیس بشہید وان فات فی معصیۃ بسبب من اسباب الشہادۃ فلیس اجر شہادۃ وعلیہ اثم معصیۃ وکذا لو قاتل علی فرس مخصوب وکار قوم فی معصیۃ فوقع علیہم البیت فارہم الشہادۃ وعلیہم اثم المعصیۃ ۱۷ فقط ۶ شعبان ۱۳۲۵ھ

سوال۔ بخوف طاعون مقام طاعون کی آبادی سے فرا کر کے اسکے مضافات میں یعنی آبادی سے کم و بیش ایک میل کے ایسے فاصلہ پر چلا جانا جو آبادی کے اکثر ضروریات کو پورا کرتا ہو کیا داخل قرار عن الطاعون ہوگا جسکی ممانعت وحرست حدیث عبدالرحمن رضی سے جو بخاری کی جلد رابع باب تذکرہ فی الطاعون میں مروی ہے ثابت ہے اگر داخل قرار طاعون ہوگا تو کیوں جبکہ مسافر کو رباعی نماز میں موضع اقامت کی عمارات سے نکلنے سے فوراً قصر واجب ہو جاتا ہے جیسا کتب فقہ سے ثابت ہے کہ شہر کا اطلاق محض عمارات پر ہوتا ہے کہ فناء عمارات پر۔

الجواب۔ فناء مصر حکم مصر میں ہے درباب مصالح بلد کے اور سکے مصالح بلد سے ہے مثل اقامت جمعہ کے اسلئے فناء شہر میں اگر رہنا مثل شہر میں رہنے کو ہے بخلاف سفر کے کہ وہ مصالح بلد میں سے نہیں بلکہ مقلد ہے مصالح بلد یعنی سکے کا اسکے بارہ میں فناء حکم بلد میں نہیں اور فناء ہی سے قصر شروع ہو جاتا ہے فی الشامیۃ عن الشرنبلالی بخلاف الجمعۃ فتصح اقامتہا فی الفناء ولو منفصلاً بمزارع لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر جمعۃ ۱۷ واللہ اعلم۔ ۶ صفر ۱۳۲۵ھ

سوال۔ اذان دینا واسطے دینے والے جائز ہے یا ناجائز اور جو لوگ جواز استدلال میں حصین

اذ اتفیل الغیلان نادیا اذان پیش کرتے ہیں یہ استدلال انکا درست ہے یا نہیں وراس حدیث

کا کیا مطلب ہے اور ایسے ہی یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ شیطان اذان سے اس قدر دیر بھاگ جاتا ہے جیسے روحا
(ایک مقام ہے مدینہ سے ۴۰۰۰ فاصلہ پر) اور طاعون اثر شیطا میں ہے اس کا کیا مطلب ہے۔

الجواب اس باب میں دو حدیثیں معروف ہیں ایک حصہ جن حصین کی مرفوع اذا تغیلت الغیلان
نادی بالاذان دوسری صحیح مسلم کی موقوف حضرت سہل سے قال ارسلنی ابی الی بنی حارثۃ قال
رمعی الحاکم فلم یرشدنا الی قولہ اذا سمعت صوتاً ناد بالصلوۃ فانی سمعت رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اذا نودی للصلوۃ والی الشیطان ولہ حصاص اور حصہ جن حصین میں مسلم کا جو حال
دیا ہے وہ یہی حدیث ہے اور دونوں حدیثیں مقید ہیں اذا تغیلت اور اذا سمعت صوتاً کے ساتھ اور
تغول کے معنی حرزین میں نہایت سے نقل کئے ہیں یتغول تغولاً ای یتلون تلوناً اور حاصل سے حد
لکھا ہے اذ ای اشیاء منکرة او تخیلت له خیالات مستنكرة او تلونت له اجسام مفکرہ
اور جو حکم مقید ہوتا ہے کسی قید کے ساتھ ہمیں قائلین بمفہوم المخالف کے نزدیک تو عدم القید مفید
ہوتی ہے عدم الحکم کو اور غیہ قائلین بالمفہوم کے نزدیک گو عدم الحکم کو مفید نہ ہو مگر حکم کو بھی مفید نہیں بلکہ
عدم القید کی صورت میں حکم اپنے وجود میں محتاج دلیل مستقل کا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ طاعون میں دونوں
قیدیں منتفی ہیں کیونکہ ہمیں نہ شیطا میں کا تشکل اور تشل ہو اور نہ انکی آواز مسموع ہے ہوتی ہے صرف کوئی
اثر مبطن ہے جس کے بارے میں یہ حدیث مرفوع آئی ہے فہا اطاعون قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وخر احد کم من الجن اخرہ احمد عن ابی موسیٰ کذا فی بعض الرسائل عن فتح الباری للحاکم
ابن حجر پس جب ہمیں قیدیں منتفی ہیں تو حدیثیں مذکورین سے ہمیں حکم اذان کا بھی ثابت نہ ہوگا پس
دوسری دلیل شرعی کی حاجت ہوگی اور چونکہ بوجہ شتمال اذان کے حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح
پر غیہ صلوۃ کیلئے اذان کہنا حکم غیر قیاسی ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ قیاس سے صحیح نہیں اسلئے وہ دلیل
شرعی کوئی نص ہونا چاہئے محض قیاس کافی نہیں اور طاعون میں کوئی نص موجود نہیں اگر کہا جائے
کہ حدیث مسلم میں صحابی کا سماع صوت شیطان کو وقت حکم بالاذان کیساتھ مقتضی ہے صحت تعدیہ
اس حکم کو دوسرے محل پر بھی جہاں دفع شیطان کی حاجت ہو اور طاعون میں اسکی حاجت ہے پس اسکی
سے طاعون کو بھی سماع صوت پر قیاس کر لیا جائیگا جواب یہ ہے کہ اول تو دلیل مذکور یعنی بوجہ شتمال
اذان کے حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح پر غیر نماز کیلئے اذان کہنا حکم مخالف قیاس ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ

دفعی الغلام لنا صاحب لنا ذیادہ الحاکم ابی احمد قال بخلاف الذی

قیاس سے جائز نہیں ہوتا بلکہ مورد نص پر مقتصر رہا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ غیر صلوٰۃ کے جن مواقع پر اذان
وارد ہوئی ہو ان میں احادیث سے استدلال کیا گیا ہے چنانچہ ردالمحتار میں ایسے مواقع نقل کر کے کہا ہے
لان ما صحیح الخبر فیہ بلامعارض فهو مذہب المجتہد اور آگے کہا ہے ونقل الاحادیث الواردة
فی ذلك اور یہی وجہ ہے کہ جمیع نص نہ تھی اسکو علماء نے رد کر دیا ہے چنانچہ شامی نے موقع مذکور میں
کہا ہے وقیل وعندنا نزال المیت القبر قیاسا علی اول خروجه للدنیا لکن رواہ ابن حجر فی شرح
العباب اور حدیث بالا میں ممکن ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بالخصوص یہ حکم سنا
جیسا غیر بدرک بالرائے میں حدیث موقوف کو مرفوع علمی کہا جاتا ہے اور حدیث تولی کو ذکر کرنا تعلیل کیلئے
نہو بلکہ بیان حکمت حکم نہ خصوص کیلئے ہو اور اگر اس سے غرض بصر کر کے اس حکم کو قیاس ہی مان لیا جاوے
تب بھی صحت قیاس کیلئے اول تو مجتہد ہونا فائس کا شرط ہو اور طاعون میں اذان کتنا کسی مجتہد سے
منقول نہیں اور اب قیاس مفقود ہے دوسرے صحت قیاس کیلئے اشتراک علت مؤثرہ کا درمیان قیاس
اور قیاس علیہ کے شرط ہے اور یہاں علت مؤثرہ اگر محض احتیاج الی دفع الشیطان ہو تو لازم آتا ہے کہ
جتنے امور از قسم تصرفات فقیہ شیطانیہ ہیں سب کے لئے اذان مشروع ہو مثلاً استحضار کی نسبت حدیث میں
رکضۃ من رکضات الشیطان تو اس کا علاج بھی اذان سے مشروع ہونا چاہئے ولا قائل بہ اس
معلوم ہوا کہ یہاں علت مؤثرہ میں کوئی اور وصف بھی معتبر ہے سو ممکن بلکہ غالب یہ ہے جیسا کہ ان
مواقع میں تامل کرنے سے جہاں اذان بہیئت اذان صلوٰۃ وارد ہوئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ وصف
یہ ہو کہ وہ حادثہ دفعۃً پیش آجائے اور فی الفور ہی اسکے علاج کی احتیاج ہو چنانچہ وہ مواقع یہ ہیں عند
من رحمہم الجیش وعند المحرق وعند تغول الغیلان وخلف المسافر ومن ضل الطريق فی
ارض قفر کذا فی ردالمحتار ان سبب مواقع میں وصف مذکور مشترک ہے اور جو اذان بہیئت اذان صلوٰۃ
صلوٰۃ نہو آسمیں بحث نہیں کالاذان فی اذن المولود والممہور والمصرع والغضبان ومن
ساء خلقہ من النسا ان ہیمة کہا فی ردالمحتار ایضا اور ظاہر ہے کہ طاعون میں یہ وصف نہ تو
ہے چنانچہ اس کا عرض و معالجہ دونوں اس قدر مستدرج اور متدہیں کہ عین اسکے دوران میں خود نماز کی متعد
اذائیں ہو جاتی ہیں جو دفع اثر جنات کیلئے کافی ہیں خود اسکے لئے مستقل اذان کی کچھ حاجت نہیں اور یہی
سبب وصف مذکور کے علت مؤثرہ ہونے کیونکہ جو امر فوری نہو اسکے لئے اذان صلوٰۃ کافی ہو سکتی تھی البتہ

جہاں کان میں اذان کسی جادے چونکہ اذان صلوٰۃ کان سے منہ قریب کر کے نہیں ہوتی لہذا اس میں عکس نہ ہوگی اور نہ طاعون میں یہ وصف عملی ہو کیونکہ جب مرض کو عین عروض مرض کا وقت ہو اس وقت کوئی بھی اذان نہیں کہتا بلکہ شب و روز میں کیسا اتفاق یا کسی وقت کی تعیین کیسا تہ اذان کا معمول ہو خواہ مرض اسکے قبل ہو یا بعد ہو سو اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ بلاد صفت فوراً پانچ وقت کی اذان ہی کافی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اذان میں جو علاوہ خاصیت لولی شیطان کے اور خواص حدیثوں سے ثابت ہوئے ہیں مثل اجابت دعا عند الشہادت اشیار علی ایمان المؤمن انکی تحصیل کیلئے مستقل اذان کی کسی نے اجازت نہیں دی کیونکہ اذان نماز کی اسکے لئے کافی ہے ورنہ چاہئے کہ جبے عار کرنا ہو پہلے اذان کہ لینا جائز ہو خواہ کوئی وقت ہو یا اسی طرح جب اشیار کو شاید ایمان بنانا ہو و لا قائل بہ اور جاننا چاہئے کہ جواب ثانی میں جو کہ علی سبیل التزل ہے تبرعاً غرض بصر کر لیا گیا ہے تاکہ طاعون میں اذان کا ثوب اس تقدیر پر بھی نہ ہو سکے ورنہ نفس الامری میں یہ حکم غیر قیاسی ہو پس اس قیاس میں سوز و گداز وغیرہ کی وقت بھی اذان کی گنجائش نہیں ہو سکتی تیسرے خود ہی امر عرض کلام میں ہے کہ آیا یہ طاعون مہلک خزن ہے جیسا کہ اطلاق حدیث اسکا مرجع ہے یا بعض طاعون اسکا مسبب جیسا کہ مہلک کا قوت جزئیہ میں ہونا اس کا صرح ہے جب خود مہلک یعنی خزن جن ہی مشکوک فیہ ہو تو مہلک یعنی اذان کا کیسے ثبوت ہو جائیگا چوتھے ہمیں بہت سے مفاسد لازم آتے ہیں مثلاً التباس مصلین بوجہ غلبہ جبل اہل زمانہ کے اور خوش ضعیف القلب لوگوں کا کہ وہ انکے ذہن میں تخمیل ہجوم مرض کی تجدید کر دیتا ہو اور عوام الناس کا اذان کے بھروسہ صلاح اسال و استغفار دعا الہی سے بی فکر ہو جانا اور اسکو احکام مقصودہ سے سمجھنے لگنا وغیرہ وغیرہ تو ایسی حالت میں تو جائز بھی جائز ہو جاتا ہے چنانچہ تغول وغیرہ کے مواقع میں جو اذان وارد ہو انہیں بھی عدم لزوم مفسدہ شرط ہو پس تقریر مذکورہ ثابت ہو گیا کہ حدیث تغیل سے استدلال کرنا اس باب میں درست نہیں اور یہ اذان محض حادث فی الدین ہو اور یہی وجہ ہے کہ طاعون عموماً اس میں باوجود شدت احتیاج کے کسی صحابی سے منقول نہیں کہ طاعون کیلئے اذان کا حکم دیا ہو یا خود عمل کیا ہو اور سوال ثانی میں حدیث کا مدلول تو ظاہر ہے اگر اسکے متعلق کوئی خاص امر پوچھنا ہو تو تصحیح اور تعیین کرنا چاہئے اور سوال ثالث میں جس حدیث کی طرف اشارہ ہو اسکے تحقق کی صورت قریب الی الفہم یہ ہو سکتی ہے کہ و خزن جن سے مادہ سمیہ کا حادث ہو جاتا ہو جس سے ہیجان دم یا انصباب دم عارض ہوتا ہو خواہ ہمیشہ یا کبھی کبھی جیسا اوپر گذرا باقی حقیقت حال شدہ معلوم ہو بیعہ التانی

سوال۔ حدیث الطاعون کے جملہ فلا تخرجوا فراراً منه کی مثال مثلاً آیہ ولا تمش فی الارض
مرحاً کی ہے تو جیسے طلق مشی منع نہیں ہے حدیث سے مطلق خروج منع نہیں بخلاف دخول کے کہ ظاہر
حدیث میں مطلقاً منع ہے اور ظاہر ہے کہ فرار سے مراد ترک مکان ہے اب رہا یہ کہ نہی فرار اگر مطلق غیر مخصوص
وغیر معلل ہے تو بغیر مجبوری مثلاً بدو ناقابل برداشت غیر قابل دفع وغیرہ بقصد تبدل آب ہوا ایک کھڑی
سے دوسری کو ٹھہری میں یا ایک مکان سے دوسرے مکان میں کیا اندرون کیا بیرون شہر کیا دوسرے شہر میں
جائزہ ہونا چاہئے تاکہ نفول فیض و تسلیم کے خلاف نہ ہو مگر یہ کہا جائے کہ باعانت روایت ثانیہ ارض سے
مراد بلد ہے اور قنار بلد حکم میں بلد کے ہے تو قنار بلد تک فرار جائز ہوگا اور اگر نہی فرار بلد کی مخصوص ہے یعنی
معتقدین تعدیہ کیلئے ہے جیسا کہ در مختار کا مفہوم ہے تو اول تخصیص کی دلیل کیا ہے دوسرے شرط قنار بلد
کی معتقدین عدم تعدیہ کیلئے نہیں ہوگی یہ لوگ نہی میں داخل نہیں تو شرط کیسی اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کے قول کی وجہ سے ممل بعلت تصنیع مرضی کہہ کے مشروط کی جائے تو اول تو انھوں نے نوادر شکاریاں کے
بارہ میں حکم صادر فرمایا تھا دوسرے یہ کہ اگر قبل طاعون عسکر کا قیام اردن میں کافی طریق سے ثابت ہو جائے
تو بھی اردن و جاہلیہ ملک شام کے دو شہر ہیں لہذا قبیلہ بدو بانی سوار دوسرے بلد میں فرار کریں یا چند خاص
قریب کے موضع میں فرار کریں اور بوقت ضرورت شریک اہل مصائب ہو کریں یا ایسے لڑکے دوسرے موضع
میں بھیج دیئے جائیں جو شریک نہیں ہو کرتے تو جائز ہونا چاہئے خلاصہ یہ کہ فلا تخرجوا فراراً منه نہی
قوی میں مخصوص ہے یا غیر مخصوص معلل ہے یا غیر معلل اگر مخصوص ہے تو دلیل کیا ہے اور مخصوص ہونے کی حالت
میں کسی کو دوسرے شہر میں فرار جائز ہے یا نہیں اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نوادر کے بارہ میں
ہے یا مقیم کے اور اگر مقیم کے بارہ میں ثابت ہو تو بصورت عدم صل پذیر ہونے علت کے مثلاً صورۃ ثلثہ مذکورہ
میں معتقد تعدیہ یا غیر تعدیہ فرار دوسرے شہر میں جائز ہے یا نہیں اور اگر ناجائز ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دوسرے
شہر میں جانیکا کیوں حکم فرمایا۔

الجواب۔ میرے نزدیک محقق یہ ہے کہ نہی عن الفرار معتقد تعدیہ اور غیر تعدیہ کو تو عام ہے لا طلاق لا تخرجوا
لیکن یقین کے ساتھ خاص ہے یدل علیہ قولہ علیہ السلام فی مکث فی بلدہ رداء البخاری و ادھام
میں وطن اصلی اور وطن اقامت یکساں ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل پر بھی شبہ رہا البتہ بعض محققین
نے اسکو معلل کیا ہے تصنیع حقوق جیلان کیساتھ اور اس سے صغار کے نقل کا جواز لازم نہیں آتا کیونکہ منجملہ حقوق جہ

قلوب بھی ہوا اور نقل صنار میں بھی کسر قلوب یقینی ہو تقریر سوال کا جو حاصل میں نے سمجھا ہوا اسکے ہوتے
جواب انشاء اللہ کافی ہے اور اگر کوئی جزو درگیا ہو تو مکرر پوچھ لیا جائے۔ ۱۸ شعبان ۱۳۲۵ھ

سوال بر جواب بالا فقہ حدیث فلا تخرجوا افراد مند سے شہر سے باہر فرار کر نیکی نماز
لہذا شہر کے حد میں فرار جائز ہوگا لیکن قریب کے دو سر موضع میں یا دو سر شہر میں کسی حالت میں
فرار جائز ہے یا نہیں اور اگر معلل ہو نیکی حالت میں بھی جائز نہیں ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شہر
اردن سے شہر جابیہ جانیکا حکم کیوں فرمایا تھا۔ اور قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شہر اردن کو قبل
طاعون زدہ ہونیکے وطن اقامت بنایا تھا یا بعد طاعون ہونیکے اگر بعد شہر طاعون کے کیا تو اس قول
سے معللیت حدیث پر استدلال صحیح ہے یا نہیں۔ ۱۰ واسقہ راضا ذکر تاہوں کہ فقہ حدیث فلا
تدخلوا ذیہ مطلق ہے تو مطلقاً دخول منع ہوا جائز ہے اور جائز ہے تو کسی مجبوری کی وجہ سے یا
بغیر مجبوری بھی مثلاً دو سر موضع سے طاعونی مواضع میں جا کر مریض کو دیکھنا یا جمعہ پر صلیا یا کفین
یا عیادت کرنا وغیرہ جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے تو نکر نوا الامام و گنہگار ہوگا یا نہیں۔

الجواب عن السؤال علی اصل الجواب ۱۔ جائز نہ ہوگا لوجود الفرار علیٰ کیونکہ نہی خاصہ
مقیمین کیساتھ کہا ذکر فی الجواب السابق ۲۔ محمول سپر ہوگا کہ وطن اقامت نہ بنایا تھا جیسا کہ
غالباً لشکر مقارہ میں رہتا ہو ۳۔ یہ جزو سوال کا سمجھ میں نہیں آیا بوجہ اجمال عبارت کے پھر یہ مبنی ہو وطن
اقامت بنانے پر اور وہ خود ثابت نہیں (الجواب عن الاضافۃ) ۴۔ مطلقاً منع نہیں لان الضرر
مستثناة باطلاق الدلائل ۵۔ حاجت کی وقت جائز ہے گو وہ درجہ مجبوری تک نہ پہنچی ہو ۶۔
جائز ہو خواہ دو سر دلائل ہو واجب ہو یا نہ ہو اگر واجب بھی ہوگا تو ترک پر بلاست ہوگی الا فلا فقط ۷۔
سوال قبل تباہی مرض بطور حفظ ما تقدم تدبیر تدای جائز ہے یا نہیں۔

الجواب - تدای بالبلح قبل سے بھی جائز ہے۔ ۱۲ صفر ۱۳۲۵ھ

سوال باصول و اکثری طاعونی شیکہ اندازی جبکہ عرق بقول بعض موش و خر موش متاثرہ طاعون کا
عصارہ کیمیاوی ہو اور بقول بعض لحم خنزیر کا عصارہ بھی آہیں مخرج ہونا بیان کیا جاتا ہو باقی حال خزانے
نجسیت کا بذریعہ شیکہ جسم و خون میں بخلاف اشارہ لا شفاء فی الجوامد دائرہ سائر کرنا درست ہو سکتا ہو یا کیا
الجواب - یقین شفا میں بعض متاخرین نے تدای بالجوامد کی خصوصیت دی ہے۔ کذا فی الدر المختار ۱۲ صفر ۱۳۲۵ھ

سوال۔ دو سر طاعونی مقام سے تخلیہ نقل مکان جو طباً ضروری خیال کیا گیا ہو جائز ہو یا نہیں۔

الجواب۔ انتقال بلد درست نہیں ایک ہی بلد میں محلہ یا دار کا نقل درست، ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۷ھ۔

سوال۔ ایک ذوق مسلمانوں کا طاعون سے فرار کو مثل فرار عن الزحف خیال کرتا ہو جسکی تائید آیہ قرآنی

(قل لن ینفعکم الفرار من الموت والقتل واذلا تمتعون الا قليلا) سے ہوئی ہے

دو سر ذوق فرمان نبوی (فومن المجذوم کما لظہر من الالاسد) کے احتجاج پر خلاف ارشاد سر پار شاذ (لا

طریق ولا عدوی) مرض طاعون کے تعدیہ و سریت کا قائل ہو کر فرار کو اقرار پر قدم سمجھنا اہل ذوق نہیں کہ صواب ہے فقط

الجواب۔ نہی عن الفرار من الطاعون مخصوص ہے۔ اور اجازت اسکی فرار من المجذوم پر مقتیس ہے اور یہ مقدم

قیاس پر لہذا قول نہی صواب ہے۔ ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۷ھ

سوال۔ تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ مرض دون سابقہ بلکہ زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں بھی ہوا کیسا ہے آیا یہ

روایت صحت کو پہونچی ہے کہ خلیفہ دوم جناب عمر رضی اللہ عنہ نے اس شکر اسلام کو جو بامارت حضرت

ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ معرکہ شام میں گیا تھا بمقام عموا اس یہ مرض طاعون شائع ہونے کی اطلاع

ہونے پر تحلیہ و تبدیل مقام کا فرمان صادر فرمایا تھا۔

الجواب منقول تو ہے اور درجہ صحت کی تحقیق نہیں لیکن اگر مان بھی لیا جائے تب بھی فرار کے جواز کی

دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ علت شہی کی ضیاع حقوق مرضی و موتی ہے اور وہ انتقال البعض میں ہو اور یہاں نقل

محل کی موتی لہذا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۷ھ

سوال۔ اگر طاعونی مقام سے کوئی شخص فرار کرے اور اس کا یہ عقیدہ ہو کہ اگر بھاگ جاؤنگا تو ضرور

بچ جاؤنگا اور اگر نہ بھاگوں گا تو ضرور مر جاؤنگا تو ایسے شخص کی طرف کفر کی نسبت کر سکتے ہیں یا نہیں۔

الجواب۔ نہیں مگر سبحت گنہگار ہے۔

سوال۔ اگر کوئی شخص طاعونی مقام پر ہے بغیر عقیدہ مذکورہ بالا شخص بخوف طاعون بلا لحاظ کسی دوسری مرض

و عوارض کے بھاگ جائے تو وہ مرتکب کبیرہ کا ہے یا نہیں اور شیخ عبدالحی محدث دہلوی صاحب جمعۃ الشریعہ

نے اشعة اللغات میں حدیث القارص من الطاعون کا لغار من الزحف کی شرح میں جو فرمایا ہے کہ (از میں حدیث

معلوم میشود کہ اگر بختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف مگر اعتقاد کند کہ اگر نگرید البتہ می میرد

یعنی اس سوال سے قبل جو سوال ہے ہمیں جو عقیدہ مذکور ہے کہ اگر بھاگ جاؤں گا ۱۲۔

اگر بگزید بسلامت می ماند آن خود کفر است) تو یہ حکم صحیح اور قابل تسلیم ہو یا نہیں
الجواب۔ یہ مرتکب کبیرہ کا ہے اور شیخ کا حکم کبیرہ کا بلا تاویل صحیح ہے اور کفر کا حکم اس تاویل سے صحیح ہے
کہ جب وہ خدا تعالیٰ کو اس کے خلاف پر قادر نہ سمجھے جیسا کہ اہل سائنس کا اصل مذہب ہے۔

سوال۔ اگر کوئی شخص کسی مقام سے بوقت شدت طاعون کسی دوسرے شہر میں چلا جائے اور ظاہر کہے
کہ میں بغرض تبدیل آب و ہوا گیا تھا اور اس قسم کا نقل مکان جائز ہے تو ایسا شخص فرار من الطاعون کا مصداق
ہے یا نہیں اور اگر اس طرح کا نقل مکان جائز ہے تو فرار من الطاعون کی کونسی صورت ہوگی اور حدیث الفامین
الطاعون کا لغار من الزحف و نیز دیگر احادیث شعر ہر دست فرا کہ مچھول ہوگی۔ بینوا لکنا بآلہ جو الحمد للہ
الجواب۔ جب علت ذہاب کی طاعون ہو تو یہ بھی فرار ہے۔ ۲۲۰ رجب مسئلہ ۵

تقریر دفع اشکال متعلقہ فی از دخول مقام طاعون

اس حق سے ایک طبیب ماہر فن نے سوال کیا کہ جب حدیثوں سے عدوی یعنی تعدیہ مرض کی نفی ثابت
ہوتی ہو تو پھر مقام طاعون میں جانکی مانعت کی کیا وجہ البتہ اگر عدوی ثابت مانا جائے تو وجہ اس نفی
کی ظاہر ہے کہ مرض سے بچانیکے لئے ہے انتھی بخل صحتہ اسقرنے اسکے جواب میں ایک تقریر عرض کی تھی چونکہ
مجمع حاضرین کو جنہیں اکثر اہل علم تھے اس سے شفا رہوئی اسلئے اسکا ضبط اور اشاعت کرنا تخمین معلوم ہوا اور
قلت۔ اسکی تحقیق موقوف ہے اس پر کہ اول عدوی کے متعلق تحقیق کیجاوے کہ اسکی کچھ اصل ہے یا نہیں سو اس باب
دو قسم کی حدیثیں ہیں اول وہ جن سے ظاہر عدوی کی نفی ہوتی ہو جیسے حدیث لا عدوی اور دوسری وہ جن
اسکے وجود کا شبہ پڑتا ہو جیسے حدیث فر من المجدوم کما لغر من الاسد یعنی جذامی سو ایسا بھاگ جیسے
شیر سے بھاگتا ہو اور بھی حدیثیں اس مضمون کی آئی ہیں چونکہ ظاہر ان میں صورت تعارض کی معلوم ہوتی
اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو ارشادوں میں بوجہ آپ کے صادق و صدوق ہونیکے حقیقہ تعارض
ہو نہیں سکتا لان المتعارضین یستلزم صدق احدهما کذب الآخر والکذب ینافی النہو اسلئے
ان حدیثوں میں جمع کرنا ضرور ہوا پس جمع کے باب میں علمائے دو مختلف مسلک اختیار کئے بعض نے لا عدوی
کو اپنے ظاہر پر رکھ کر فر من المجدوم وغیرہ میں تاویل کی اور بعض نے فر من المجدوم کو ظاہر پر رکھ کر
لا عدوی کو ظاہر سے منصرف کیا چنانچہ اہل مسلک اول نے یہ کہا ہے کہ عدوی مطلقاً و رأساً منافی ہے

اس کا کسی درجہ میں بھی وجود نہیں اور جذامی سوچنے کا جو امر فرمایا ہے نہ کہ احتمال عدویٰ ہو بلکہ سبب ذرائع کے طور پر اعتقاد عدویٰ سے حفاظت کر نیکی ہو یعنی اگر جذامی سے اختلاف کیا اور اتفاق سے ابتداء اس کو بھی مستقل سبب سے جذام ہو گیا تو اس شخص کو یہ مشبہ ہو سکتا ہو کہ شاید جذام کا تعدیہ ہو اور اس میں فساد اعتقاد ہے پس اس سے دور ہی رہنا چاہئے تاکہ کسی حال میں تعدیہ کا احتمال پیدا نہ ہو اور اہل مسلک ثانی نے یہ کہا ہو کہ عدویٰ کی نفی سے مطلقاً نفی کرنا مقصود نہیں کیونکہ اس کا مشاہدہ ہو گا اس مشاہدہ کا اہل مسلک اول یہ جواب دیکھتے ہیں کہ مشاہدہ اگر ہے تو صرف اس قدر ہو کہ ایک مریض کے اختلاف کو بعد دوسرا شخص مریض ہو گیا مگر اس سے تسبیح دل کا ثانی کیلئے اور ترتیب ثانی کا اول پر کیسے ثابت ہوا اقران فی الوجود دلیل تاثیر نہیں ہو سکتی مگر اہل مسلک ثانی نے اس کو خلاف ظاہر سمجھ کر یہ کہا کہ مطلق عدویٰ کی نفی اس سے مقصود نہیں بلکہ اس عدویٰ کی نفی مقصود ہو جس کے قائل اہل جاہلیت تھے اور جس کے معتقدین سائنس اب بھی قائل ہیں یعنی بعض اراض میں خاصیت طبعی لازمی ہو کہ ضرورتاً ہی ہوتے ہیں تخلیف کبھی ہوتا ہی نہیں سوا اس کی نفی فرمائی گئی ہے اور یہ معنی جس طرح نص ہوئی ہے اسی طرح مشاہدہ سے بھی منفی ہیں چنانچہ مثلاً کسی مقام پر طاعون ہی پھیلتا ہو بعد از قلعہ کی جانب یکجا جاتا ہو تو اموات کی تعداد محفوظین کی تعداد سے بہت کم ہوتی ہو اگر عدویٰ ضروری ہوتا تو اس کا عکس ہوتا بلکہ کوئی بچتا ہی نہیں غرض تعدیہ کے طبعی و لازمی ہونے کی نفی فرمائی گئی ہے اور اگر مثل دوسرے اسباب محتملہ کے اس کو بھی مفضی فی الجملہ و مؤثر فی وقت دون وقت مان لیا جائے جیسے محققین اطباء جس جگہ افعال و خواص قوی طبعیہ اعضاء کے یا اغتذاء و ادویہ کو بیان کرتے ہیں وہاں باذن خالقہا کی قید بھی لگاتے ہیں اس طرح سے عدویٰ کے قائل ہونے میں کچھ حرج نہیں و فرار من المجرم کی علت اسی درجہ کے احتمال عدویٰ کو قرار دیتے اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک سال کے جواب میں (جس نے ایک لڑکے کو خارشتی ہونے کے بعد دو اونٹوں کے خارشتی ہو جانے کا اشکال پیش کیا تھا) یہ فرمایا کہ فساد عدوی الاول یعنی پہلے اونٹ کو کسے بیماری لگا دی تھی اس مسلک کے مزاحم نہیں کیونکہ ممکن ہو کہ مقصود اسی تعدیہ کی نفی ہو جس کا قائل وہ سائل تھا غرض عدویٰ کو باب میں تحقیق ہو جبہ جواب مقصود موقوف ہو اب اس کے بعد جواب اصل سوال کا واضح ہو جاوے گا یعنی نہی عن الدخول فی مکان الطاعون کی علت ان دونوں مسلوں پر جدا جدا ہوگی پس اہل مسلک اول جو کہ عدویٰ کو اساساً و اساساً منفی کہتے ہیں یہ کہیں گے کہ یہی بہر احتمال عدویٰ کے نہیں بلکہ اسلئے ہو کہ شاید

مقام طاعون میں جانے کی مستقل سبب اسکو بھی طاعون ہو جائے اور اسکو یا دوسروں کو یہ دوسرے ہر کہ
دوسروں کا طاعون اسکو لگ گیا اور خواہ مخواہ اعتقاد خراب ہو اسلئے خود جانے ہی سے جس میں ختمال تھا فساد
اعتقاد کا منع فرمادیا اور اہل مسلک ثانی جو کہ مرتبہ سبب غیر لازم التاثر میں عدوی کو ثابت مانتے ہیں کہیں گے
کہ اسی واسطے جانے سے منع فرمادیا کہ شاید ہاں کے طاعون کا اس میں بھی اثر ہو جائے گو دوسرا بھی ختمال ہے
کہ یہ اثر نہ ہو غرض بلا ضرورت خطرہ ہلاکت میں کیوں بچے گو وہ یقینی نہ ہو مگر ہلاکت کی اسباب مثل تبادل سم
وغیرہ کا ارتکاب بھی تو قصداً بلا ضرورت نقلاً و عقلاً منہی ہے گو اس کو کبھی نہ کبھی جاتا ہو البتہ جسکی مثل
اس کو بھی کم محتمل ہو جیسے مولیٰ بد پرہیزی وہ داخل نہ ہو گی اور اسپر اگر یہ شبہ ہو کہ جب عدوی اسباب
مشکوہ میں سے ہے تو نہی عن الدخول تو موجب ہو گیا لیکن نہی عن الخروج کیوں ہے چاہئے کہ خروج جائز ہو کیونکہ
خطرہ محتمل الضرر میں واقع ہونیکے بعد اس کو خارج ہو جانا عقلاً اور بدلائل خصوص نقلاً بھی جائز بلکہ ادنیٰ
جیسے مرض کہ اسباب مشکوکہ موت سے ہے اور تداوی سے غرض خروج عن المرض ہوتا ہے اور اجمالاً جائز ہے ہر طرح
بیان بھی خروج جائز ہونا چاہئے تھا تو جواب میں شبہ کا یہ ہے کہ بیشک اس کا مقتضای نفسہ تو یہی تھا
جیسا صاحب شبہ نے کہا ہے لیکن عقل اور نقل نے ایک دوسرا قاعدہ بھی مقرر و مسلم رکھا ہے کہ جہاں ایک
شخص کے ضرر مشکوک سے بچنے میں دوسرے شخص کا جسکا اسکے ذمہ حق اعانت یقینی ضرر لازم آوے یا اسکو
ضرر مشکوک سے بچنے کی اجازت نہیں مثلاً کسی گھر میں آگ لگ گئی اگر پڑوسی میں بھانے کو سینا وہ گھر جل جاوے گا
اور گھر والے کی جان و مال کا نقصان ہو گا اور اگر بھانے میں تو درجہ شک میں ختمال ہے کہ شاید اس آگ کا
صدرہ ان بھائی والوں کو بھی پہنچے مگر شک ہی شک ہے ممکن ہے کہ کچھ صدرہ نہ پہنچے تو کیا ان پر توکل
کو یہ اجازت ہو گی کہ کھڑے دیکھ کر رہیں اور بھائی کی کوشش نہ کریں غرض قاعدہ سابقہ کہ خطرہ مشکوکہ
خارج ہونا جائز ہے مقید ہوا اس قید کیساتھ کہ جب اس خروج میں دوسرے کا ضرر یقینی نہ ہو اور طاعون
خارج کرنے میں دوسرے لوگ جو باقی رہ جاتے ہیں ان کا کسر قلب اور زیادہ توحش و ضیاع ہو جو کہ مضار یقینیہ
میں اسلئے اقل المضرتین کے دفع کیلئے اخت المضرتین کو گوارا کیا جاوے گا اور خروج کو ناجائز کہا جاوے گا اور
یہ حکم کچھ خروج ہی کیساتھ خاص نہیں اگر کسی طور پر معلوم ہو جاوے کہ مقام طاعون میں سے کسی نے جانے کی کسی کا
یقینی ضرر ہو وہاں بھی اسکے ضرر یقینی کے دفع کیواسطے اسکے ضرر مشکوک پر جو کہ دخول میں تھا نظر نہ کیجاوے گا مثلاً
مقام طاعون میں کوئی عورت بیوہ ہو گئی اور اس جگہ سب کے مخالف ہیں اور ضرورت عدت و نیز اسلئے کہ

اموال وامقعة کا نقل وہاں سے اسکو متعذر ہو یا اسکا قیام ضروری ہو اور دوسرے شہر میں اس عورت کا کوئی محرم ہو کہ اس کے پاس رہے وہ اسکی جان و مال و آبرو کی حفاظت کر سکتا ہو تو اس صورت میں اس کے لئے نہی عن الدخول نہ رہیگا اور اس ضرورت سے اسکو اس جگہ جانیکی اجازت بلکہ بشرط عدم حرج تاکید ہوگی اور کوئی شخص یہ شبہ نہ کرے کہ جیسے خروج میں دوسروں کا ضرر یقینی ہو اسی طرح عدم خروج میں اسکا ضرر یقینی ہو کہ ہلاک ہو جاوے گا تو دونوں ضرر برابر ہوئے اور حق نفس مقدم ہے حق غیر پر اس شبہ کی گنجائش اس لئے نہیں کہ گفتگو اس تقدیر پر ہو رہی ہو کہ عدوی یقینی نہیں جو اوپر سمع و مشاہدہ سے ثابت ہو چکا ہو پس دونوں مسلکوں میں ہر کسی مسلک کو جواب پر کوئی غبار نہیں رہا۔ رہی یہ بات کہ ان دونوں مسلکوں میں راجح کون مسلک ہے سو اس میں اپنے مذاق واجتہاد کو موافق ہر شخص کو اختیار ہے جس مسلک کا چاہے قائل ہو اختلاف امتی رحمة ایسے ہی امور میں دارد ہے تو جس طرح احکام فرعیہ کا اختلاف رحمت ہے اسی طرح حکم متفق علیہ کے دلائل و علل کا اختلاف بھی رحمت ہے جسکو جو مسلک قرب معلوم ہو اسکو اختیار کر سکتا ہے اور ہر مسلک میں ایک خاص حکمت ہے چنانچہ جن پر تفویض کا غلبہ ہے ان کے مناسب مسلک دل ہے اور جن پر اسباب کا غلبہ ہے ان کے مناسب مسلک ثانی ہے یا غلو فی التفویض کا غدارج مسلک ثانی ہے اور غلو فی الاسباب علی مسلک اول ہے یہ تو ذوق و حکمت کے اعتبار سے ہے باقی اقربا الی تحقیق مجھکو مسلک ثانی معلوم ہوتا ہے۔

ولکن حجة هو مولیها والله اعلم بالصواب عندنا امر الكتاب الی بیجمع الحقائق فی کل باب ۲۵ محرم ۱۳۲۹

ستائیسویں حکمت دفع تعارض در حدیث عتاق مذہب حنفی

سوال رجا عن حدیث الترمذی علیہ السلام مطبوعاً صاحب المطابع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اعتق نصیباً له فی عبد کان له من المال ما یبلغ ثمنه فهو عتق من مالہ والا فقد عتق منه ما عتق و مذہب ابو حنیفہ خلاف ذلك لانه قال کان من مومرا ضمناً واستسعی الشریک العبد او عتق وان کان معسراً لا یضمن لکن الشریک ما ان یستسعی او یعتق اس حدیث اور مذہب امام ستائیس مطابقت فرمادیجے۔
الجواب۔ یہ حدیث مجمل ہے اور امام صاحب مذہب سی حدیث کی تفصیل و ظاہر ہے کہ اجمال و تفصیل میں معارضہ نہیں ہو کر تا کیونکہ اجمال میں نفی و اثبات مسکوت عنہ ہوتے ہیں تفصیل اس کے ساتھ ناطق ہوتی ہے

۵ زاد المعاد میں نہی عن الدخول کی چوبانچ حکمتیں بیان کی ہیں ان کا مرجع یہی دو مسلک ہیں ۱۲ منہ۔

اور ناطق و ساکت معارض نہیں ہوتے تقریر اُچکی یہ ہے کہ حدیث سے صورت اعتبار معتق میں تجزیہ اعتقاد کا ثابت ہوتا ہے اور اس باب میں کل ڈوہی مذہب میں تجزیہ مطلقاً یا عدم تجزیہ مطلقاً اور بسیار اعراس کا تجزیہ و عدم تجزیہ میں متفاوت ہونا باجماع مرکب باطل ہے پس جب صورت اعراس میں تجزیہ ثابت ہو گیا تو صورت بسیار میں بھی ثابت ہو گیا اور تجزیہ کے لوازم میں سے ہے احتباس مالیت حصہ غیر معتقہ عند العبد اور اس احتباس کے لوازم میں سے ہے تضمین عباد و بقا عدہ الشیء اذا ثبت ثبوت بلوازمہ جب تجزیہ ثابت بالنص ہو تو تضمین عباد بھی بواسطہ ثابت بالنص ہے اور اطلاق دلیل سے قیاس مقتضی ہے اس اقصاء علی التضمین العبد کے عموم کو پس حدیث نے فہو معتق من مالہ سے اس عام کی تخصیص کر دی یعنی صورت بسیار معتق میں تضمین معتق بالکسر بھی جائز ہے جیسا کہ تضمین معتق بالفتح کی بھی جائز ہے اور صورت اعراس میں وہی حکم ہے تضمین عباد کا جو مقتضایہ تجزیہ اعتقاد کا اسلئے استسعا العبد کو تعبیر فرمایا گیا معتق منہ ما معتق سے اور اعتقاد کا جواز دونوں صورت میں چونکہ اظہر تھا اسلئے اس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا تحمل ضرر کا برصائے خود ظاہر الحجاز ہے۔ فقط ۱۴ ربیع الاول ۱۳۲۵ھ

اٹھائیسویں حکمہ حل بعض اشعار جامی و رشان یوسف علیہ السلام

حل اشعار حضرت مولانا جامی قدس سرہ۔ قال العارف الجامی فی وصف یوسف علی نبینا وعلیہ السلام۔

مقدس نور سے از قید چہ چوں سراز جلیباب چوں آورد بیرون

چو آن بچوں دریں چوں کردہ آرام پئے روپوشش کردہ یوسفش نام

(حل مفردات) چہ ترجمہ ماسہو کہ موضوع است بمعنی سوال از جنس یا نوع مرکب و گاہی مستعمل باشد سوال از مطلق حقیقت خواہ مرکب یا جز و مرکب باشد خواہ بسیط مجرد یا غیر مجرد باشد چوں ترجمہ کیفیت کہ مقولہ است از مقولات تسعة عرض کہ قسمی است از ممکن گاہی مستعمل باشد و مطلق صفت حادث باشد یا قدیم ممکن باشد یا واجب لو لو جوہ بالذات جلیباب چوں باضافت مراد قیود بشارکت و صفت مترقیدہ جلیباب گفتند۔ آرام تجلی و نزول مقصود کہ منتہای ارادہ باشد مجازاً اور آرام گفتہ کہ آرام بمعنی سکون منتہای حرکت حیثہ داراۃ

می باشد۔ روپوشش حجاب

مقدمات۔ مقدمہ اولی۔ حق تعالی کو بچوں اور راہبیت و کیفیت سے مطلق کرنے کے دو محل ہیں اگرچہ

مقولہ کیفیت کیساتھ خاص کہا جاوے اور ماہیت کو جنس نوع مرکب کیساتھ تہ تو اس سے مطلق اور مقدر ہوتا ظاہر ہے کیونکہ مقولہ کیفیت قسم سے ممکن کی اور قسم حق تعالیٰ پر صادق نہیں تو قسم بھی صادق نہیں ورنہ صدق قسم کا بدون قسم کے لازم آدیکھا اور یہ محال ہے اور جنس نوع دونوں میں ترکیب لازم آتی ہے اور وہ لازم ہے حدوث کو اور حدوث باری تعالیٰ کا محال ہے۔ پس لامحالہ باری تعالیٰ اس کیفیت اور اس ماہیت سے منہ ہے اور اگرچہ اس سے مراد مطلق صفت لیجاوے اور چہ سے مراد مطلق حقیقت لیجاوے تو اس وقت اس حکم میں استعمال مجاز کا ہے کہ عام بول کر خاص مراد لیا یعنی صفات حقیقت سے مراد ممکن کی صفات حقیقت ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے بھی تنزیہ ظاہر ہے ورنہ خود ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقت اور صفت دونوں ثابت ہیں۔

مقدمہ ثانیہ تجلی اور نزول معنی لغوی پر محمول نہیں الفاظ اصطلاحیہ میں مطلق طور کو کہتے ہیں مثلاً حرف مکتوبہ کو دیکھ کر کاتب کا وجود استدلال سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنوع بدون صانع کے پایا نہیں جاتا تو ضرور صانع موجود ہے اس معنی کے اعتبار سے حق تعالیٰ تمام موجودات میں تجلی ہیں کہ ان سوان کے وجود اور صفات کمال پر دلالت ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ یہ طور اور تجلی اہل ظاہر کے نزدیک عقلی ہے اور اہل باطن کے نزدیک ذوقی ہے اور اسی تجلی ذوقی کے اعتبار سے گاہی تخصیص کر دی جاتی ہے قلوب عارفین کیساتھ کہ ان پر تجلی ہوتی ہے یعنی طور حق تعالیٰ کا اشیا میں ان کے قلوب پر بوجہ خاص یعنی ذوقاً منکشف ہوتا ہے۔

مقدمہ ثالثہ محال تجلی یعنی اشیا کو مظاہر اور حجب بھی اصطلاح میں کہتے ہیں مظاہر تو اس اعتبار سے کہ اگر یہ واسطہ نہ ہوتا تو انکشاف وجود واجب کی عند المكلف کوئی صورت نہ تھی تو اشیا آلہ ظہور میں اور حجب اس اعتبار سے کہ اکثر اہل غفلت ان واسطہ ہی کو دیکھتے ہیں۔ اور ان سے استدلال وجود صانع پر نہیں کرتے تو ان واسطہ کی طرف ایسا التفات مانع ہو گیا التفات الی الصانع سے اس اعتبار سے یہ اشیا آلہ اختفاء ہو گئیں پس صدق مفہوم متضادین کا اعتبار میں مختلفہ سے موجب اشکال نہ رہا۔

مقدمہ رابعہ کبھی کسی نکتہ شاعری یا تحقیقی کی وجہ سے مطلق اثر کو گوہر مقصود نہ ہونا غایت یعنی اثر مقصود وغیرہ سے **مقدمہ خامسہ** چونکہ انسان بنسبت اور مخلوق کے عجائب غرائب کا زیادہ جامع ہے اسکی دلالت بھی صفات کمال آتی ہے زیادہ ہوگی اسلئے انسان کو مظہر اتم و منتہای تجلیات وغیرہ کہتے ہیں۔

مقدمہ سادسہ صوفیہ کہتے ہیں کہ سب ظہورات و صفات حق تعالیٰ کا ان کی صفت جمال ہے یعنی جمال

مقتضیٰ ظہور کو ہوتا ہے اور ذات و صفات سب جمیل ہیں اسلئے مقتضیٰ ظہور کو ہوئیں اور یہ اقصائے معنی
اضطرار نہیں بلکہ واجب حکمت ہے۔

مقدمہ سابعہ مخلوقات میں اجل انسان ہے لقولہ تعالیٰ لغد خلقنا الانسان فی احسن تقویم
الایات ولقولہ تعالیٰ وصور کما فی احسن صور کما لایۃ اور انسان میں ظاہری جمال کے اعتبار
سے اجل حضرت یوسف علیہ السلام ہیں لقولہ علیہ السلام وقد اعطیٰ شطرا الحسن الحدیث۔

تقریب شرح

جب یہ سب امور ذہن نشین ہو گئے اب مطلب شعار کا ظاہر ہے۔ یوسف علیہ السلام کے حسن کا بیان ہے کہ
یوں سمجھو کہ نور حق جو کہ بالمعنیٰ المذکورین فی المقدمة الاولیٰ قید ماہیت و کیفیت سے منزہ ہے وہ قید
چوں یعنی حجاب مخلوق سے یا بعنوان دیگر منظر مخلوق سے کما ذکر کلاہما فی المقدمة الثالثة ظاہر ہوا اور
ان دو عنوانوں میں سے پہلے شعر میں آورد بیروں میں عنوان منظریت کی طرف اور دو شعر میں لفظ رد پوش میں
عنوان حجاب کی طرف اشارہ ہے اور جب اس مطلق نے اس مقید میں بالمعنیٰ المذکور فی المقدمة الثانية نزول
فرمایا جسکو یا باعتبار مطلق نزول مقصود کے آرام سے تمہیر کیا گیا یا خاص منہائے نزول کے اعتبار سے آرام
کیا۔ کیونکہ یہاں منظر خاص انسان ہے کما ذکر فی المقدمة الخامسة تو اس مقید کا نام رد پوشی کیواسلئے یوسف
رکھ دیا اور اس رد پوشی کا ہر چند کہ مقصود ہونیکا دعویٰ نہ کیا جائے لیکن چونکہ اس نزول پر یہ مرتب ہوئی ہے
مجازاً اسکو لفظ بے سو غایت قرار دیا کما ذکر فی المقدمة الرابعة اور یہاں نکتہ شاید یہ ہو کہ اس رد پوشی
سے ابتداء و امتحان خلق منظور تھا کہ دیکھیں کون محو تماشا ہے یوسف ہو کہ جمیل حقیقی کو بھولتا ہے اور کون انکو
دیکھ کر زبان حال یہ کہتا ہے۔

حسن خویش ز روی خواباں آشکارا کردہ پنچ چشم عاشقاں خود را تماشا کردہ

ع چہ باشد آن نگار خود کہ بند داین نگار رہا۔ اور ہر چند کہ یہ تجلی طور یہ احتجاب ہر مخلوق میں حاصل ہے
لیکن چونکہ یوسف علیہ السلام صفت جمال میں اور مخلوق سے اکمل ہیں کما ذکر فی المقدمة السابعة
تو آپ خاص اس صفت کو زیادہ تجلی گاہ ہوئی جو کہ مقدمہ سادہ اصل نشا ظہور و تکوین کا ہے اسلئے اس تجلی
و احتجاب خاص میں اعتبار سے آپکو ترجیح ہوئی۔ لہذا اس شعر میں تخصیص کر لی گئی۔ واللہ اعلم۔ ۴ جمادی الاخریٰ ۱۲۲۲ھ

اتیسویں حکمت وجہ اختلاف سماع و سب سماع و فائ بعض

سوال۔ ایک امرا قابل گزارش ہے اسکا جواب مرحمت فرمایا جائے

حضور اور مولانا احمد حسن صاحب مرحوم اور مولوی شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی حضرت حاجی صاحب قبلہ علیہ الرحمۃ والغفران کے مرید ہیں باوصف اتحاد بیعت حالت علیحدہ علیحدہ نظر آئی حضور کو سماع نفرت اور مولانا احمد حسن صاحب کو نہ اقبال ورنہ انکار اور مولانا محمد حسین صاحب مرحوم کو بغیر سماع حسین نہ تھا اس میں کیا اسرار تھا اور غالباً وجہ انتقال جناب مولانا محمد حسین صاحب مرحوم حضور نے بھی سماعت فرمائی ہوگی اس واقعہ سے مجوزان سماع کی واسطے ایک بہت بڑا موقع اس کے جواز کا ملگیا اگر براہ کرم تحریر فرمایا جائے کہ ایسا کون قوی سبب ہو کہ عین حالت سماع میں مولانا صاحب مرحوم و مغفور نے حلت فرمائی تو باعث تسکین خاطر خاکسار متصور ہو۔

الجواب کسی دلیل عقلی یا نقلی سے ثابت نہیں کہ کسی حالت پر موت آجانا اس حالت کو محمود ہونے کی علامت ہے۔ بعض لوگوں کو عین معصیت میں موت آگئی۔ چنانچہ پانچ چھ سال ہوئی کہ سہارنپور میں ایک بوڑھا آدمی ایک بازاری عورت سے عین مشغولی کی حالت میں مر گیا تھا اور شدت لذت سے اس کی روح فنا ہو گئی تھی۔ اسی طرح سکر شدید کہ منجملہ سمیات ہے قاتل ہو تو اگر کوئی شخص جو غنا و امیر کو بدلیل شرعی معصیت لکھا ہے جواب میں بطور احتمال یہ کہے کہ ممکن ہے کہ اس معصیت میں اس وقت لذت ایسی شدید ہوئی ہو یا سکر ایسا قوی ہو یا ہو کہ اس سے روح فنا ہو گئی ہو یا تو اس وجہ سے کہ روح فی نفسہ ضعیف تھی جس کا سبب ممکن ہے کہ کوئی بیماری ہو جیسا کہ محل کلام میں اختلاف قلب کا مرض پہلے سے عارض تھا یا یہ کہ سکر و لذت اس سے بھی زیادہ قوی ہو کہ اس کی قوت کو اعتبار سے روح قوی بھی ضعیف ہو گئی کیونکہ قوت و صنعت امور اضافہ سے ہو تو استدلال کہ نبوالے کے پاس احتمال کا کیا جواب ہے اس سے کوئی بزرگوار یہ نہ سمجھیں کہ یہ احقر مولانا مرحوم کی نسبت ایسا خیال رکھتا ہے حاشا و کلام یہ صرف جواب ہے اہل غلو کا جو ادلہ شرعیہ کے معارضہ میں واقعہ محتمل سے استدلال کرتے ہیں باقی خود احقر کا مشرب اولاً کسی کے ساتھ حتی الامکان حسن ظن رکھتا ہے خصوصاً ایک عالم اور صاحب سلسلہ کی مانند پیر خدا کے بعد وفات کے اس لئے میری نزدیک اس واقعہ کی توجیہ ظن غالب ہے (اور حقیقت حال بشر تعالیٰ کو معلوم ہے) کہ مختلفین فی حکم السماع میں سے مولانا مرحوم کا مذاق یہ تھا کہ سماع

فی نفسہ اہل کیلئے جائز ہے اور آلات میں حرمت لغیرہ ہے اور وہ غیر قوت بہیمیہ اور اپنے کو اس قوت
کا مغلوب نہ پاتے تھے اسلئے تو جائز سمجھتے تھے اور اس جائز کو وجدان مسئلہ وحدت وجودی نے جس کا سبب تسلیم
کثرت مطالعہ استماع اقوال موصدین سے شدت تخیل تمہاراج کر دیا تھا کیونکہ سماع کی وقت بوجہ یکسوئی کے
اس وجدان میں ایک خاص قوت ولذت ہو جاتی ہے یہ سبب ہو گیا تھا اس عمل میں منہمک ہونیکا جب ایک
مجمع میں کہ وہاں سب مولانا مرحوم کیساتھ حسن ظن رکھتے تھے جو سبب اعظم ہر اجتماع خاطر وانہساہ کا اور
کوئی سبب لفتناظر و انتشار کا وہاں نہ تھا وہ مضمون نظم میں پڑھا گیا مضمون حسب مذاق نظم دلکش کلام
ایک صاحب حال کا پھر معتقد فیہ کا قوال خوش آواز۔ یہ خصوصیات تو فاعل کی جانب میں کچھ اختلاف کے
دوروں سے قلب میں ضعف کچھ تقلیل طعام سے روح میں لطافت یہ خصوصیات منفعل کی جانب میں نہایت
والحان سے کچھ ایسا سامان بندھا کہ بخود ہو گئے اور اس بخودی میں اس مضمون سے منظر رنگ ظاہر ہوا یوں کہ
کہ ظاہر رنگ منظر وجداناً متخیل ہوا اور اس تخیل کے جزم اور جانب مقابل کی طرف اصلاً التفات نہ دینے
شوق من المشاہدہ یا شوق الی المشاہدہ کو ایسا غالب در قوی کر دیا کہ دفعۃً روح نے تن کو چھوڑ دیا۔ سو
اس تقریر پر اس واقعہ میں کسی جزو مختلف فیہ میں مثلاً سماع کے باب میں تحقیق مکرر کا صحیح ہونا یا ہونا
دوسرے صدقہ الوجود کے یہ معنی ہونا یا نہ ہونا یا خود و صدقہ الوجود کا مطابق واقع کے ہونا یا نہ ہونا اور ایک
جزو بلا اختلاف قابل نظر ہے کہ خواص کا فعل گوہر کسی وجہ سے انکے لئے مباح ہو اگر عوام کے لئے موجب فساد
ہو جاوے تو خواص کے لئے بھی واجب الترتک ہو جاتا ہے لیکن احقر اجزاء مختلف فیہ میں خود اختلاف
کو اور جزو غیر مختلف فیہ میں عدم اتمق یا عدم اطلاع وعدم التفات الی المفاسد کو موجب عذر سمجھتا ہے
بہر حال صاحب حال سے اگر کوئی امر موزع خلاف صادر ہو تو منتہای حسن ظن یہ ہے کہ خود اس کے فعل میں
تاویل مناسب کر کے اسکو قواعد شرعیہ کے تابع بنا دے نہ یہ کہ شریعت میں تبدیل کر کے شریعت کو اس کے
تابع بنائے یہ جواب ہے سوال ثانی کا اور اسی تقریر میں جو ایک قول یہ ہے (مختلفین فی حکم سماع میں
الی قولہ منہمک ہوتا) اور دوسرا قول یہ ہے (ایک جزو بلا اختلاف الی قولہ واجب الترتک ہو جاتا ہے)
ان قولوں سے سوال دل کا جواب بھی نکل آیا کہ جو شخص مانع اور خود ممتنع ہے وہ یا تو آلات کو فی نفسہ محرم
سمجھتا ہے یا اپنے کو قوت بہیمیہ کا مغلوب پاتا ہے یا اپنے فعل کو موجب مفسدہ عوام کہتا ہے اور جو شخص
نہ انکار کرتا ہے نہ اہتمام کرتا ہے وہ ان اکر کو جائز اور اپنے کو قوت بہیمیہ پر غالب سمجھتا ہو گا اور مفسدہ عوام

کی طرف ملتفت یا ان پر مطلع نہ ہوگا یہ وجہ عدم انکار کی ہے اور وجدان مرجع مثل تخیل و صفة الوجود و نحو
ذلک اس پر غالب نہ ہوگا یہ وجہ عدم اتہام کی ہے اور انہماک کی وجہ ان اقوال میں مصرعہ مذکور ہے۔ رہا یہ شبہ کہ
ایک پیر کے مرید ہو کر عمل مختلف کیوں ہے سو ایسے امور مریدی کے ارکان میں نہ شریائط یا لوازم تاکہ
اتحاد سلسلہ کے ہوتے ہوئے ان میں اختلاف ہونا موجب شبہ ہو یہ اپنا اپنا مذاق اور تحقیق اور نظریے جمیع د
پیر اور مرید کا باہدگر مختلف ہونا بھی محل استعجاب نہیں۔ فقط واللہ اعلم۔ ۲۳ رجب ۱۳۳۳
سوال۔ گذارش خدمت ہو کہ لفظ خود بخود آزاد پر اسی طرف اشارہ کر نیسے کیا مطلب ہے اور یہ مضمون
عارفین کے نزدیک کیا نہایت سخت ہے کہ بوجہ خوف وصال ہو یا کیا مراد ہے۔ خادم کا جی چاہتا ہے
کہ اس غزل کی تفسیر موافق مذاق اہل حال ان حضور تحریر فرما دیں نہایت اشتیاق ہے۔

غزل

آستین بر رو کشیدی ہچو مکار آمدی با خودی خود در تماشا سوی بازار آمدی
در بہار ان گل شدی در صحن گلزار آمدی بعد از ان بلبل شدی بانالہ زار آمدی
شور منصور از کعبہ و دامنصور از کجا خود زدی بانگ انا الحق بر سر دار آمدی
گفت قدوسی فقیری در فنا در بقا خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی

اس سے زیادہ خادم کو یاد نہیں شاید اور بھی اشعار ہوں (ضمیمہ سوال) مولانا شاہ محمد حسین خان بہادر صاحب
آلہ آبادی علیہ الرحمۃ نے ۱۸ رجب ۱۳۳۳ھ مطابق ۱۹ ستمبر ۱۳۳۳ھ بمقام اجیہ شریف سازو نو بجے
صبح کو انتقال فرمایا نواب سرور جنگ کی مکان پر جو احاطہ درگاہ شریلیں میں واقع ہے سماع کا جلسہ تھا
مولانا صاحب قدس سرہ دہاں تشریف لگئے آستانہ مبارک کے قوالوں نے حضرت شیخ عبدالقدوس
گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ غزل شروع کی شعر آستین بر رو کشیدی ہچو مکار آمدی + با خودی خود در تما
سوئے بازار آمدی۔ مولانا صاحب نے حسب دستہ مصرعہ کی تفسیر فرمانی شروع کی جب قوالوں نے
مقطع کا شعر یعنی گفت قدوسی فقیری در فنا در بقا + خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی۔ گانا شروع
کیا تو مولانا صاحب نے تفسیر شعر کی اور دوبار الفاظ خود بخود آزاد کو فرمایا اور اپنی طرف اشارہ کر کے
سجدہ میں چلے گئے اور چشم زدن میں روح اقدس قید تن سے آزاد ہو گئی۔ آٹھ بجے شب کو حضرت خواجہ غریب

رحمۃ اللہ علیہ کے پائیں میں مدفون ہوئے۔

الجواب۔ آپ نے اس واقعہ کے متعلق تین سوال کیوں ہیں اول اشارہ سے کیا مطلب ہے دوسرے وجہ قائل
تحقیق تیسری ان اشعار کی تفسیر سو وجہ وفات کا سوال ایک اور صاحب نے بھی کیا ہے اس جواب کا خلاصہ
دوسرے پر چھ پر لکھے دیتا ہوں تفسیر سے پہلے ایک تہید سمجھ لیجئے وجہ اشارہ کا سمجھنا بھی اسی پر موقوف ہے
وہ یہ کہ ممکن ہر حیث الامکان کسی وصف وجودی کو یا کسی حال و کمال کو بذاتہ مقتضی نہیں کہ وہ واجب
ہو جاوے گا۔ (ہفت) پھر حسب ان اوصاف کیساتھ موصوف ہوگا اسمیں کسی علت واسطہ کی ضرورت ہوگی
جو مزج انصاف کا ہو اور وہ واسطہ ذات حق مع الصفات والافعال ہے۔ اب رہا یہ امر کہ اس توسط
کی کیا کیفیت ہے اور آبادہ واسطہ فی العوض ہی یا فی الثبوت یا فی الایضات اسکی تحقیق از بس طویل ہے
اور کلیہ ثنوی میں بقدر ضرورت مذکور بھی ہے ہر حال اسمیں اہل ذوق کے اقوال مختلف ہیں لیکن اتنا مشترک
التسلیم ہے کہ ممکن کو واجب لغالی کی ذات و صفات و افعال کے ساتھ ایک خاص تعلق اور نسبت ہے اور
ممكن کے ظہورات وجود اس انتساب کی بدولت ہیں پس کمال و جمال کے ساتھ موصوف بالذات و بحقیقہ
ذات حق ہے اور ممکنات اس کے مفتقر اور مستعین ہیں بعض اوقات کثرت مراقبات یا قوۃ تخیل یا ذوق و جلال
یا غلبہ فنا و سکر سے یا اوصاف و ظہورات تو ملا خطہ میں رہتی ہیں لیکن ممکن پر من حیث الوجود واجب
من حیث الانصاف نظر پڑتی ہے اسوقت ان اوصاف کو قال و حال لا ذات حق کی طرف نسبت کرنے لگتا ہے
جیسے کوئی شخص بدستگیر کو ملا خطہ میں رکھ کر پھر اسکے غیر مالک ہونے پر اور غیر کے مالک ہونے پر نظر کرے
تو بالاضطرار کہہ اٹھے گا ان بد المستعین ہی المسدین چنانچہ اسی بنا پر فقہار کو کلام میں یہ اطلاق وارد
اور اسکو توحید افعالی و صفاتی کہتے ہیں و حسب سحالت کا زیادہ غلبہ ہوتا ہے تو ممکن کا اضمحلال سدر صبر
معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس قابل بھی نہیں معلوم ہوتا کہ اسکی ذات کو اس پر محمول کیا جائے کیونکہ یہ حل یجابی بھی
گو نہ قبول موصوع کو چاہتا ہے اور ممکن کیلئے حقیقہ ثبوت نہیں بلکہ سطح افعال ممکن کو افعال حق
اور صفات ممکن کو صفات حق کہہ دیا تھا اسی طرح ذوات ممکن کو ذات حق کہہ دیتا ہے اور ان سب کے اسکی ایک
ذات کے ظہورات سمجھتا ہے بلا اتحاد و بلا حلول جیسا تصریحاً مولانا نے کہا ہے ۵

انصا لے بے تکلف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

اس حل کے حکم کو توحید ذاتی کہتے ہیں اور منصور علیہ الرحمۃ کے قول کا منشا یہی تھا اور ہمدوست

کی ایک تفسیر یہ بھی ہو ان اشعار میں توحید کے ان ہی مراتب کو بیان کیا ہوا اب ان کی تفسیر میں کوئی خفا نہیں رہا اور بعض اوقات خلوص ممکن اور اتصاف پر نظر پڑنے کے ساتھ اوصاف و افعال و ذوات ممکن ^{حفظ} میں نہیں رہتے اسوقت ان سب موصوفات اور اوصاف کو معدوم سمجھتا ہوا اور ان امور کی نسبت ذات حق کی طرف نہیں کرتا بلکہ ان سب پر عدم کا حکم کرتا ہوا جیسا نظامی رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں ہے **۵** ہمہ نیستند انچہ ہستی توئی۔ اور ہمہ اوست کی ایک تفسیر یہ بھی ہے جسکو میں نے کلیہ ثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے اور کبھی اوصاف ممکن کے ساتھ اتصاف ممکن پر بھی نظر ہوتی ہے اور ساتھ ہی افتقار کو بھی دیکھتا ہے تو ہمہ از دست کرتا ہوا اور یہ حالت صحو کی اور مد رک یا العقل ہے اب دیکھی وجہ اشارہ کی سوچو نہ کہ بہ نسبت دوسرے ممکنات کے انسان اجمع للکمالات ہے اور اسی بنا پر اسکو مرتبہ جامعہ اور نظر اتم کہا گیا ہے اسلئے انتساب مذکور میں یہ ادروں سے زیادہ اعلیٰ ہے سو میرا ظن غالب یہ ہے کہ مولانا نے اس حالت کے غلبہ میں اس دلالت و ضعیفہ غیر لفظیہ سے بودی کے مخاطب کو مشارالیه بتایا۔
 داخل معنی السجدة ما قالہ المنصور لما سئل ان کنت انت الحق فلهن تصلى فقال يصلى
 باطنی نظاہری مگر یہ سب ظن تخمین ہے اور حقائق امور پر عالم الاسرار مطلع ہیں محض آپ کی خاطر سے
 لکھ دیا ہے اگر غلطی ہو گئی ہو اللہ تعالیٰ معاف فرماویں والسلام۔ ۲۴ رجب ۱۳۸۵ھ

تیسویں حکمتہ دفع شبہات متعلقہ اختلاف مسلک حضرت حاجی صاحب خاں

سوال۔ بحجرت والہجہ الکریم مولانا مقتدا مالوی اشرف علی صاحب فیضہم پس از سلام مسنون معروض
 آنکہ اگر جب میں ایک شخص اجنبی ہوں لیکن بعض اعتبارات سے اپنے آپ کو زمرہ خدام میں تصور کرتا ہوں اور اس
 بنا پر بے تکلفانہ ایک تکلیف خاص دینے کی جرأت کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ مجھکو حضرت حاجی امداد اللہ
 صاحب مہاجر مکی قدس سرہ العزیز کیساتھ بعض وجوہات سے ہمیشہ سے ایک عقیدہ قلبی ہے اور
 جو حضرت حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیساتھ واسطہ و ارادت رکھتے والے ہیں ان کیساتھ
 بھی دلی اخلاص ہے اور بالخصوص حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی مدظلہم العالی کیساتھ
 جنکے محامد خود حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بعض تالیفات میں بالتخصیص ارقام فرمائے
 ہیں اور اپنے معتقدین کو انکی جانب رجوع دلائی ہے ایت فرمائی ہے ایک خاص ارادت ہے بعض اوقات

بعض مخالفین اور مبتدعین کے بعض اعتراضات اور شبہات کی وجہ سے جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا سلمہ اللہ تعالیٰ کے بعض معمولات اور معتقدات کے مختلف فیہ ہونیکے بارہ میں کہو جاتے ہیں اور جنکا جواب معقول اپنے آپ سے بن نہیں پڑتا طبیعت کو ایک فلجان پیدا ہو جاتا ہے اسلئے میں چاہتا ہوں کہ ان شبہات کا دفعیہ مخالفین کے جواب اور نیز اپنی تشفی قلب کے واسطے آپ کے ذریعہ سے کروں کیونکہ اول تو مخالفین کو ایسے شبہات پیدا کر نیکیے جو زیادہ جرأت اور قوت ہو گئی ہے وہ رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کی اشاعت ہو اور یہ رسالہ آپ ہی کا شائع کیا ہوا ہے اگرچہ آپ نے اس کے ساتھ ایک مضمون بطور تہنیت بھی اضافہ فرمایا ہے جو صرف ہم جیسے معتقدین کیلئے فی الجملہ باعث طمانیت ہو سکتا ہے لیکن تاہم وہ مضمون اس اصلی تحریر کے مطلب پر کوئی کافی ردائی اثر پیدا نہیں کر سکتا اور مخالفین کو نظر تام سے دیکھتے اور قابل قبول قرار نہیں دیتے بلکہ اس تقریظ کے مضمون سے جو رسالہ درمنظم مولفہ شاہ عبدالحق صاحب مہاجر کی پر جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارقام فرمائی ہے اس اصلی مضمون رسالہ فیصلہ کی تائید ہوتی ہو دوسرے کہ جناب کی تحریرات حسب قدر اس وقت تک میرے مطالعہ سے گزریں ہیں انکو تعصب تشدد و نفست سے مبرا اور انصاف اور حقانیت اور معقولیت سے مملو پایا جو مخالف کو موافق اور حق ناشناس کو حق پسند بنایا ایک اعلیٰ ذریعہ ہے تفسیری کہ غالباً آپ کو ان فتاویٰ کا حال بھی معلوم ہو گا جو اہل ہند نے کسی کسی مسئلہ مختلف فیہ کی نسبت مکہ معظمہ سے طلب کئے تھے اور اسکا جواب بعض مخالفین کے حسب فاشلا اور جن پر مخالفین حضرت حاجی صاحب کی مہر اور دستخط ہونا بھی بیان کرتے ہیں چہ تھے یہ کہ جہانک مجھ کو تحقیق ہوا ہے آپ سی کار خیر کے متعلق عرض کے جواب دینے اور اپنے اوقات عزیز کے صرف کرنے میں بخیاں صلاح حال و قال ہوئیں و حقوق المسلمین دریغ بھی نہیں فرماتے ہیں لہذا وہ شبہات ذیل میں گزارش کر کے امیدوار ہوں کہ بمقتضائے شفقت و ہمدردی اسلامی تفصیلی جواب ان کامرمت ہوتا کہ آئندہ کیلئے اس قسم کے خلجان سے جو دوسو اس شیطانی کسے جانیکے لائق ہیں طبیعت محفوظ رہے اور مخالفین کو جواب معقول دیکر سکتا کہ کیا موقع ملے۔

شبہ اول یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بعض معتقدات و معمولات جو انکے رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ سے یا تقریظ مندرج رسالہ درمنظم سے یا بعض دیگر فتوے ہم مضمون رسالہ مذکور پر دستخط اور مہر ہونے سے یا ان معتقدات اور معمولات کی نسبت بعض اشخاص معتد کی چشم دید اور گوش زدا حوالہ اقوال بیان کرنے سے ثابت ہوتے ہیں آیا واقعی تھے یا یہ اقوال و افعال بخلاف اپنے ذاتی عقیدہ کے کسی مصلحت پر

مبنی تھے دبر عایت شریف دہا لیاں مکہ معظمہ وغیرہ حضرت سی سرزد ہوتے تھے اگر بخلاف عقیدہ واقعی کے تھے تو یہ صورتہ نقیہ کی اور شعار و انضام جو حضرت کے کمالات ظاہری و باطنی کے بالکل منافی ہے اور اگر ہوا واقعی عقیدہ واقعی تھے تو ان حضرات کے جو حضرت سی واسطہ ارادت اور خلافت رکھتے ہیں ان معتقدات اور معمولات کو بدعت اور ضلالت کہنے کا حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اوپر کیا اثر ہوا اور ان حضرات کے حق میں کیا نتیجہ پیدا ہوا۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ آیا مرید اور خلیفہ کو من کل لوجہ ابتلع شیخ کی ضرورت ہے یا نہیں اور اگر نہیں ہے اور صرف اوراد و اشغال متعلقہ طریقت میں ابتلع کافی ہے اور دیگر مسائل شرعیہ میں اپنے علم اور اجتہاد کام لینے کا مجاز حاصل ہو تو اس صورت میں احکام شرعیہ میں شیخ کے عمل بالاختلاف سے مرید کے قلب میں غلطی شیخ جیسا کہ چاہئے تاہم نہیں رہ سکتی بلکہ جب شیخ کے عقائد اور اعمال بزم مرید خلافت شرع اور سنت ہونگے تو شیخ کیساتھ ارادت بھی کسی طرح یا نہیں رہ سکتی اور ایسی حالت میں خود شیخ لایق مشیخت متصور نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جب شیخ کو قطع نظر علم ظاہری کے اپنے کشف باطنی اور نور عرفان سے بالخصوص ایسے مسائل میں جو ان اور ان کے مریدوں کے فیما بین مابہ الاختلاف ہوں حق و باطل ابانہ و ضلالت میں تمیز نہ ہو سکے تو وہ بھی ترقی مدارج و طے منازل فی اللہ کا ذریعہ کیونکر بن سکتا ہو یا کیونکر بنایا جاسکتا ہو اور وہ کامل مکمل کیونکر متصور ہو سکتا ہو اور اگر یہ کہا جادے کہ ایسے مسائل فرعیہ کا اختلاف قدیمی بات ہے اور اس سے معاملات طریقت میں کچھ حرج متصور نہیں ہے تو اول تو یہ اختلاف ایسا ادنی درجہ کا نہیں ہے جو دوسرے اسکے تسلیم کرنے میں طالبان حق کو کسی عالم و کامل متبع سنت شیخ کی تلاش کرنیکی جو ایک ضروری بات قرار دی گئی ہو ضرورت باقی نہیں رہتی بلکہ ہر صوفی مشرب ان اشغال معینہ و معمولات کی تعلیم اور بذریعہ بیعت داخل سلسلہ کہنے کیلئے کافی ہو سکتا ہے اور اگر مرید اور خلیفہ کو ابتلع کامل کی ضرورت ہو اور مرشد کیساتھ ہم خیال و ہم عقیدہ وہم عمل ہونا ضروری ہو تو بوجہ اختلاف مسائل معلومہ متذکرہ مشہد اول ان حضرات کے اندر ان کا فقدان ظاہر ہے پس ایسی حالت میں ان حضرات کی خلافت راشدہ کیونکر تسلیم ہو اور اگر تسلیم ہو تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہ فرمان جو بالتخصیص حضرت مولانا رشید احمد صاحب کے حق میں نافذ ہوئے ہیں کیا معنی رکھتے ہیں اور کس بنیاد پر ہیں اور اگر ہر دو حضرات کے معتقدات اور معمولات یکساں قرار دیجائیں تو تطبیق کس طریقہ سے کی جاوے اور قطع نظر دیگر مضامین کے حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے

رسالہ فیصلہ مفت مسئلہ کیلئے ایک شرح پُر از تاویلات کثیرہ مطلوب ہوگی۔ تیسرا شبہ یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب کے خلفاء میں باعتبار اختلاف بعض معتقدات و معمولات معلومہ کے دو فریق ہیں اور فریق علماء کا ہی جنہیں ایک فریق مولوی احمد حسن صاحب کانپوری اور شاہ عبدالحق صاحب مہاجر کی مولوی عبد السمیع صاحب میرٹھی وغیرہ کا ہے جنکے معتقدات و معمولات مثل حضرت حاجی صاحب دیگر متقدمین صوفیہ کرام پیشوایان سلسلہ چشتیہ صابریہ قدوسیہ ہیں۔ اور دوسرا فریق مولوی رشید احمد صاحب مولوی اشرف علی صاحب مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم وغیرہ کا ہے جو ان معتقدات و معمولات کو بدعت و ضلالت بلکہ اس سے بھی زیادہ بدتر کہتے ہیں کہ نوبت بشرک و کفر پہنچاتے ہیں پس ان ہر دو فریق میں سے خلافت راشدہ کس فریق کی متصور ہو سکتی ہے اور حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ایسے دو مختلف العقیدہ والعمل اشخاص کو خلافت عطا فرمانا کیسا عمل ہے پس یہ ہیں وہ اعتراضات و شبہات جنکے جوابات معقول دینے میں اور مخالفین نامعقول کو معقول کر دینے میں مجھ جیسے بعض کم علم جہان خانوادہ امدادیہ کو دشواری ہوتی ہے پس اگر والا جناب توجہ فرمادیں اور ان امور کا جواب مفصل تحریر فرمادیں تو قطع نظر اسکے کہ مخالفین کے جواب دینے میں سہولت ہو جائے بصداق بیطمن قلبی کے موافقین کے انشراح خاطر کیلئے بھی بے غایت بکا آمد اور مفید ہو۔ زیادہ سچ: نیاز کیا عرض کیا جائے فقط والسلام۔

الجواب۔ مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ بعض امور فی نفسہ مباح و جائز ہوتے ہیں مگر مفاسد عارضہ سے قبیح ہو جاتے ہیں جیسے اعمال متنازعہ فیہا فی زمانہ مثل مجلس مولد شریف اور فاتحہ دگیا رہیں وغیرہ ان میں دو طرح کا اختلاف ہو سکتا ہے اول یہ کہ ان مفاسد کو قبیح نہ سمجھے یہ اختلاف ضلالت و بصیرت کا دوم یہ کہ ان مفاسد کو قبیح سمجھے اور ان مفاسد کیساتھ ان اعمال کی بھی اجازت نہ دے مگر بوجہ حسن ظن اور عوام الناس کے حالات تقبیش نہ کرنے سے یہ سمجھ کر کہ لوگ ان مفاسد سے بچتے ہونگے یا بچ جاوینگے اجازت دے دی سو یہ اختلاف فی الواقع مسئلہ میں اختلاف نہ ہوا بلکہ ایک واقعہ کی تحقیق کی غلطی ہے جو علم فضل یا ذلت بلکہ نبوت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتی ہے اور اس میں عظمت یا شان یا کمال اور قرب الہی میں کچھ فرق نہیں آتا انتہی اعلام بادورح نیا کہ خود حدیث میں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مشورہ درباب بشارت یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا باوجود صدور حکم نبوی درباب اجراء حرزنا ایک جاریہ کے زچہ ہونے کی وجہ سے تعمیل حکم میں التوا کرنا اور حضور کا اسکو پسند فرمانا خود احادیث صحیحہ میں آیا ہے اُمید ہے کہ میرے اس مختصر

مضمون سے شبہات حل ہو گئے ہونگے مگر احتیاطاً کسی قدر مفصل بھی عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول کا جواب یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہی عقائد ہیں جو اہل حق کے ہیں اور حضرت احکا ان اعمال میں شریک ہونا یا تحریر و تقریر اذن فرمانا لغویاً بشر بنی فساد عقیدہ پر نہیں نہ لقیہ پر ہے بلکہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہ جائز ہیں انکو جائز سمجھ کر کرتے تھے اور کہتے تھے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین یا مخا طبین یا حاضرین مجلس بھی ان مفاسد سے مبرا ہونگے تو بعض جگہ یہ گمان صحیح تھا۔ اور بعض جگہ حسن ظن کا غلبہ تھا اور یہی صورت اکثر تھی اور جو لوگ بدعت و ضلالت کہتے ہیں

نفس افعال کو نہیں کہتے کہ حضرت پر اثر پہنچے بلکہ مفاسد کو کہتے ہیں جس سے حضرت خود بری ہیں پس حضرت کے قول فعل کا خلاصہ یہ نکلا کہ یہ افعال بلا مفاسد جائز ہیں اور فتوای علماء کا حاصل ہوا کہ یہ افعال مع المفاسد ناجائز ہیں سو اس میں کچھ اختلاف نہ ہوا البتہ یہ امر کہ آیا اکثر مواقع میں یہ مفاسد موجود ہیں یا نہیں اس میں حضرت رحمہ اور علماء کا اختلاف رہا سو یہ ایک واقعہ میں اختلاف ہے جیسے زید کے کھڑے ہونے میں اس میں اگر حضرت رحمہ کو صحیح خبر تحقیق نہ ہو تو حضرت رحمہ پر الزام و ملامت نہیں اور یہ اختلاف کر نیوالوں کو اس کے خلاف سے کوئی ضرر۔

دوسرا شبہ کا جواب یہ ہے کہ جو امر لقیئاً خلاف ہو اس میں شیخ کا ابتلاع مرید کو ضرور نہیں اور جو امر ایسا ہو کہ شیخ کا عقیدہ اس میں صحیح ہے اور کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے عمل خلاف مصلحت ہو گیا چونکہ فی نفسہ وہ امر خلاف شرع نہیں حسن عقیدہ و نیت سے شیخ نے کیا ہے وہ خلاف شرع نہیں اس لئے شیخ کی عظمت مرید کے قلب سے ذرہ برابر نہیں گھٹ سکتی مثلاً اگر کسی شخص نے ہماری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے میں زہر ملا کر کھلا دیا اور آپ کو اس وقت خبر نہ ہوئی تو صحابہ کے قلب سے یہ سمجھ کر کہ حضور نے زہر نوش فرمایا ہرگز عظمت کم نہیں ہو سکتی بلکہ یہی کہا جاوے گا کہ آپ نے لکھنا نوش فرمایا ہی مگر زہر کی اطلاع حضور کو نہ ہوئی ورنہ ہرگز نوس نہ فرماتے اور اس بنا پر مرید افعال شیخ کو خلاف شرع نہ سمجھتا جو عظمت کم ہوا و کشف باطن اور نور عرفان سے حق و باطل کا انکشاف کسی درجہ میں مسلم ہی مگر یہاں تو حق و باطل میں شیخ کو التماس ہی نہیں جو انکشاف کی حاجت ہو اس کا انکشاف تو حاصل ہے کہ فلاں طور پر حق ہے اور فلاں طور پر باطل ہے صرف ایک واقعہ جزئیہ اسکی نظر سے مخفی ہے جسکا مخفی ہونا انبیاء علیہم السلام سے بھی مستبعد نہیں خود حدیث میں حضور کا ارشاد ہے کہ میں بشر ہوں شاید کوئی شخص اپنے

دعوے پر حجت شرعیہ قائم کو کے مقدمہ جیت لے اور اس کا حق نہ ہو اور میں اُسے دلاؤں تو وہ نفع سے حصہ لے رہا ہو۔ ظاہری حجت پر حضور فرمادیتے تھے اور بعض اوقات حتمال ہوتا تھا کہ شاید وہ حق ہو حضور پر ہرگز کوئی طعن نہیں ہو سکتا آپ کے تو حق ہی فیصلہ فرمایا مگر چونکہ واقعہ کی تحقیق صحیح نہ ملی اسلئے صاحبِ حجت کو غالب فرمادیا ایسی حالت میں کامل مکمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا بخلاف اُس سطح کے جسکے عقائد یا مسلک میں غلطی یقینی ہو وہ البتہ قابلِ شیخ ہونیکے نہیں۔ اور اوپر معروض ہو چکا ہے کہ حضرت کے عقاید یا مسلک میں خلاف نہیں صرف ایک واقعہ کی تحقیق صحیح نہیں ہوئی۔ پس حضرت پر کوئی شبہ رہا نہ خلفاء کی خلافت راشدہ میں کوئی قبح رہا۔ سلطان نظام الدین دلیا قدس سرہ کے خلیفہ کا سماع سے منکر ہونا شیخ کے رد پر مشہور و معروف ہے اور فہیم آدمی کیلئے خود فیصلہ ہفت مسئلہ کی عبارت میں جا بجا تقیید کو مرتبہ ضرورت میں سمجھنے کی خدمت مشرح کافی ہے اور محکم کے حق میں دفاتر و دسافر بھی کافی نہیں۔

تیسرے شبہ کی نسبت یہ عرض ہے کہ حضرت کے تمام خدام کی خوش اعتقادی کا دعویٰ ہم نہیں کر سکتے یقیناً بعض اہل علم کو بعض امور میں لغزش واقع ہوئی ہے۔ بعض کو تو مسائل میں غلطی ہو گئی ہے جس سے حضرت جبالکل میرا ومنزہ ہیں اگر وہ حضرت کے قول کی سند لاویں تو بہت یقین کیسا تھ کہا جائے کہ انھوں نے حضرت کے ارشاد کو نہیں سمجھا یا حضرت نے غلبہ حال میں کوئی امر فرمایا جو تاویل کے قابل ہوتا ہو اور ان صاحبوں نے اسکو ظاہر پر معمول فرمالیا۔ چنانچہ اس ناکارہ کے رد پر غلبہ حال میں بعض امور غامضہ فرمائے اور خود حضرت کی حالت سے معلوم ہو گیا کہ اسوقت غلبہ ہے۔ ممکن ہے کہ کسی کو اسکی طرف توجہ نہ ہوئی کہ اسکو غلبہ سمجھا ہوا وہ امور میں غلطی بھی نہیں ہوئی مگر عوام اس سے برباد ہو چوتکہ ان صاحبوں کو غلبہ حال ہی نہیں اور عوام کے حال سے بھی علماء کو بوجہ اختلاف عوام کے اطلاع زیادہ ہوتی ہے اسلئے ان صاحبوں کی غلطی تحقیق واقعہ میں یا غلبہ حال کے ارشادات نقل کر دینے میں قابلِ معذوری نہیں اور مشائخ میں یہ دونوں معذور ہیں اور یہ مسئلہ کی یقینی غلطی تو کسی کے لئے بھی عذر نہیں مگر حضرت اس سے بالکل بری ہیں اور حضرت کا خلافت عطا فرمادینا کسی بتلائے غلطی کو بتا بر عدم اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہو جسکا خلاف شان نہونا اور پڑھا ہو چکا ہے اگر اسکے بعد کوئی ہو بے تکلف اظہار فرمادیا جاوے میں ایک ضرورت ہو دوسری جگہ آیا ہوں۔ شاید دو چار روز اور

رہنا ہو فقط والسلام۔ راقم اشرف علی عفی عنہ۔

مستفتی کا دوسرا خط جس میں اُس نے پہلے خط کو جواب کے کچھ شبہات کیے ہیں

بخدمت فیض درجت جامع کمالات صوری معنوی مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب امت فیوضہم۔
پس از سلام مسنون عقیدہ شیعہ معروض آنکا افتتاح نامہ بحجاب علیہ رضیہ صادر ہو کر کاشف اسرار ہوا اس
میں شک نہیں کہ جناب نے بطریق متہید جواب جو کچھ اجمالاً تحریر فرمایا ہے وہ ہی مخلصین کے اطمینان قلب کیلئے
کافی و کافی ہے لیکن منکرین کیلئے ہنوز گنجائش کلام باقی ہے جسکو جناب کے اس ارشاد کی تکمیل میں (کہ آگے
بعد اگر کوئی شبہ ہو تو بے تکلف اظہار کر دیا جاوے) ذیل میں گزارش کرتا ہوں اور امید ہے کہ اس مرتبہ
کافی اور مفصل جواب کے بعد اس معاملہ میں ضرورت تصدیعہ باقی نہ رہیگی۔ ہر دور روایات مشورہ
کتمان بشارت اور التواضع اجراء عذرنا کو تفصیل کیساتھ ارقام فرمادیجئے۔ اور خلیفہ حضرت مولانا
نظام الدین اولیا رقدس اللہ سرہ العزیز کی مخالفت بمعاملہ سماع کا قصہ بھی مفصل مع حوالہ کسی کتاب
کے اور نیز اسی قسم کی دیگر روایات اگر مستند کتابوں سے ہم پہنچ سکیں رقم فرمائیے اسلئے کہ یہ اکثر دیکھا
گیا ہے کہ بمقابلہ دلائل و براہین عقلی و نقلی کے گزشتہ واقعات کی تمثیل متصوفین زمانہ حال میں زیادہ
اثر پیدا کرتی ہے بنظر علم شبہات جوابات سابقہ علیہ رضیہ مع سامعی نامہ ہر شتہ علیہ رضیہ ہذا مرسل ہے
تاکہ تحریر جواب میں سہولت ہو۔ ایک انحصار بنظر اطلال پیش کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اس عرض میں
میری نظر سے ایک تحریر مولوی احمد حسن صاحب کا پوری کی گزری ہے جس میں رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ
کی بابت یہ الفاظ تحریر تھے (ہفت مسئلہ میں جو ضمیمہ لگایا گیا ہے اسکی عدم رضا حضرت کی طرف سے
ثابت ہے مولوی شفیع الدین صاحب سے بتا کید اپنے فرمایا ہے کہ اشتہار دو اس امر کا کہ ضمیمہ ہمارے
خلاف ہے) اب اصل مطلب عرض کیا جاتا ہے اور بطریق مدعیانہ شبہ اول کے جواب میں آپ نے ارقام
فرمایا ہے کہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہ جائز ہیں انکو جائز سمجھا کرتے تھے اور کہتے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین و
حاضرین مجلس ان مفاسد سے مبرا ہونگے۔

..... اس موقع پر اس کی تحقیق مطلوب ہوئی کہ وہ مفاسد کیا ہیں جن سے حضرت مبرا تھے اور مبرا نہ تھے

میر ہونا اپنے حسن ظن سے خیال فرماتے تھے جہاں تک خیال کیا جاتا ہو مفسد وہی امور قرار دے گئے ہیں
 جبکہ حضرت حاجی صاحب نے مصلح پر مبنی نہ ہونا ارشاد فرمایا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ یہ امور فی نفسہ جائز
 ہیں اور تبدیل نیت اور عقیدہ سے ناجائز ہو جاتے ہیں اسکے بارہ میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اول تو نیت عقیدت
 کا حال کسی کو معلوم نہیں ہو سکتا۔ دوسرے باستثناء رجال و عوام عموماً تعلیم یافتہ اور خواص نیک نیتی
 و خوش عقیدتی کے ساتھ محض ان مصلح پر نظر کر کے جو سلف سے منظور نظر ہیں اس قسم کے اعمال کرتے ہیں اور
 ان اعمال کے ترک کو بھی صرف بخيال فوت ہو جانے ان مصلحتوں کے یا ترک اقتدار بزرگانِ مشین کے مذہم
 تصور کرتے ہیں پھر ایسی حالت میں عام طور پر بلا کسی استثناء کے ان علماء کی مانعت حضرت حاجی صاحب
 کے ارشاد کے خلاف کیوں نہ سمجھی جاوے کیا حضرت حاجی صاحب کے یہاں جو محفل میلاد شریف
 ہوتی تھی یا جن محافل کے اندر ہندوستان میں یا مکہ معظمہ وغیرہ میں حضرت حاجی صاحب کو شرکت کا اتفاق
 ہوا ہو گا ان محافل میں تداعی اور کثرتِ روشنی اور استعمالِ خوشبودار ہتھام فروش و جانوشست ذاکر
 کو بلند و ممتاز قائم کرنا اور قیام بالتحصیص عند ذکر الولادة اور اجتماع ہر خاص عام کا نہ ہوتا تھا۔ نہیں ضرور
 ہوتا تھا۔ پس وہ کون سے مفسد تھے جن سے حضرت کو عدم واقفیت و لاعلمی تھی اور وہ کون سے واقعات
 تھے کہ جن سے حضرت بخبر تھے کہ جسکی بنیاد پر واقعہ کی تحقیق میں غلطی ہونا تسلیم کیا جاسکے۔ شبہ دوم چونکہ
 شبہ اول پر مبنی ہے اسلئے اسکے جواب کا بھی وہی انداز قائم کیا گیا کہ کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے
 کوئی عمل خلاف مصلحت مرشد سے سرزد ہو جائے تو اس سے عظمتِ شیخ کی بابت کوئی ناقص خیال پیدا
 نہیں ہو سکتا اول تو حسبِ قوال و اعمال متصوفین سابقین شیخ کے حق میں یہ کلام و گمان بھی کہ عمل
 خلاف مصلحت ہو اسو را دی ہے کیونکہ باوجود علم و احتمال ایسے اختلافاتِ عظیم کے ایسے شیخ سے عمل خلاف
 مصلحت ہو جانا اسکی شان میں فرق ڈالنے والی بات ہے۔ دوسرے یہ امر دریافت طلب ہوا کہ وہ کون سے
 ایسے واقعات تھے جنکی خبر صحیح حضرت کو نہ پہنچی تھی جہاں تک خیال کیا جاتا ہو اس امر کا ثابت کرنا
 مستعذر معلوم ہوتا ہے بلکہ اسکے خلاف شہادتین تحریری و تقریری ہندوستان میں کثرتِ موجود ہیں شبہ سوم
 کا جواب بھی بطرز سابق یہ ارقام ہوئے کہ حضرت کا خلافت عطا فرمادینا کسی غلطی کو بنا پر عدم
 اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہو جسکا خلاف شان نہ ہونا اور ظاہر ہو چکا اس معاملہ میں اول تو اس بات
 کا مان لیتا کہ حضرت کو ان اشخاص کے احوال و اقوال عقائد اور اعمال کی اطلاع نہ ہو سکتی دشوار بلکہ

براہت کا انکار ہے اور کسی طرح قرین عقل نہیں کہ جو لوگ ملتوں خدمت و محبت میں حاضر رہے ہوں اور
نزدیک و دور سے فیضان باطنی سے مستفیض ہوتے رہے ہوں انکے مستندات اور عموالات سے حضرت بے خبر
رہیں اور اگر عیاذاً باللہ تمثیل منافقان و اہل زمانہ رسالہ بخیری تسلیم بھی کیا دی تو حضرت پر ہذا الزام
یہ عائد ہوگا کہ بلا اطمینان تصحیح حال و اعمال خلافت کیوں عطا فرمادی اسلئے کہ یہ امر خلافت کو کوئی دنیا کا
کام نہ تھا یا کوئی عبادات یا معاملات کا مسئلہ یا استفتائے تھا کہ جسکے بابت یہ حجت کیجا سکے کہ واقعات
و حالات سے بے خبر رہنے کی وجہ سے حکم یا عمل خلافت واقعہ یا مصلوۃ صادر ہو گیا بلکہ یہ معاملہ تو بالکل نور
باطن و تصفیۃ قلب عرفان سے تعلق رکھتا ہو۔ پھر کیوں ان ذریعوں سے مثل بزرگان سلف مریدین کے
حالات کو دریافت نہیں کیا تا کہ وہ غلطیاں جنہیں بعض خلفاء مبتلا تھے آئندہ سلسلہ میں سنت پر یا عمل
و ارپا کر شائع نہ ہونے پائیں کیوں مراقبہ قلب حضرت میں ان خلفاء کے بعض عقائد و اعمال فاسدہ کا کس
جیسا کہ اکثر بلند گواروں کے حالات میں مذکور ہوتا ہے منعکس نہیں ہوا۔ اب ان امور کا جواب بعد ملاحظہ
و توجہ تحریر اول کے ارشاد فرمایا جاوے اور پہلے پتہ کے موافق ارسال فرمایا جاوے۔ اگرچہ ہمیں شک نہیں
کہ اس فصول کام میں جناب اوقات عزیز کا صرف کرنا نہایت ہی موقع تصدیق دہی ہے مگر مقتضائے
ضرورت نظر بہ اشتقاق عمیم جناب والا مجبوراً الکلیف دگیبی فقط زیادہ نیاز۔

الجواب۔ از خاکسار اشرف علی عفی عنہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ میں ہنوز چرچا دل ہوں
اسلئے آپ کا خط دیر میں ملا آپ نے جو تحریر فرمایا ہے کہ منکرین کیلئے ہنور گنجائش کلام باقی ہے سوا حق نے پہلے
بھی نصفیں کیلئے لکھا تھا اور اب بھی اسی غرض سے لکھتا ہوں۔ منکرین کیلئے پہلے ہی خط میں لکھ چکا تھی
کہ وقار بھی کافی نہیں۔ خلاصہ یہ کہ تحقیق حق مقصود ہی مناظرہ مقصود نہیں نہ آجکل اس سے کوئی نفع۔
لہذا تمام تر تحریرات میں رسالت منکرین سے قطع نظر کر لیجئے اپنے شبہات کو البتہ رفع کر لیجئے۔ دوسروں سے
اگر گفتگو ہو تو اگر وہ منصف ہوں تو انکو علماء کا حوالہ دیجئے خود وہ اپنے شبہات رفع کر لیں آپ کیوں
فکر فرماتے ہیں اور اگر وہ معاند ہوں جانے دیجئے ان کے ساکت کر دینے کا کوئی شرعاً مکلف نہیں پھر تعجب
برداشت کرنا ایک فضول امر کیلئے کسکو ضرورت پڑی ہو مشورہ کتمان بشارت مشکوٰۃ کی کتاب الایمان
میں موجود ہے۔ التوائے حذرنا کا قصہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی میں موجود ہے۔ ہکذا فی التیسیر فی کتاب
المحدود اور مسلم میں ایک۔ قصہ مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایک شخص کی گردن مارنے کا حکم

فرمایا چونکہ وہ شخص کسی ام ولد کے ساتھ متم کیا گیا تھا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسکو محبوب پا کر چھوڑ دیا اور آپ نے تحسین فرمائی۔ معاملہ خلیفہ سلطان جی کا غالباً النوار العارفین میں مذکور ہے۔ دیگر روایات کی تلاش کی چونکہ ضرورت نہیں سئلے اس کا قصد نہیں کیا گیا جبکہ ایک دلیل بھی کافی ہے، اگر یہ امر قابل اطلاق تسلیم بھی کر لیا جائے تو مضر نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ حضرت رح کی خدمت میں ضمیر اس طرح اور ایسے عنوان سے پیش کیا گیا ہو کہ حضرت کو منظرہ الکاف نفس اعمال یا مع القیود المباحہ بلا لزوم المفاسد کا ہو گیا ہو اس بنا پر اظہار مخالفت مانع نہیں ہے جو مفاسد آپ نے دریافت فرمائے ہیں اگر آپ صلاح الرسوم کی مفصل بحث میلاد شریف۔ یا رسالہ طریقہ مولد شریف از تالیفات احقر ملاحظہ فرماویں تو ان مفاسد کا بخوبی انکشاف ہو جائے مگر یہاں بھی ان کا خلاصہ و اصل الاصول عرض کئے دیتا ہوں وہ مفسدہ یہی تبدل نیت و عقیدہ ہے اور اس پر شبہ لکھا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ عقیدہ و نیت کا حال بلا اظہار البتہ معلوم نہیں ہو سکتا مگر جب اہل عقیدہ اپنے قول سے یا فعل سے اسکا اظہار کر دیں تو معلوم ہو جاوے گا پھر چنانچہ ان صاحبوں کی مجموعی حالت سے اعتقاد کا حال صاف صاف ظاہر ہوتا ہے محقر امتحان یہ ہے کہ اگر یوں مشورہ دیا جائے کہ جو قیود فی نفسہ مباح اور جائز الفعل والترک ہیں انکو دس بار ترک بھی کر دو تاکہ قولاً وفعلاً اباحت ظاہر ہو جائے تو اس قدر شاق ہوگا کہ فوراً مخالفت پر آمادہ ہو جاویں گے اگر سچ سمجھیں ان امور کو ضروری نہیں سمجھتے تو اس شاق گزرنے کی کیا وجہ اکثر عوام کا تو یہی حال ہے اگر کسی تعلیم یافتہ فہیم کا یہ عقیدہ نہ بھی ہو تو غایۃ مافی الباب اس کیلئے علت ممانعت یہ نہ ہوگی مگر یہ لازم نہیں آتا کہ کسی دوسری علت سے بھی منع نہ کیا جائے اگر کوئی دوسری علت منع کی پائی جاوے گی تو انکو بھی کہیں وہ علت ایہام جاہل ہے یعنی خواص کے کسی فعل مباح سے اکثر عوام کے عقائد میں فساد آئے گا اندیشہ غالب ہو تو خواص بھی مامور تبرک مباح ہونگے شامی محشی درمختار نے بحث کراہت تعیین سوتہ میں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ جہاں تغیر مشروع ہو یا ایہام جاہل ہو وہاں کراہت ہوگی پس عوام الناس تغیر مشروع کی وجہ سے رکے جاتے ہیں اور خواص ایہام جاہل کی وجہ سے یہی وہ مفسدہ ہے جس کا مخفی رہا اور ملتفت الیہ نہ ہونا بعید نہیں اکثر مفاسد نیات و عقائد عوام کے بزرگان و اکابر سے مخفی رہتے ہوئے روز و شب شاہدہ میں آتے ہیں شبہ دوم کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا سوادب کا شیل بل فہم سے نہایت بعید ہے جب نبی علیہم السلام سے زلت کے صدور کے معتقد و قائل ہونے میں ادب

لازم نہیں آیا تو اولیاء کرام کے حق میں کونسی بات سوراہ کی ہو۔ ہاں سوراہ ایک طرح ہے بھی کہ بلا ضرورت ان زلات کو گاتا پھرے اور جو شخص مقام تحقیق احکام شرعیہ میں ان زلات کا ذکر کرے درباب احکام کے ان کا جھٹکا نہ ہونا بیان کرے یہ ہرگز بے ادبی نہیں بلکہ عین ادارا موربہ ہو اور یہ امر دریافت طلب کہ وہ کونسے واقعات تھے اسکی تحقیق اوپر ہو چکی ہے اور وہاں یہ بھی ثابت کر دیا گیا ہے کہ ایسے مفاسد دقیقہ عوام کا خواص سے مخفی رہتا خوب روز مشاہدہ میں آ رہا ہے اور ایک شہادت تحریری یا تقریری بھی اسکے خلاف پر قائم نہیں البتہ اسکی موافقت میں بیشمار شہادتیں ہیں۔ شبہ سوم کا جواب بھی مضامین مذکورہ بالا میں نظر کر لیں صاف ظاہر ہے یعنی اوپر ظاہر ہو چکا ہے کہ مفسدہ دوہیں تغیر مشروع اور ایہام جاہل سوا ایک عالم کے عقائد میں ایسا فساد کہ تغیر مشروع کی نوبت آوی اگر مستبعد بھی ہو مگر ایہام جاہل یعنی انکے عمل سے عوام مبتلا رفساد ہو جاویں ہرگز مستبعد نہیں اور چونکہ حضرت کی خدمت میں حاضر رہنے تک نہ ان صاحبوں کو ان اعمال کا مستقل ہتھام کا موقع ملانہ وہاں کی حاضری میں مقتدا ہو نہ بکا خاص موقع ملا۔ البتہ ہندوستان میں پنجپڑشاں شپیانے ظاہر ہوئی ان اعمال کا ہتھام بھی کیا معتقدین کا ہجوم بھی ہوا ایہام کی نوبت بھی آئی تو اس ایہام کا یہ زمانہ حاضری میں مشاہدہ کب ہو سکتا تھا پھر مخفی رہنے میں کوئی استبعاد نہیں۔ اسبہ ثانی میں منافعان و عطا کے خلاف بلا تحقیق سب زائل ہو گیا اور یہ سوال کہ نور باطن سو حضرت کو کیوں نہ معلوم ہو گیا یا کیوں نہ معلوم کر لیا اسکا حاصل یہ ہوا کہ آپ کو کشف کیوں نہ ہوا یا آپ کے قوہ کشف کو کیوں نہ استعمال کیا سو جو لوگ اس فن سے واقف ہیں ان کے نزدیک اسکا جواب بدیہی ہے کہ کشف نام اختیاری نہیں امر دائمی ہے اسلئے یہ سوال ضعیف ہو اس پر جو تفریعات کی ہیں وہ بھی سب سی طرح بد فرع ہیں اب آخر میں یہ عرض ہے کہ اگر کوئی نیا شبہ ہو تو تحریر یا طے فرمایا کہ منافع نہیں اور اگر مثل خط دوم کے پہلے ہی طبعیات کا اعادہ اور ان کے جوابوں کی توضیح کا لکھنا نہ نظر ہو تو اس لطویل سے بہتر ہوگا اگر خود تشریف لاکر فیصلہ فرمالیں کیونکہ تحریر میں بہت سے امور مفصل و مشرح ہو جانے سے رہ جاتے ہیں اور غیر ضروری امر میں وقت صرف کرنا درجہ دشاق معلوم ہوتا ہے فقط والسلام

اکتیسویں حکمت جواب ولایت والہ بر سماع نبوی در فور ابلا واسطہ

سوال۔ خادم کا عقیدہ یہ ہے کہ درود شریف کو فرستے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا ہیں ان

بہ الصلوۃ والسلام علیک یا رسول اللہ اگر پڑھا جاوے تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فرشتے پہنچاؤں
خود سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا واسطہ نہیں ہوتا مگر استاذی مولانا مولوی ... صاحب
چند روز ہوئے آ رہ تشریف لیگئے تھے ایک بزرگ نے ایک کتاب بن قیم جوزی کی جس کا نام جلاء
الافہام فی الصلوۃ والسلام علی خیر الانام ہے دیکھنے کو دی آپس یہ حدیث موجود ہے جسکو
مولانا نے نقل فرمایا ہے۔ حدیثنا یحییٰ بن ایوب العلاف حدیثنا سعید بن ابی ہریرہ حدیثنا
یحییٰ بن ایوب عن خالد بن بدیع عن سعید بن ہلال عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اکثر الصلوۃ علی یوم الجمعہ فان یوم مشہود وشہدہ المملکۃ لیس
من عبد یصل علی الابلغنی صیغہ حیث کان قلنا وبعد فالث قال وبعد قال ان اللہ
علی الارض ان تاكل اجساد الانبیاء اس حدیث میں کوئی کلام بھی نہیں کیا کہ ضعیف یا موضوع
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شخص کی آواز کو سماع فرماتے ہیں علاوہ اس کے کوئی معنی بیان فرماویں
تاکہ تردد رفع ہو یا ایسا ہی عقیدہ رکھنا چاہئے آنحضور کا کیا ارشاد ہے۔

الجواب۔ اس سند میں ایک راوی یحییٰ بن ایوب بلا نسب مذکور ہیں جو کئی راویوں کا نام جنہیں
سے ایک غافقی ہیں جنکے باب میں رہا خطا لکھا ہے یہاں احتمال ہے کہ وہ ہوں دوسرے ایک
راوی خالد بن زید ہیں یہ بھی غیر منسوب ہیں اس نام کے رواۃ میں سے ایک کی عادیۃ ارسال کی ہو اور
یہاں عنقت سے ہے جس میں راوی کے متروک ہو گیا اور اس متروک کے غیر ثقہ ہو گیا احتمال ہے دوسرے ایک
راوی سعید بن ابی ہلال ہیں جنکو ابن حزم نے ضعیف قرار دیا اور امام احمد نے مختلط کہا ہے و لہذا کل من
التقریب پھر کئی جگہ اس میں عنقت ہے جسکے حکم بالاتصال کیلئے ثبوت تمانی کی حاجت ہے۔ یہ تو مختصر
کلام ہے سند میں باقی رہا متن سوا لا معارض ہے دوسری احادیث صحیحہ کے ساتھ چنانچہ مشکوٰۃ میں
نسائی اور دارمی ہی بروایت ابن مسعود رضی اللہ عنہما یہ حدیث ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان
اللہ ملئکۃ سیاحین فی الارض یبلغونی من امتی السلام اور ہی حدیث حسنہ عین فی کمالہ
مستدرک حاکم و ابن حبان بھی مذکور ہے اور نیز مشکوٰۃ میں بیہقی سے بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حدیث ہے
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عند قبری سمعتہ من صلی علی نائیا بلغتمہ
اور نسائی کی کتاب الجمعہ میں بروایت اوس بن اوس یہ حدیث مرفوعہ ہے فان صلواتکم معروضۃ علی

الحديث سب حديثين صريح ہیں عدم السماع عن بعید میں وظاہر ہے کہ جلاء الافہام ان کتب کی
برہقوت میں نہیں ہو سکتی لہذا اقویٰ کو ترجیح ہوگی ثالثاً بلفظ بلغنی صوتہ محتمل تاویل ناشی صریح دلیل کو
ہے واذ جاع الاحتمال بطل الاستدلال اور وہ دلیل جو منشاء تاویل کا ہے دوسری احادیث
مذکورہ ہیں پس بضرورت جمع بین الاحادیث اس لفظ کی یہ توجیہ ہوگی کہ صوت سے مراد جملہ صلواتیہ
کیونکہ کلام اور کلمہ قسم ہے لفظ کی اور وہ قسم ہے صوت کی پس درود شریف بھی ایک صوت ہے اور بلوغ
عام ہے بلوغ بالواسطہ و بلاواسطہ کو اور تقریباً دوسری احادیث کے بلوغ بالواسطہ متعین ہیں پس معنی
بلغنی صوتہ کے یہ ہونگے بلغنی صلواتہ بالواسطہ المملکتی رابعاً اگر حدیث کے ضعف سند اور متن
کے معارض و محتمل تاویل ہونے سے قطع نظر کر لیا جائے اور کل الامنہ و امنہ و احوال اور جمع صلین میں
عام لیا جائے تب بھی اہل حق کے کسی دعویٰ مقصودہ کو مضر نہیں اور نہ ان کے غیر کے کسی دعویٰ مقصودہ
کو مفید اگر اس حال پر قناعت نہ ہو تو اس ضروری الفح کو متعین کرنے سے انشاء اللہ تعالیٰ جواب میں
تفصیل ہوگی وانشاء علم۔ بعد تحریر جواب ہذا بلا واسطہ فکر قلب پر وارد ہوا کہ اصل حدیث میں صوتہ
نہیں ہے بلکہ صلواتہ ہے کاتب کی غلطی سے لام رک گیا ہے امید ہے کہ اگر نسخ مستعدہ دیکھے جائیں تو انشاء
تعالیٰ کسی نسخہ میں ضرور ہی طرح لکلا و گیا والغیب عند اللہ تعالیٰ فقط ۱۶ زلیقہ ۱۳۸۷ھ

بتیسویں حکمت عموم قدرت واجبہ صدق و کذابا

سوال۔ امکان کذب میں ایک عالم نے اسی تقریر کی جس سے شبہ پیدا ہو گیا وہ یہ ہے کہ کلام صفت
باری تعالیٰ کا قدیم ہے اور تمام صفات اُسکے کمال کے ہیں اور کذب نقص عیب ہے اس سے منزہ ہونا ضروری ہے
لہذا صفت کا صفت یعنی صدق بھی ہوگا پس اس کا خلاف ممکن نہیں اور صفات پر قدرت کا تعلق
نہیں ہو سکتا کیونکہ قدرت ممکنات پر ہے صفات قدیم ہیں وراثت کا کلام صادق ہونا لازماً قدر باری میں
ضروری ہے کہ تمام صفات اُسکی کمال کی ہیں نقص اس میں ممکن نہیں لہذا کذب غیر ممکن ہے اس کا جواب شافی عطا ہو
الجواب۔ امکان و امتناع کے باب میں اس تقریر کی لطافت و حقیقت میں کوئی کلام نہیں مگر تاثر متعلق
کلام نفسی کے ہے سو اس مرتبہ میں صدق کے وجوب بالذات اور کذب کے امتناع بالذات میں کسی کو اختلاف
نہیں بلکہ بحث کلام نفی میں ہے جبکہ وہ افعال میں سے اور مخلوق ہو جیسا ما تریدہ کا مسلک ہے سو اس میں

یہ تقریر نہیں چلتی بلکہ افعال پر بوجہ مخلوق ہونیکے قدرت ہونا ضروری ہے اور قدرت ہمیشہ ضد میں کیساتھ متعلق ہوتی ہے جس سے اُس قدرت کا تعلق مثل صدق کے اسکی ضد کے ساتھ بھی واجب ہوگا گو یا غیر ممتنع الوقوع ہو۔ خلاصہ یہ کہ صفات میں نقص ممتنع بالذات و افعال میں ممتنع بالغیر والٹر علم ۲۶۔
سوال۔ از نا چیز ابو البرکات غفرلہ عنہ۔ بعالمی حضرت استاذی جناب ہوا نا صاحب عم فیوضکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ شرفنامہ شرف صدور ہو کر یا عرش شرف اندوزی ہوا امکان و امتناع کے باب میں ایک دوسرا شبہ پیدا ہوا بقوائے انہا شغاع العی السوال عرض کرنا مناسب تھا جبکہ کلام لفظی دال ہے کلام نفسی پر تو گر یا یہ دونوں دال مدلول ہوئے یا معبر بہ و معبر عنہ چونکہ کلام نفسی ضروری و ہے لہذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے ورنہ تغایر لازم آوے گا اور معنی تغایر نہیں ہونا چاہئے ورنہ کلام لفظی کلام اللہ نہ رہے گا کیونکہ وہی کلام ہی جسکا مدلول کلام نفسی ہے اور ہمارے فہم کیلئے اصوات و حروف کا غلا پہنا کر نازل فرمایا تاکہ سمجھنا آسان ہو۔ دوسرا شبہ یہ کہ کلام نفسی میں کذب ممتنع بالذات ہے پس لفظ امکان کذب باری تعالیٰ کیساتھ تعبیر صحیح نہیں ہے کیونکہ جناب باری تعالیٰ کا موصوف ہونا اس صفت کیساتھ یا کسی دوسرے عنوان سے تعبیر کرنا چاہئے اور نیز یہ عرض ہے کہ کلام لفظی جو مقرباً باللسان ہے وہی حادث ہے یا فی نفسہ قبل از قرات لسان انسان بھی حادث ہے۔

الجواب۔ قولہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق ہے لہذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے ماقول پھر انکار کسکو ہے لیکن ضرورت عام ہے بالذات اور بالغیر کو۔ اگر کوئی بالغیر کا قائل ہو اور وہ غیر اس کلام نفسی کا ضروری الصدق ہونا ہو تو کیا محذور ہے قولہ ورنہ تغایر لازم آوے گا اقول دال مدلول یا معبر بہ و معبر عنہ میں تعالیٰ لازم ہے پھر اسکے التزام میں کیا محذور ہے گو اسکا التزام مضر نفس ضرورت صدق کلام لفظی کو نہیں قولہ تعبیر صحیح نہیں اقول عدم صحت کی کیا دلیل جبکہ امکان مساوق مقدوریت کا ہے اور کذب کے مرتبہ مخلوق مراد ہوا البتہ سورادب کننا سلم ہونکی قابل ہے اور دوسرا عنوان غیر موہم بیفک مناسب ہے تاکہ عوام کو بھی وحشت نہ ہو قولہ یا فی نفسہ قبل از قرات لسان انسان بھی حادث ہے۔ اقول ہاں لسان انسان پہلے وہ لفظ خاصہ مسلک یا تردید پر مخلوق ہو چکے۔ ۶۔ رذی الحجۃ ۱۳۱۷ھ

تینتیسویں حکمت عموم قدرت واجبہ صدق و کذب

سوال۔ امکان کذب کی ایک تقریر نہایت ہی عجیب آپ نے ایک مرتبہ فرمائی تھی وہ مطلق ذرا

سے آتر گئی اگر مختصر تحریر فرماویں تو بڑا احسان ہو۔ نیز ایک صاحب کی اس بارہ میں ایک سخت تحریر
 سے اسکی طرف توجہ ہوئی۔ بہترے شبھات و شکوک پڑے اور وقع ہوئی کئی دن کے بعد ایک مرتبہ ہوا
 اور تحریر عام فہم میں لایا۔ مولانا عبدالمومن صاحب نے اس میں گفتگو ہوئی اور کچھ شبھات پڑی جن کا دل
 اندفع کر لیا مگر تسلی نہ ہوئی نیز قابل وثوق نہ رہی کہ الزام قائم کر سکیں اسیں چند باتیں دریافت
 طلب ہیں مضمون کے متعدد پہلو اور جملہ اطراف ذہن میں چکر لگا رہے ہیں اسلئے انشاء اللہ آپ کی مختصر
 تحریر نافع ہو جائے گی اس خیال سے سکوت نہ فرمایا گا کہ دیر طلب جواب یا محتاج بسط مسئلہ ہے
 جس کیلئے فرصت کی ضرورت ہو اسکان کذب سے مراد امکان وقوع الکذب فی کلام الباری تعالیٰ
 عز اسمہ ہے۔ کلام باری سے مراد وہ کلام نفسی ہے جو صفت باری ہوا و قدیم ہو یا کلام لفظی حادث
 یا کلام نفسی ہو یا فوق کوئی درجہ ہے جسکو مبدی کلام کہہ کر صفت باری کہا جائے اور اس کلام نفسی کو
 جسے عام افہام کلام باری سمجھے ہوئے ہیں اُس صفت یعنی مبدی کلام کا اثر کہا جائے کیا یہ مبدی کلام
 جو درجہ تکلیف کا فقط قابلیت تکلم ہوگا اگر امکان کذب سے اُس کلام میں مقدوریت وقوع کذب مراد
 ہے جو صفت باری ہو تو کیا یہ قضیہ شکل ثالث بہ بنیگا کہ وقوع الکذب فی الکلام ممکن وقوع الکذب عجیب
 فالعجیب فی الصفة ممکن صدق کلام کا حسن ہوا و صفات حسن یا صفات مثل صفات ثانی
 اور لایین اور لا غیر نہیں ہیں زید کہتا ہوا امکان کذب کے یہ معنی ہیں کہ صدق کلام فعل اختیار ہے پس مقدور
 کذب قائم یعنی وقوع کذب فی الکلام مثلاً عدم ساعت اللیلے مقدور الوقوع ہے اگرچاہے تو نہ لائے
 مگر تعلق ارادہ اس جانب عدم کے ساتھ لاحق نہیں ہوا اسلئے معدوم ہو۔ عمر کہتا ہو کہ یہ معنی وجود بالذات
 اور عدم بالغیر کے ہیں نہ کہ امکان بالذات و امتنع بالغیر کے امکان کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا وقوع مستلزم
 محال نہ ہو اور متنع کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا وقوع مستلزم محال ہو اور قیامت چونکہ زل میں وجود کیساتھ
 معلوم ہو چکی ہے مگر اسکے عدم کا وقوع باری کو مستلزم ہوا بخواہ عدم ساعت بلا ارادہ ہو یا بارادہ۔
 ہر حال چونکہ مستلزم ہر محال کو پس متنع اور محال اس سے امکان کذب کے صرف یہ معنی ہیں کہ کلام کے
 مقتضیات یعنی صدق کا دوسرا پہلو جسکو کذب کہا جاتا ہے مثلاً عدم ساعت وجود خارجی میں سببی
 غیر مقدور الوقوع ہے جیسا جمل باری وغیرہ مگر یہ غیر مقدور الوقوع ہونا چونکہ سوجہ سے ہو کہ اسکی جانب
 ثنائی یعنی صدق کیساتھ جس طرح علم وغیرہ کا تعلق ہوا ہے ارادہ کا بھی تعلق ہوا ہے پس صدق بالارادہ

الازلیہ ہوا اور ارادہ ازلیہ کے قدم کا عدم محال و متنع اور غیر مقدور پس کذب بھی غیر مقدور الوقوع پس صدق کہ بالا ارادہ
الازلیہ ہونی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ارادہ کیلئے صدق و کذب دونوں مساوی تھے جسکے ساتھ چاہے تعلق ارادہ
قرائے محض اس وجہ سے تو امکان بالذات یعنی نفس شوقی ذات میں نہ اپنے ساتھ تعلق ارادہ کا موجب ہو
نہ اباؤالکار کا سبب کیونکہ یہ تعلق ارادہ بھی معلوم باری ہو جس کا تخلف غیر مقدور الوقوع ہے پس معنی
کہ نفس شے میں مانع عن تعلق الارادہ نہ ہونیکے باعث امکان بالذات ہو اور چونکہ ارادہ ایک جانب ہو لیا
اتنوع بالغیر یعنی اتنوع بالارادہ الالہیہ الی الجانب المتخالف جس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کلام کے بعد
کذب کلام کا وقوع غیر مقدور الوقوع فقط

الجواب۔ سب سے اول کہنے کے قابل یہ بات ہو کہ جن مسائل اعتقاد یہ کی تخصیص کسی نص میں تصریح
نہیں آئی بلا ضرورت آئیں کلام اور عرض کرنا اور خصوص جبکہ ضرورت سے زیادہ وہ ظاہر بھی ہو چکا ہو
اشتغال بہا لا یعنی بلکہ عجیب نہیں کہ منجر بدعت و سواد ب ہو۔ دوسرے یہ کہ بعض عنوانات ایسے ہوتے
ہیں جو خود بھی موجب انقباض قلب و نیز دوسرے کم فہموں کیلئے مورت و حشت و موہم غلط ہو جائیں
اسی لئے حق تعالیٰ کو خالق و کل شے کہنا درست ہو اور خالق الکلاب و الخنازیر کتابے ادبی ہے چونکہ
مسئلہ تنانع فیہا اسی قبیل سے ہے اسلئے بعد اوجب سمجھنے اعتقاد عموم قدرت لکل شے ممکن اعتقاد
متنزع عن کل نقیضہ کے خصوص کیساتھ آئیں کلام کرنے کو میں تحسن نہیں سمجھتا لیکن صرف توجیہ سوال
کی ضرورت اور سلامت فہم مخاطب کی وجہ سے بہت ہی مختصر مگر سلیس طور پر اس مسئلے کو لکھ دیتا ہوں
اول چند امور مقدمہ کے سمجھ لئے جا دیں۔ اول صفات باری تعالیٰ غیر مقدور ہیں اور افعال مقدور۔
دوم کلام نفسی صفت ہو اور کلام لفظی فعل سوم قدرت دونوں ضدوں سے متعلق ہوتی ہے مثلاً عدم البصار
پر اسی کو قادر کہیں گے جو ابصار پر بھی قادر ہو۔ چارم صدق و کذب میں تقابل تضاد ہو پیچم وجوب
تعلق ارادہ الہیہ کی وجہ سے اور اسی طرح جو اتنوع عدم تعلق ارادہ الہیہ کی وجہ سے ہوتا ہے خواہ اُسکو وجوب
بالغیر و اتنوع بالغیر کہا جاوے یا یہ نظر کر کے کہ وجوب بالغیر و اتنوع بالغیر وجوب و اتنوع عقلی کی ہیں
ہیں اور بیان خودی قسم ہی صادق نہیں کیونکہ جو علت اس قسم میں اثباتاً وجوب میں اور نقیضاً اتنوع میں
ماخوذ و معتبر ہے وہ علت موجبہ ہی جو دلیل مختار ہونے حق تعالیٰ کے اہل حق کے نزدیک غیر ثابت بلکہ
سنفی و ثابت عدم ہے اور جب بنا ہی منعدم ہے تو مبنی بھی منعدم ہی اسکو وجوب عادی و اتنوع عادی

کہا جائے (وہو الحق عندی لان الاعتناء العقلی والوجوب العقلی لاستلزامہ لا یجانبانی
 الاختیار) ہر حال میں میں تعلق و عدم تعلق سے وہ شے قدرت و اختیار سے خارج نہیں ہو جاتی گو اسکا
 وقوع یا عدم وقوع کسی دلیل سے ابدیت کی طور پر ثابت ہو جائے پس بعد تمہید ان مقدمات کو سمجھنا
 چاہئے کہ صدق مرتبہ کلام نفسی میں واجب غیر مقدور اور اسکی ضد یعنی کذب اس مرتبہ میں متنوع غیر مقدور
 للمقدامة الاولى والثانية اور مرتبہ کلام لفظی میں مقدور میں صدق تو اسلئے کہ اس کا فعل ہے للمقدامة
 الاولى والثانية ایضاً اور اسکی ضد اسلئے کہ مقدور کی ضد ہے للمقدامة الثالثة والرابعة کیونکہ اگر
 اس ضد کو مرتبہ لفظی میں مقید رکھا جائے تو دوسری ضد یعنی صدق بھی غیر مقدور ہوگا تو لازم آوے گا کہ اللہ تعالیٰ
 نعوذ باللہ صدق پر بھی قادر نہیں حالانکہ صدق فی الکلام اللفظی صفت فعل کی ہو یا صفت قائل کی باعتبار
 اس فعل مقدور کر جیسا ظاہر ہے اور افعال مع اپنی صفات و آثار کے مقدور ہیں ہذا خلف البتہ چونکہ ثابت
 ہو چکا ہے کہ اسکے ساتھ گا ہو تعلق ارادہ کا نہ ہوگا اسلئے ابداً ابداً اس میں احتمال وقوع کا نہیں و امکان بمعنی جمال
 کا قابل ہونا کفر ہے اور یہی معنی ہیں امکان کے جسے عوام کو وحشت میں ڈالا ہے مگر تعجب اہل علم سے ہے کہ وہ
 کیوں ایسی تہمت اپنے مقابل پر لگاتے ہیں البتہ یہ کہا جائے کہ چونکہ لفظ امکان عوام کے اعتبار سے مبہم ہے
 اور مبہم سے بچنا ضرور ہے لہذا قولہ تعالیٰ لا تقولوا راعنا الآية تو یہ ایک فقہی مسئلہ ہو جاوے گا جو قابل تسلیم و
 عمل ہو لیکن اسکو مسئلہ کلامیہ میں کوئی دخل نہیں ہو بہر حال باوجود امکان جمال کے قطعاً منفی ابدی ہونیکے
 خارج من القدرة نہ ہوگا جیسا مقدمہ خامسہ میں ثابت ہوا۔ یہ ہے تقریر شافی کافی منصف کیلئے اب بعد اس
 تفسیل اور اسکی تقریر اور اسکی دلیل کے اجزاء سوال کا جواب بے تطبیق کر نیکی بعد ہر ایک کے انطباق و عدم
 خود معلوم ہو جاوے گا حاجت مستقلاً لغرض کر نیکی نہیں ہے اور جس تقریر کو اپنے دریافت کیا ہے وہ اسی کے
 اندر آگئی و اللہ اعلم۔ اب ایک اور بات رہ گئی وہ یہ کہ کتب کلامیہ میں مزار یہ کا قول لکھا ہے واللہ قادر
 علوان یکذب علی ظلم تو اس میں اور مذہب مذکور میں کیا فرق ہو جواب یہ ہے کہ ان کے قول مذکور کے بعد
 یہ قول بھی ہو ولو فعل کار ظالما کا ذبا۔ کذا فی شرح المواقف۔ پس یہ دوسرا قول تفسیر ہو پہلے قول
 کی پس مقصود مجموعہ قول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امور مرتبہ صفت میں مقدور ہیں جیسا صیغہ کا ذبا ظالماً
 سے تعبیر کرنا جو صفت کیلئے مضموع ہے اس کا قرینہ اور اس پر دال ہو پس فرق دونوں میں یہ ہوا کہ مذہب سابق
 میں مرتبہ فعل کو مقدور کہا گیا ہے اور مذہب لاحق میں مرتبہ صفت کو مقدور کہا ہے جس کا حامل یہ ہے کہ نعوذ باللہ

ص
کذا ابداً
وہو
الرابعة
سورة
سن

یہ امر قبیح حق تعالیٰ کی صفت بن سکتا ہو تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً هذا ما عندی الآن لعل
اللہ بجدت بعد ذلك امر فقط ۱۳/ محرم ۱۳۲۵ھ

چونتیسویں حکمت شرح مکالمہ بینی و بین بعض المعقولین و قدرت حق تعالیٰ

بر اخبار عن غیر الواقع از مولوی اسعد اللہ

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۰ سے شروع ہو کر صفحہ ۴۸۳ پر ختم ہوا

پنتیسویں حکمت معنی قول غزالی لیس فی الامکان بابہ ع ماماں

سوال - امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن
ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آئے یا بخل و ربہ دونوں اسکے لئے محال ہیں۔ اس مضمون کا
مطلب تحریر فرمائیے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجائے۔

الجواب - یہ تقریباً حدیثاً لوگوں پر مشکل ہوئی میں بتوفیق تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار
قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہو کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اسکی استعداد
خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام
ممکن نہیں پس رعایت المصلح الخاصة باعتبار الاستعداد الخاص الملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص
لازم ہوا و انفکاک لازم کا ملزوم ہو غیر ممکن اس معنی کی تعبیر سطور کیلگی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے۔ باقی خود استعداد
خاص کا جو کہ قید ہو ملزوم کی اور شرط ہے ملزوم کی بدل دینا یہ ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ
و ہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہر کل لوازم و ملزوم اور ذواتیات کی جیسے انسان کہ
ناطق اسکا ذاتی اور ارضی حکم بالقوۃ مثلاً اس کا لازم ہے اور انسان سے متمنع الانفکاک لیکن خود انسان
ہی کا انتفار لور اسکے واسطے ناطق اور ضاحک انتقاریہ ممکن ہو اور یہ امر نہایت ظاہر ہو اللہ تعالیٰ اعلم۔

چونتیسویں حکمت تفصیل حکم طوبت فرج

امداد الفتاویٰ حصہ ۴ کے مسئلہ مرقومہ تاریخ ۶ شوال ۱۳۳۲ھ میں جو کہ رسالہ الامداد

بابہ محرم مسئلہ میں شائع ہوا ایک جواب طہارت رطوبت فرج کے متعلق لکھا گیا ہے۔ اس پر ایک صاحب علم کا خط ذیل آیا۔ ایک دوسرا مسئلہ حبسین جمہور کی ظاہر مخالفت لازم آتی ہو اس پر غور کر کے اشاعت اصلاح ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس پرچہ مذکورہ کے صفحہ (۳۴) میں جو سوال سفیدی خارج از فرج کا ہو اس سے مراد وہ سفیدی ہی جو مرض سیلان الرحم میں خارج ہوتی ہے جیسا کہ مردوں کو مرض جریان میں ہوتا ہے جسے اصطلاح اطباء و فقہاء میں ودی کہتے ہیں یہ بالاتفاق نجس اور وضو شکن ہے اور در مختار کی جو عبارت اپنے اس مسئلہ کے جواب میں نقل فرمائی ہو (صفحہ ۳۵) پر اُس میں یہ رطوبت مراد ہے جو فرج پر ہر وقت موجود رہتی ہے جیسے کہ انسان کے لب پر اور اس سطح سخلہ و جلجلہ پر رطوبت موجود رہتی ہے وہ پاک ہے و صفیہ۔
جواب اس کا یہاں سے یہ لکھا گیا،

فی شرح الاسباب والعلامات بحث سیلان الرحم انه قد يعرض النساء ان يسيل من ارجامهن دائما رطوبات تعرض لهن سيلان المني كما يعرض للرجال وتلك الرطوبات اما يكون تولدها في الرحم نفسه اذا ضعفت القوة الغازية التي فيها واما فصول تصل اليها من جميع البدن على جهة الاستفراغ والتنقية وفيه يستدل على المني بكونه في البياض وقوامه في سيرا غلظ وعوده العفونة الى قوله فلذلك يكون (اي المني السائل) خاليا من العفونة بخلاف الرطوبات الفضلية التي تصرف فيها الحرارة الغريبة الى قوله واما سيلان المني فقد ذكرنا في وقته قبل ذلك في تعريف الودي وهو رطوبة لزجة تسيل في مجرى البول عند ارادته (اي البول) الى قوله وهي اذا كثرت غلظت سالت بعد البول ايضا وفيه اما سيلان المني وخروجه من غير ارادة اي من غير مزاولة جماع فيكون اما لكثرة المني لقله الجماع وكثرة تناول مولد المني واما لحدوث المني وحرافته واما الاسترخاء او عية المني وبره مزاجها وضعف قوتها الما واما لتشبهه فتمد ليعرض لبعضل وعية المني واما لضعف الكلية ودوبان شحمها في شدة الشهوة او كثرة الجماع واما لفكر في الجماع او سماع من حديثه بلخصا وفي رد المختار على قول رد المختار ان رطوبة الفرج ظاهرة عند اهوائه فانه اي الداخل ما الخارج فوطوبته ظاهرة باتفاق الى قوله فوطوبته كوطوبته الفم والانف والعرق الخارج من البدن
 ص ۱ ج ۱ -

ان عبارات سے او ذیل مستفاد ہوئے۔ ۱۔ جو رطوبت اکثر اوقات رحم سے سائل ہوتی ہے جسکو اصل سائل نے پوچھا ہے چنانچہ سوال میں اکثر کالفظ مصرح ہو وہ ودی نہیں ہو جیسا کہ ودی کی تعریف مذکور فی العبارة الطبیۃ المذكورہ سے معلوم ہوئی ہو۔ ۲۔ وہ رطوبت ہنسی بھی نہیں ہو کہ سیلان ہنسی ایسے اسباب سے جو گاہ گاہ عارض ہوتے ہیں چنانچہ اسکے اسباب مذکورہ فی العبارة الطبیۃ المذكورہ سے معلوم ہوا اور اس رطوبۃ مسئلہ کا سیلان اکثر ہوتا ہے۔ ۳۔ پس جبکہ وہ ودی ہو یعنی اور ہو رطوبت سائلہ پس یہ وہ ہو جسکو اس عبارت میں ذکر کیا گیا ہو قد یعرض للنساء ان یسئل من ارجامہن دائما رطوبات اور دائما سے مراد وہی ہو جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہو چنانچہ ہو اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو سائل ثانی نے انسان کے لیے تشبیہ دی ہے کیونکہ یہ تو بالاتفاق ظاہر ہو چنانچہ عبارة فقہیہ مذکورہ میں مصرح ہو تو اسکو محل اختلاف کیسوی کہہ سکتے ہیں پس یہ جب ودی ہو جیسا سائل متاخر کو مشبہ ہوا اور ہنسی ہو اور ندی کا نہ ہونا ظاہر ہو تو اسکے نجس ہونے کے لئے ودی ہنسی کا نجس ہونا تو کافی ہے نہیں کوئی دوسری دلیل مستقل چاہئے اور نہ وہ رطوبت ہے جو رطوبت رحم کے حکم میں ہو جو کہ بالاتفاق ظاہر ہے پس اسی رطوبت مغائرہ للودی والمنی و المذی والشیبہ باللعباب میں امام صاحب صاحبین مختلف ہیں اور بوجہ ابتلا کے اصل جواب میں قول بالطہارة پر فتویٰ دیا گیا جس پر سائل ثانی نے اسکے ودی ہونے کی بنا پر شبہ کیا پس جب تقریر بالا میں اس بنا کا منہدم ہونا ثابت ہو گیا تو شبہ کا منہدم ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔

(تنبیہ) اصل جواب کیوقت بوجہ طبع نہ جاننے کہ احقر کا ذہن اس تفصیل سے خالی تھا بعد و ردوال ثانی کے تردد ہوا تو ایک مہمان دوست کے پتہ لینے پر شرح اسباب کی طرف رجوع کیا تو یہ تحقیق بالا ذہن میں آئی چونکہ علم ہمارے طلب کا نقصان بھی مجھ میں باقی ہے۔ دوسرے علماء سے جواب پر نظر کرالیا جو اسے جو مجمع جواب معلوم ہوا سپر عمل کیا جاوے۔ ۲۰۔ ربيع الاول ۱۳۳۵ھ

سنتیسویں حکمتہ طریق ثبوت ہلال تحقیق حکم خبر تار مع تفسیر حکایت غیر در

اصل طریق اثبات رویت کا شہادت علی الرویۃ یا شہادت علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قصار الحاکم الشرعی ہے

۱۔ اشارتیں حکمت کا یہ مضمون پہلے دیکھ لیا جاوے۔ ۲۔ مع ہذا التفسیر فی العالمگیریہ فی قولہ ثم انما یلزم المصمم علی متاخر الرویۃ ازاجت عندہم ولیناد شک بطریقیہ وجب علیہم لو شہد عاۃ ان اہل بلدہ قدر اہلال رمضان قبلکم یوم نصابا وادھا

حتی کہ شہادۂ علی رویتہ الغیر بھی حجۂ نہیں کذا فی الدر المختار و رد المحتار باقی استقاضہ کو وجوبت کہا ہے
تو خود اسکو فی ذاتہ حجۂ نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لا تخلو عن حاکم شرعی عادیۃ
فلا بد من ان يكون صومهم مبنيًا على حكم حاکم شرعی فكانت تلك الاستقاضۃ
بمعنی نقل الحكم المذكور الخ کذا فی رد المحتار ص ۱۵۱ اور جہاں یہ علت متحقق نہ ہو وہاں حجۂ بھی
نہ ہوگا۔ اور جمعرات کے روز کی خبر میں تو استقاضہ بھی نہیں ہوا اور جمعہ کے چاند میں شنبہ کی شب اور
روز تک بذریعہ تاروں کے بعض کو استقاضہ کا شبہ ہو گیا تھا مگر تار دینے والوں کا بکثرت علم خود را
غیر محتاط ہونا اور علماء سے رجوع نہ کرنا چونکہ معلوم ہے اسلئے وہ علت متقی ہو لہذا احتجاج بھی متقی ہو اگرچہ
تار کو مثل خبر سانی کے بھی قرار دیدیا جائے مگر خود خبر سانی میں جب یہی شرط ہو تو تار میں کیونہ ہوگی
پس اکثر جگہ ایسے تاروں کی تبار پر اظہار کر ڈالنے میں غلطی عظیم ہوئی۔ واللہ اعلم ۱۲ اشوال ۱۳۲۵ھ۔
سوال۔ رویت ہا ایام رمضان ماہ شوال تار برقی کی خبر پر معتبر ہے یا نہیں اور تار کی خبر پر روزہ
رکھنا یا افطار کرنا جائز ہے یا نا جائز۔ بینوا تو جردا۔

الجواب۔ اس کے قبل بندہ نے تار کو خط یا طبل و دفع یعنی توپ پر قیاس کر کے اس باب میں ایک
تقریر لکھی تھی جس میں قبول خبر تار میں کچھ تفصیل اور بعض شرائط کیساتھ تہ تقبیہ تھی مگر اس سال یعنی ۱۳۲۵ھ
کی رویت شوال کے متعلق تاروں پر عمل کرنے میں بے علموں اور کم علموں نے بے احتیاطیاں کیں اور اپنے
جو فتن و شرور پیدا ہوئے انکو دیکھ کر تجربہ ہوا کہ عوام ان قیود و شرائط کو ملحوظ نہیں کر سکتے و نیز اخبار متواترہ
تحقیق ہوا کہ تار میں مختلف اقسام کی غلطی اور دہوکہ بھی زیادہ محتمل ہے لہذا وہ خط سے بھی آؤن ہے کہ
خط میں اسکے طرز سے کچھ تو معرفت کا تب کی ہوتی ہے پھر بھی الخط بشبہ الخط بعض احکام میں کہا
گیا ہے اور تار میں تو اسکی بھی کوئی علامت نہیں اور نیز طبل و شجر و دفع افطار سے بھی اضعف کیونکہ
ان کی ضرب ایک جماعت حاضرین کی مشارکت سے ہوتی ہے جب میں جرأت تعمہ خراع کی ابعہ ہو تار
میں یہ بھی نہیں ان امور پر نظر کر کے سدا للذرائع و حسا للمادۃ اُس تفصیل سے رجوع کر کے اب حکم
متعین سمجھتا ہوں کہ اس باب میں تار کی خبر اصلاً قابل اعتبار و لائق عمل نہیں و لہذا الطائر فی فن
الفن و متہا عدم جواز القضاء بعلمہ کہا بسط القول فیہ فی الدر المختار و رد المحتار ص ۱۵۱
وض ۵۵ ج ۲ واللہ اعلم۔ ۳ ربیعہ ۱۳۲۵ھ۔

یہ تقریر اصل امداد الفتاویٰ مطبوعہ مجتبیٰ سنہ ۱۳۲۵ھ جلد اول صفحہ ۱۷۲ میں بھی ہے اور اس کے تین سال بعد ایک در تہ متعلق حکم تار کے اس تہ میں جو وہ بھی اسکے ساتھ دیکھ لیا جائے۔

سوال متعلق حکم تار کے تھا جسکی عبارت نقل نہیں کی گئی۔

الجواب۔ اول دوسرے طور تہید کے لئے جاتے ہیں پھر جواب سوالات کا عرض کیا جائیگا۔

اول مسئلہ یہ ہے کہ تار دالالت و ضنیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہو اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامت ممیزہ موجود ہو اور تار میں مقصود ہو بہ نسبت خط کے تو پ و طبل وغیرہ کیساتھ زیادہ مشابہ ہو خط کا حکم یہ ہے کہ اور ملزمہ میں باستثناء مواضع معدودہ ضرورت شدیدیہ بشرط اس من التزویر مثل فراسین شاہی وغیرہ کے بدون اقرار کاتب یا قیام مبنیہ حجتہ نہیں در امور غیرہ ملزمہ میں اگر قرآن صدق و صحت کو مجتمع ہو جس سے نسبت الی الکاتب ظنون ہو جائی حجتہ ہو ورنہ نہیں اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں ہے کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ نہیں پس خبر ہلال فطاریں کہ ہماری دیار میں بوجہ والی مسلمہ ہو چکے محض خیال پر بلا اشتراط شہادت اسکا مار ہونے میں مثل اخبار ہلال صوم کے اور ملزمہ سے ہے اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کی کسی شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں در جبکہ اعتبار سے مانع ہو مثل نطق کے صحویں اخبار کثیرہ متواترہ اور غیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے۔ اور چونکہ کلام ہلال عید میں ہے اسلئے خبر واحد کسی طرح عمل جائز نہیں (ثم ساق الی کمال مثل هذه الدعوی) امد الفتاوی جلد اول صفحہ ۱۷۲۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے طریق اثبات رویہ کا شہادۃ علی الرویہ یا شہادۃ علی الشہادۃ علی قضاہ الحکم الشرعی ہے حتی کہ شہادۃ علی رویہ الغیر بھی حجتہ نہیں کذا فی الدر المختار و رد المحتار باقی استقاضہ کو وجہ لکھا ہے تو خود اسکو فی ذایہ حجتہ نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہو لان البلد لا لا تخلو عن حاکم شرعی عاۃ فلا بد من ان یکون صومہ من مبنیاً علی حکم حاکم صومہ الشرعی فکان تلاً لا استغناء بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المحتار جلد دوم صفحہ ۱۷۱ اور جہاں یہ علت متحقق نہ ہو وجہ بھی نہ ہوگا۔ بعد اس تہید کے اب سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

۱۔ اس ایک یا متعدد تار کا مضمون دیکھنا چاہئے کہ کیا ہے اگر یہ ہے کہ یہاں جائز ہو ہے یا فلاں شخص نے دیکھا ہے یا بہت آدمیوں نے دیکھا ہے اور اکثر تاروں کا ایسا ہی مضمون ہوتا ہے تب تو معتبر نہیں اگر صحیح کتنے ہی تار ہوں اور اگر یہ مضمون ہے کہ میں نے دیکھا ہے یا فلاں شخص نے میرے سامنے اپنا دیکھنا بیان کیا یا یہاں کے فلاں حاکم شرعی یا عالم مفتی نے قبول کر لیا ہے یا یہاں عید ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر ایک تار ہو

تو عمل جائز نہیں کیونکہ کلام ہلال عید میں ہو اور اگر دو تین ہیں اور بادل نہیں تھا تب بھی عمل جائز نہیں اور اگر دو تین تار بادل کی حالت میں آئے مگر تار دینے والے معتبر نہیں یا شناسا نہیں تب بھی عمل جائز نہیں اور اگر بادل کی حالت میں دو تین معتبر لوگوں کے آئے یا بدن بادل آٹھ دس آگئے اور مضمون وہ ہو جو آخر میں لکھا ہو کہ میں نے دیکھا ہو الخ تو اس کا حکم یہ ہو کہ اگر دل گواہی دے کہ اس میں کذب اور خطا نہیں ہوئی تو عمل جائز ہے اور اگر دل گواہی نہ دی تو عمل جائز نہیں اور جہاں کوئی عالم محقق ہو وہاں عوام کے دل کی گواہی معتبر نہیں عالم کے دل کی گواہی اور ان کا فتویٰ حجت ہے۔ اور عوام کو خود رائی کرنا یا فتویٰ کے خلاف کرنا جائز نہیں اور ایک جگہ کے تار کی خبر جو دوسری جگہ بذریعہ تار دی جاتی ہے چونکہ اس کا مضمون سنا نہیں ہوتا جس کا معتبر ہونا اور بیان کیا ہے اس لئے وہ بھی معتبر نہیں ہو اور یہی تفصیل صورتوں کی اور احکام کی خط میں بھی ہو عبارت سابقہ متضمنہ حکم تار میں ہر جگہ بجائے لفظ تار لفظ خط رکھ دیا جائے تو خط کے سب احکام کی تعمین ہو جاوے گی۔

۲۔ جو طرق خبر کی حجت ہونیکے واسطے مذکور ہوئے ہیں چونکہ ان ممالک کے تاروں کے آنے یا منگانے میں ان کی رعایت نہیں کی جاتی لہذا وہ حجت نہیں لہذا اگر قواعد شرعیہ کی پوری رعایت ہو تو واقعہ جزئیہ کو عین وقت پر کسی عالم سے رجوع کر کے حکم شرعی پوچھ لیا جاوے اور صرف اختلاف مطالع حنفیہ کے نزدیک مانع قبول نہیں۔

۳۔ چونکہ معاملات و دیانات میں فرق ہو اسی طرح شہادۃ و اخبار میں بھی فرق ہے اس لئے معاملات میں عدم اعتبار شہادۃ مطلقاً مستلزم نہیں دیانات میں عدم اعتبار مطلقاً کو بلکہ تفصیل ہوگی جو عین مذکور ہوئی۔

۴۔ جس طرح تار کے مضمون میں تفصیل ہو اسی طرح خط کے مضمون میں بھی ہے جو عین سبب کیساتھ مذکور ہو چکی ہے فقط واللہ اعلم ۸ شعبان ۱۳۲۹ھ

۳۸۔ اربع سوین حکمت تفصیل بیع سمک در تالاب

سوال۔ تالاب میں مچلی فروخت کرنے کے مسئلہ کی کیا تحقیق ہوئی جائز ہے یا ناجائز مطلع فرما کر سرفراز فرماؤں اگر ناجائز ہو تو فتح القدیر کی روایت کو معنی اور اگر جائز ہو تو جو اور کتابوں میں ناجائز لکھا ہو اس کی کیا وجہ

الجواب۔ ولا يجوز بيع السمك قبل الاصطيد لانه باع ما لا يملكه ولا في خطيرة اذا كان لا يؤخذ الا بصيد لانه غير مقدور على التسليم ومعناه اذا اخذته ثم اللقاء فيها ولو كان يؤخذ

میں غیر حیلہ تہ جائز الا اذا اجتمعت فیہا با نفعیہا ولم یسید علیہا المدخل لعدم الملك ہا
 آخرین اول باب البیع الفاسد وایضا فیہا آخر المسائل المنشورة واذ افرخ طیر فی ارض رجل فہو من
 اخذہ وکذا اذا باض فیہا وکذا اذا اکل فیہا طیر الی قولہ وصاحب الارض لم یعدل فیہ
 لذلك فصار کتصہ شبکہ للجفاف وکما اذا دخل البصید دارہ او وقع ما نثر من السكر والذہب
 فی ثیابہ لم یکن لہ مالہ لیکفہا وکان مستعدا الہ اہ و فی فتح القدر علی القول الاول لمذکور
 للهدایۃ فان كانت لہ خطیرۃ فدخلہا السمک فاما ان یکون اعدہا لذلك ولافان کان
 اعدہا لذلك فما دخلہا ملکہ ولسیرا حذر یاخذہ وان لم یکن اعدہا لذلك لا یمکن
 ما یدخل فیہا فلا یجوز بیع لعدم الملك الا ان لیس بالخطیرۃ اذا دخل فی مملکہ ولو لم
 یعدہا لذلك وکنہ اخذہ ثم ارسلہ فی الخطیرۃ ملکہ مختصرا بتاثر آیات مذکورہ کے
 اس مقام میں وکلام میں ایک مچھلی کے مملوک وغیرہ مملوک ہونیکے متعلق دوسرے اسکے جواز بیع وعدم جواز کے
 متعلق سو امراول میں تین صورتیں ہیں اور ہر صورت کا جدا حکم ہے ایک صورت یہ کہ مچھلی پکڑ کر یا خرید کر
 تالاب میں چھوڑے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مچھلی اور اسکی نسل سب اس چھوڑنے والیکے مملوک ہیں دوسرے
 بلا اذن پکڑنا درست نہیں دوسری صورت یہ کہ خرید کر یا خرید کر یا خرید کر یا خرید کر یا خرید کر
 کوئی خاص تدبیر کی ہو یا آجانے کے بعد ان کے روک لینے کا کوئی خاص سامان کیا ہے اس کا حکم یہ ہے
 کہ اس اعداد اور اس سامان انسداد سے بھی اس شخص کی ملک ہو جاتی ہے مگر صرف نیت کر لینے کو
 نہ کہیں گے لان معناہ سامان کروں لا محض قصد کردن تبصری صورت یہ کہ ان دونوں صورتوں میں
 سے کوئی صورت نہیں ہونی بلکہ قدرتی طور پر مچھلیاں پیدا ہو گئیں یا آگئیں نہ ان کے جمع کرنے کا کوئی
 کیا اور نہ ان کے منع یعنی روک دینے کا کوئی انتظام کیا اس کا حکم یہ ہے کہ قبل پکڑنے کسی کی ملک نہ
 ہوگی۔ یہ تو امر اول میں تفصیل تھی اور امر دوم میں تفصیل یہ ہے کہ جن صورتوں میں کہ مچھلی داخل ملک
 ہی نہیں ہوئی انہیں تو بدو نہ پکڑے ہوئے بیع کرنا مطلقا جائز نہیں اور جن صورتوں میں داخل ملک ہو گئی
 انہیں دیکھنا چاہئے اگر پکڑنے کیلئے کچھ حیلہ و تدبیر کی ضرورت ہے تب بھی بیع جائز نہیں لانہ غیر مقدر التسلیم
 اور اگر بلا کسی تدبیر کے پکڑنا آسان ہو تو بیع جائز ہے مثلاً کسی چھوٹے گڑھے یا برتن میں ہو کر ہاتھ ڈال کر
 پکڑ سکیں اور جن کتب میں مطلقا ناجائز لکھا ہو مراد اس سے خاص صورتیں عام جواز کی ہیں۔ ۲۹ ذی الحجہ ۱۳۴۷ھ

سوال - ولا يجوز بيع السمك قبل ان يصطاد لانه باع ما لا يملكه من في خطيرة اذا كان لا
 يؤخذ الا بصيد لانه غير مقدور بالتسليم ومعناه اذا اخذه ثم القاه فيها ولو كان يؤخذ
 من غير حيلة جاز الا اذا اجتمعت فيها بانفسها ولم يسيد عليها المدخل لعدم الملك
 زيد الا اذا اجتمعت فيها في خطيرة صغيرة مراد ليتها ہے اور اپنے استدلال میں عبارت عنایہ کو جو
 اسکی شرح میں پیش کرتا ہے قولہ اذا اجتمعت الخ استثناء من قولہ جاز یعنی الخطيرة اذا
 كانت صغيرة تؤخذ منها من غير حيلة جاز الا اذا اجتمعت فيها بانفسها ولم يسيد عليها
 المدخل فانه لا يجوز لعدم الملك وهو استثناء منقطع لكونه غير مستثنى من الماخوذ الملقى
 في الخطيرة والمجتمع بنفسه ليس بدخل فيه وفيه اشارة الى انه لو سد خطيرة عليها ملكها
 اما بمجرد الاجتماع في ملكه فلا كما لو باضر الطير في ارض انسان او فرخت فانه لا يملك لعدم
 الاحراز اس بنا پر اس طرف میں جو تالاب ہوتے ہیں جنکو یہاں کے عرف میں پوکھرا بولتے ہیں ان کی بیع سمک
 کو باطل ٹھہراتا ہے کیونکہ یہ خطیرہ کبیرہ ہیں اور ان تالابوں کی مقدار مختلف ہوتی ہے کوئی تالاب بیس بیگہ
 اور کوئی اس سے بھی زیادہ اور کوئی آٹھ بیگہ اور کوئی دس بیگہ کاغرض کہ اسکی کوئی خاص مقدار معین نہیں ہے اور پھر
 اس میں بھی دوطرح کے تالاب ہیں بعض تو متصل ندی کے جنکا مدخل اُس ندی میں ہوتا ہے اور بعد بارش کے اُسکے
 مدخل کو باندھ دیتے ہیں یا خود بخود اُس مدخل سے ندی کا پانی متصل ہو جاتا ہے اور بعض تالاب ہیں جو بعد بارش
 کے پانی سے بھر جاتے ہیں اور ادھر ادھر سے پھیلیاں آجاتی ہیں اب پوچھنا یہ ہے کہ ان دونوں قسموں کے تالاب
 کا حکم جدا گانہ ہے الیک یعنی مالک زمین تالاب ان دونوں کی پھیلیوں کو اپنی ملکیت ٹھہرے عند الشروع فدرخت
 کہہ سکتا ہے یا نہیں زید۔ اس شرح عنایہ کی وجہ سے یہ سمجھ رہا ہے کہ جو تالاب کے جنکی مقدار پہلے مذکور ہوئی ہے حکم
 خطیرہ صغیرہ کا نہیں رکھتے لہذا ہر صورت تالاب کی پھیلیاں بوجہ سد مدخل کے مالک زمین کو فروخت کرنا
 اور دوسروں کو منع کرنا درست نہیں جانتا ہے اور عبارت (یعنی) رقید بلاء لانه لو سد موضع الدخول
 حتى صار بحيث لا يقدر على الخروج فقد صار اخذ الله بمنزله ما لو وقع في شبيكته فيجوز بيعه
 کو خطیرہ صغیرہ پر محمول کرتا ہے تاکہ عینی اور عنایہ میں موافقت ہو جائے زید کا اس عبارت مذکورہ سے یہ سمجھنا
 صواب ہے یا خطا اور دوسرا استدلال میں شتی زید اور صفائی معاملات جس میں تالاب کی پھیلیوں کی
 بیع مطلقاً باطل و حرام ٹھہرائی گئی ہے پیش کرتا ہے اور زید یہ بھی کہتا ہے کہ خطیرہ صغیرہ جب مراد ہو تو زمین

چاہے کسی کی ہو باندھنے والا ہی مالک سمجھا جائیگا نہ کہ صاحب بن جیسا کہ عنایہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے وفيه إشارة الى انه لو سدا ضا الخطيرة عليها ملكها اما يخرج الاجتماع في ملكها كما لو باضر الطير في ارض انسان او فرخت فانه لا يملك لعدم الاحراز۔ اور حظیرہ صغیرہ کو ذیل کو جب بند کر دیا جائے تو مالک اسکا باندھنے والا ہی اسی طرح اگر کبیرہ ہو تو محض بند ڈال دینے سے باندھنے والا مالک ہو جاتا ہے یا نہیں اگر مالک ہو جاتا ہے تو ایک نذی فرض کیجائے کہ خط (ا) سے نکلی اور کسی کو س تک جا کر کسی پڑے دریا میں ملگئی اب اس نذی کو چار پانچ کوس کے بعد عرضا باندھ دیا تو بقدر آب محاط کے اندر مچھلیاں ہیں ان سے زید لوگوں کو روک سکتا ہے اور مالک اس کا عند الشرع قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اور حظیرہ صغیرہ کی عند الشرع کیا مقدار ہے۔

الجواب۔ یہاں دو حکم الگ الگ ہیں ایک تو مچھلی کا ملک میں داخل ہونا۔ دوسرا ملک میں داخل ہونے کے بعد بیج کا جائز ہونا۔ سو حکم اول کیلئے قبضہ احراز شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر ڈال دے اور ایک صورت یہ ہے کہ ان کے از خود جمع ہو جائیں بعد بند لگا دے جس سے وہ خروج پر قادر نہ ہوں یعنی کی عبارت مذکورہ فی السؤال کے متعلق ہے اور ہمیں صغیرہ و کبیرہ کی کوئی قید نہیں۔ اور حکم ثانی کیلئے قدرت علی التسليم شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ حظیرہ سے نکال کر کسی طرف میں رکھی ہوئی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حظیرہ صغیرہ میں ہو کہ جب چاہیں بلا تکلف پکڑ لیں عنایہ کی عبارت مذکورہ فی السؤال کے متعلق ہے اور ہمیں صغیرہ کی قید نہیں اور عنایہ میں تطابق موقوف نہیں ہے اس پر کہ یعنی میں بھی صغیرہ کو اولیا جادے پوری عبارت دیکھنے سے یہ امر بالکل واضح ہے پس پوچھئے جتنا ذکر سوال میں ہو ان میں تفصیل یہ ہے کہ جو نذی سے متصل ہیں اور نذی سے آئیں مچھلی آئیں بعد اسکے داخل کو بند کر دیتے ہیں اسکی مچھلی ملک میں داخل ہو جاتی ہے کہما ذکر فی العنایة والعینة وسد صاحب الخطيرة عليها ملكها ولو سدد موضع الدخول حتى صار بحيث لا يقدر على الخروج فقد صار اخذاله اه اور جو بند نہیں کیا خود نذی سے اس کا اتصال جاتا رہا تو آئیں دیکھنا چاہئے کہ اس نالاب کو آیا اس غرض کیلئے پہلے سے مہیا کیا گیا تھا یا نہیں اگر مہیا کیا گیا تھا تو بدون بند کئے ہوئے بھی ملک میں داخل ہو جادینگی ورنہ نہیں ففتح القديرفان كانت له حظيرة فدخلها السمك فاما ان يكون اعلاها لذلك او لان كان اعدها لذلك فساد دخلها ملكه وليس لاعدان ياخذها الى قوله وان لم يكن اعد لذلك لا يملك ما يدخل فيها فلا يجوز بيع

لعدم الملك الحی اور جندی سے متصل نہیں بارش کے پانی سے بھر جاتے ہیں اور مچھلیاں یا تو ان میں پیدا ہوتی ہیں یا ادھر ادھر سے جمع ہو جاتی ہیں ان میں بند لگانے کا تو تحقق ہی نہیں ہوتا اب صرف یہ دیکھا جا دیکھا کہ آیا اسکو پہلے سے اس کام کیلئے مہیا کر رکھا تھا یا نہیں صورت اولیٰ میں مچھلی ملک میں داخل ہو جاوے گی اور صورت ثانیہ میں نہیں وقد ذکر دلیلہ انفا۔ یہ تو تفصیل ہوئی مچھلیوں کے مملوک وغیر مملوک ہونے میں اب جواز بیع بمعنی صحیحہ وعدم فسادہ کیلئے مملوک ہونے کے بعد یہ شرط ہے کہ وہ مقدور التسليم ہو چونکہ حظیرہ کبیرہ میں یہ قدرت نہیں ہو اسلئے اسکے حظیرہ کا صغیرہ ہونا شرط ہو گا چنانچہ فتح القدیر میں بھی بعد عبارت لیس لاحدان یا خذہ کے جو کہ دال ہو ملک کے مملوک ہو جاتے پر یہ عبارت ہے ثمران کان یوخذ بغیر حیلۃ اصطباہ جاز بیع لانہ مملوک مقدور للتسليم مثل السمکۃ فی جب وان لم یکن یوخذ الا بحیلۃ لا یجوز بیع لعدم الغدۃ علی التسليم عقیب البیع اھ باقی ہستی زبور و صفاتی معاملات کی عبارت مختصراً و متعلق بعض صورتوں کے ہو اس سے مشبہ نہ کرنا چاہئے ان دونوں میں تفصیل نہیں لکھی بعض کثیر الوقوع صورتوں کو لکھ دیا۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر حظیرہ کی (صغیرہ کانت او کبیرہ کما هو) زمین کسی کی ہو اور بند ڈالنے والا دوسرا شخص ہو تو اسمیں تفصیل یہ کہ اگر زمین والے نے اس زمین و حظیرہ کو اسکے لئے مہیا کر رکھا تھا تو اس سے ہی مالک ہو گا بند ڈالنے والا مالک نہ ہو گا اور اگر اس نے مہیا نہیں کر رکھا تھا تو مقتضاً قواعد کا یہ ہے کہ یہ بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے اور اگر اسمیں اختلاف ہو تو زمین والے کا قول معتبر ہو گا کہ میں نے مہیا کر رکھا تھا اور جس صورت میں بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے تو مالک زمین کو اسپر جہ جائز ہے کہ فوراً میری زمین خالی کر دو کہ غیر کی ملک کو مشغول کرنا بدو ان اسکی رضا کے جائز نہیں ورنہ مذکور فی آخر السؤال کو ضابطہ دینے کی صورت سمجھ میں نہیں آئی مگر قواعد مذکورہ فی الجواب سے اس کا حکم نکال لینا چاہئے اور حظیرہ صغیرہ کی حد کسی پیمائش سے نہیں ہو یہی حد ہے کہ یکن الاخذ منھا بلا تکلف و احتیال کہا فی الغنیۃ اول عبارتھا المذكور فی السؤال۔ ۲۰ صفر ۱۳۳۳ھ

انتالیسویں حکم تحقیق نہر ہا ملک مسفقہ

فی الدل المختار کتاب المفقود قلت و فی واقعات المغتین لغدیر افندی معنی بالقنیۃ انہ انما یحکم بموتہ بلقضاء لانہ امر محتمل فما لم ینضم الیہ القضاء لا یكون حجتہ۔ پیرامۃ مسفقہ

شرح خلاصہ درعی مذہب الامام مالک رحمہ فقط واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

فائدہ فقہیہ متعلقہ مسئلہ مفقود و برہنہ پر امام مالک

اس مذہب کی ایک معتبر کتاب شرح الشیخ الدردیری علی مختصر الشیخ الخلیل ص ۳۹۹ موجود کتب خانہ دیوبند میں اس مسئلہ میں تفصیل نظر سے گزری کہ زوجہ مفقود کی چار حالتیں ہیں ایک یہ کہ دارالاسلام میں ہو اور مفقود اتنا مال چھوڑ گیا ہو کہ اس عورت کے نفقہ کا انتظام اُس سے ہو سکے۔ دوسری یہ کہ دارالاسلام میں ہو اور نفقہ کا انتظام اُس کے مال سے نہ ہو سکے۔ تیسری یہ کہ دارالکفر میں ہو اور مفقود کے مال سے نفقہ کا انتظام ہو سکے چوتھی یہ کہ دارالکفر میں ہو اور نفقہ کا انتظام اُس کے مال سے نہ ہو سکے صورت اول کا حکم یہ ہے کہ عورت حاکم اسلام سے استغاثہ کرے ورنہ جماعت مسلمین سے رجوع کرے اور حاکم یا جماعت مسلمین مفقود کی خوب ہتھام سے تلاش کریں اگر خبر نہ معلوم ہوا اس وقت چار سال کی مہلت مقرر کریں اور چار سال کے بعد بھی اگر پتہ نہ لگے تو پھر عورت عدت و فاقہ پوری کرے اور نکاح ثانی کر سکتی ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ عجز عن النفقہ کے سبب منجانب حاکم شرع یا نائب حاکم طلاق واقع کر دیا دے اور عدت طلاق پوری کرے۔ اور تیسری صورت کا حکم یہ ہے کہ مرد کی ستر سال کی عمر تک انتظار کریں اور چوتھی صورت کا حکم مثل دوسری صورت کے ہے اسی طرح خوف زنا میں بھی یہی حکم ہے۔ یہ حال ہو اُسکی عبارت کا تطویل کے سبب عبارت نقل نہیں کی بعد اس کے نقل کرنے کے عرض یہ ہے کہ بعض اہل فتویٰ جو زوجہ مفقود کو لئے علی الاطلاق چار سال کے انتظار کا حکم دیتے ہیں یہ اس مذہب کے بھی خلاف ہے واقعہ میں یہ صورتوں کی تحقیق کر لینا ضروری ہے اور اشتراط قصار قاضی کی بحث اس پر علاوہ ہے۔ کتبہ شریف علی ۲۵ ربیع الثانی ۱۳۳۱ھ

سوال - زید عرصہ دس سال سے مفقود الخیر ہے اُسکی موت و حیات کی کچھ خبر نہیں ملتی ہے حتیٰ الومع تلاش کی گئی کچھ پتہ نہیں ملتا۔ ہندہ زوجہ اُس کی نوجوان ہے۔ زمانہ کی حالت نازک و کمیکر اُس کے والد صاحب اور برادر صاحب کا ارادہ ہے کہ اُس کا عقد ثانی کسی دوسرے شخص نیکیخت کے ساتھ کر دیا جائے اور فتاویٰ رشیدیہ میں شاید یہ لکھا ہو کہ امام مالک صاحب یا ایام شافعی صاحب کے یہاں یہ درست ہے کہ اُس مدت کے بعد اُس کا عقد کر دیا جائے اور ضرورتاً حنفی مذہب بھی اس مسئلہ پر عمل کر سکتے ہیں۔ لہذا تصدیق ہے کہ حضور والا کا اس مسئلہ میں کیا ارشاد ہے تاکہ اُس کے موافق اُس کا عمل درآد کیا جاوے۔

الجواب فی شرح الزرقانی المالکی علی موطن الامام مالک رحمہ فی عدۃ التوفیق زوجہا مانعہ
وضعت الاول (ای الوجہ الاول للمنفذید باربع سنین) بقول مالک لو اقامت عشرين
سنة ثم رفعت لیستأنف لها الاجل ثم قال والثانی (ای الوجہ الثانی) لقول مالک ان
تستأنف الاربع من بعد الیاسر وانها من یوم الرفع ثم قال فلا سبیل لزوجهما الاول
الیها اذا جاء او ثبت انه حی لان الحاکم اباح للمرأة الزواج الى قولہ ثم رجع مالک عن هذا
قبل موته بعام وقال لا یفتیہا علی الاول لا دخول لثانی غیر المرئیحیاء ثم قال و
فرق بینہما (ای المرأة یطلقها زوجها وهو غائب عنها الخ) و بین امرأة المفقود بانہ
لم یکن فی هذه امر ولا قضیۃ مرحاً کم بخلاف امرأة المفقود کان فیہا قضاء من الحاکم
اس عبارت میں چار جگہ تصحیح ہے کہ مفقود کی بی بی امام مالک کے مذہب میں بدون قضاء قاضی یعنی بن
حکم حاکم اسلام کے نکاح ثانی نہیں کر سکتی پس امام مالک کے قول پر عمل کرنا یہ ہے کہ اس قید پر بھی عمل ہو
اور حبس یا نکلیا جاوے تو نکاح ثانی ناجائز ہے اور ظاہر ہے کہ اب کوئی اس کا اہتمام نہیں پس ایسے نکاح
ان کے مذہب پر بھی جائز نہیں ہیں۔ ۲۶ رمضان ۱۳۳۳ھ

چالیسویں حکمت تحقیق شبہات متعلقہ مضمون القاسم بابت دعا

سوال۔ فخر اقران یادگار رہبر گان جناب مولانا اشرف علی صاحب دت فیوضکم کمترین بعد سلام
مسنون گزارش پر دراز ہے جناب کی ہمت باصلاح امرت بہ نوع قابل شکر گزار بھی ہے بندہ کو اپنی
کم فہمی اور قلت اعتناء یا موردی سو آپ کے بعض مضامین پر کچھ شک ہو جایا کرتے ہیں مگر وجہ مذکورہ
مشاغل فاسدہ دنیویہ وقت کیساتھ ہی رفت و گشت ہو جاتے ہیں بعض دفعہ استقامت و استفادہ کچھ
عرض بھی کرنا چاہتا ہوں مگر وجہ مسطورہ کیساتھ میری علمی بے بضاعتی اور اخلاصی فرومانگی دست کشی
پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ اندون شعبان کے القاسم کے صلاۃ صلا کے دیکھنے سے پھر وہی کیفیت پیدا
ہوئی وجہ مذکورہ تو اب بھی مانع عرض حال میں مگر ۲۹ حب گزشتہ کو چند منٹ کی حصول نیات

۱۰۔ اس سلسلہ کی پوری تفصیل کتاب جیلہ ناجزہ میں دیکھی جائے ۱۲۔

۱۱۔ یہ عبارت جواب کے حاشیہ میں پوری منقول ہے ۱۲۔

مقام اس دفعہ معروض کی تقریب کرتی ہوئی نظر آتی ہے لہذا نہایت ادب سے مختصر گزارش ہے بندہ
 آپ کے مضمون صلا اللہ علیہ کے اس جملہ کو نہیں سمجھ سکا اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور ان
 بزرگ کو محض ثواب بخشا ہے تو وہ اس حد تک (یعنی شرک تک) تو نہیں پہنچا اور ظاہر جائز بھی ہو سکتا
 آپ مضمون بشرط کو لفظ مقصود اور لفظ محض سے اتنا مضبوط و محفوظ فرما چکے ہیں کہ یہ عمل و عقیدہ ہر
 حد سادہ و سستہ دور اور ظاہر باطناً جائز اور تحسن ہو گیا۔ پس یہی جواب شرط ہونا چاہئے تھا کہ وہ اس
 حد تک تو نہیں پہنچا الخ اور نہ اس محفوظ و مضبوط مقدم سے کوئی استدراک ہو سکتا ہو اور جناب
 اپنی تفتیش اور معلوم خیالی کے واسطے جدا مسئلہ قائم فرما سکتے تھے مآلاً کہ مجھے آپ کے بیان سے
 کوئی مزاحمت یا سیاق سے کوئی مناقشہ نہ نظر ہو مگر آپ کے اس بیان سے اس مسئلہ کا مفہوم جو میں سمجھ سکا
 ہوں وہ یہ ہے کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہو اور بزرگوں کو محض ثواب بخشا ہو وہ
 بھی برا اور گناہ ہے اور ظاہر جائز اور باطناً منع ہو مولانا مجھے اپنے کان لہو لیکن معلومات میں
 ایسا کوئی مسئلہ معلوم نہیں ہوتا جس کو ظاہر شرعی نے جائز قرار دیا ہو اور وہ بغیر عرصہ کسی فاسد
 خارجی کے ناجائز ہو سکے اور سچوٹ عنہ میں آپ کی لفظی اور معنوی حدیث حلقہ خارج کا سد باب کر چکی
 ہے لہذا یہ عمل مطلقاً جائز اور تحسن ہونا چاہئے عقیدہ مدد از بزرگان کی جناب نے دو صورتیں نکالی
 ہیں ایک عقیدہ مدد بتصرف باطنی جس کو صلا میں قریب شرک اور صلا میں عین شرک فرمایا ہے
 دوسری صورت عقیدہ مدد از دعا، تصرف باطنی کے اس ہیبتناک مفہوم کی تصریح سے پہلے جبکہ
 عقیدہ کرنے سے ایک کلمہ خوان نماز گزار روزہ دار مومن باللہ و بالرسول و بالیوم الآخر غرض عامل
 ارکان اسلام کو ان اللہ لا یغفران بشرک بہ کی سخت ترین وعید کی تحت میں خلود فی النار
 کا مستوجب بناوے) یہ حکم تصرف باطنی کے ظاہری مفہوم پر جو بحالت غلو بھی کسی مسلمان
 کی سمجھ یا عمل میں ہو سکتا ہو نہایت شدید بلکہ متجاوز عن الحد معلوم ہوتا ہے اگر صفحہ ۱۶ کے اس جملہ کو
 (وہ عرش ہو کر ہمارا کام کر دیں گے) تصرف باطنی کے مفہوم شرک کی تصریح بھی مان لیجائے تو یہ تصریح خود محل
 توجیہ و تاویل ہو کام کر دیں گے یعنی دعا کرینگے شفاعت کر دیں گے ان کی دعا خدا تعالیٰ قبول فرما لیگا تو
 ہمارا کام ہو جائیگا گویا انھوں نے ہی ہمارا کام کیا و سابط سے افعال کی نسبت مجازاً ہر زبان میں رات
 دن کا روزمرہ ہے قرآن و حدیث میں بھی ایسی نسبتیں بکثرت موجود ہیں غایتہ ما فی الباب یہ کہ احتیاطاً اگر کسی

مبدی و مصلح قوم کو دور اندیشی سے لوگوں کو اس سے باز رکھنے کی ضرورت ہو تو وہ مشرک اور کافر قرار دینے کے سوا بھی اور تربیتی طریقوں سے ہو سکتی ہے اور زیادہ کیا عرض کروں قرآن و حدیث و تعامل صحابہ و قرون خیر و اتفاق صلحا و سلف و خلف ایسی سخت گیری سے کس قدر مانع ہے وہ جناب کے خدا محلیس کی نظر سے بھی پوشیدہ نہیں اس وقت اس حکم کی شدت ہی میری گھبراہٹ کی باعث ہوئی ورنہ من خراب کجا و صلاح کار کجا عقیدہ مدد از دعا میں بعد جواز عقیدہ احتمال دعا و عقیدے دوسرے آپ نے ظاہر فرمائے ہیں ایک عقیدہ وقوع احتمال دعا و دوسرا بغض وقوع عقیدہ اجابت دعا ان عقیدوں کے فساد پر عدم ثبوت آپ نے دلیل پیش کی ہے میں بغیر اسکے کہ اندر میں مسئلہ عدم ثبوت دلیل فساد ہونے پر کچھ عرض کروں عقیدہ اولیٰ کی صحت و ثبوت میں یہ حدیث پیش کرتا ہوں جسکو علامہ ابن القیم نے کتاب الروح میں نقل کیا ہے قال ابو عبد اللہ بن مندۃ دروی موسیٰ بن عبدۃ عن عبد اللہ بن یزید عن امر کبشت بنت المعروق قالت دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فساءلنا عن هذه الارواح فرصفها صغرا بلكوا اهل البيت فقال ان ارواح المؤمنين في حواصل طير خصي ترعى في الجنة وتاكل من ثمارها وتشرب من ماؤها وتاوى الى قناديل من ذهب تحت العرش يقول ربنا ارحم بنا اخواننا واتنا ما وعدتنا فلكم دعوتهم قد وقعت لاخوانهم الاحياء وتدونهم الى ما دامت السموات والارض اسی عقیدہ اول کی صحت و ثبوت میں قرآن شریف کی یہ آیت بھی پیش کرتا ہوں۔ الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم و یرتفعون لمن فی الارض من حوله کے مفہوم میں اگرچہ مفسرین نے ان بزرگوں کو شامل نہ کیا ہو جنکو میں شامل کرنا چاہتا ہوں مگر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض تصریحات اندر میں باب اس احقر کائنات کے مدد و معاون میں چنانچہ ام کبشتہ کی حدیث مذکور میں تاویٰ الی قنادیل من ذهب تحت العرش آیا ہے اور بعض حدیثوں میں القنادیل معلقة بالعرش و مدلیۃ تحت العرش آیا ہے و معلوم ان تحت العرش داخل فی حوال العرش و المعلقات بالعرش ہی من حوال العرش۔ تیسرا ثبوت قال ابن عبد البر ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال ما من مسلم یمر علی قبر احب کان یعرف فی الدنیا فیسلم علیہ الا رد اللہ تعالیٰ علیہ روحه حقیر و علیہ السلام اور سلامتی بہترین دعا ہے اور اس کی نفی و اثبات سے اسکی ضروری الوقوع اور ہر گونہ احتمال سے بالاتر ہونے پر ایک تجلی پڑتی ہے اور حضرت ابی ہریرہ کی حدیث میں (رضی اللہ عنہ) عرفوا ولا یعرف

رد علیہ السلام بھی ہے فتلك دعواتهم لنا بغیر احسان منا والمعاضة فكيف اذا الحسنات
اليهم ووصلناهم وارسلنا اليهم الهدايا وهم متنعون متكفرون عند ربهم فرجون
بما اتاهم الله من فضله وهو تعالى بطلع اليهم فيقول هل تشتهون شيئاً فكيف يدعوننا في
مثل هذا الوقت من الدعاء انا وهذا يانا اتصل اليهم وربنا القدير يسئلهم هل تشتهون شيئاً
والحمد لله رب العالمين عقیدہ ثانیہ یعنی بعد فرض وقوع دعائے اس دعا کے بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ
کرنا اس کا ثبوت میں تقریباً آہی چکا ہے مگر علیحدہ بھی اسکے ثبوت میں حضرت ابی ہریرہ کی حدیث پیش کرتا
ہوں عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادعوا للہ وانتم موقوفون
بالاجابة رواہ الترمذی اس میں شکت کہ دعا تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی قبول نہیں
مگر ہم کو بصراحت دعا کرنا بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ رکھنے کا حکم ہر ادعوا للہ وانتم موقوفون بالاجابة
والسلام اب میں زیادہ جناب کی تفسیع اوقات نہیں کرتا چونکہ بندہ کو فقط تحقیق حق مقصود ہر اگر جواب
عنایت ہو تو تحقیقی اور مختصر دو بالعافیۃ۔

الجواب۔ محمد مصطفیٰ دامت فیضہم السلام علیکم ورحمۃ اللہ علیہم میں آجکل سفر میں ہوں سفر میں میں کمزور
نے مشرف فرمایا خیر خواہی سے ممنون ہوا اگر جواب کہنے کا حکم نہ ہوتا تو جواب کو سوراہ سمجھ کر اسکی جرات نہ کرتا
مگر حکم ہونیکے بعد جواب عرض کرنا سوراہ تھا اسلئے کچھ عرض کرتا ہوں میں نے صاف دل سے خلوص سے کہ
ساتھ اپنا پورا مضمون القاسم میں مکرر بغور دیکھا کوئی خدشہ نہیں معلوم ہوا۔ والا نامہ کو مکرر دیکھا

۵۔ وہ پورا مضمون یہ ہے۔ ایک کوتاہی یہ ہے کہ بعض آدمی جو صدقہ نافلہ نکالتے ہیں ان کا دل گوارا نہیں کرتا کہ محض حق
کی خوشنودی کیلئے فحی کریں بلکہ وہ ہر چیز کو کسی بے فقیر شیدائی کے نام زد کر دیتے ہیں سو اگر خوردہ بزرگ ہی اس سے مقصود ہو تب
تو وہ ماہل بہ بغیر ان میں داخل ہو کر بھی دو یعنی حد شرک تک پہنچ گیا اور بعض غلامہ جلا کا داعی ہی عقیدہ ہے سو ایسی چیز
کا نزول بھی درست نہیں اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور ان بزرگ کو محض ثواب ہی بخشا ہے تو وہ اس عینک
تو نہیں پہنچا اور ظاہر جائز بھی ہے لیکن عوام بلکہ بعض خواص کا عوام کے حالات خیالات کے تفتیش سے معلوم ہوتا ہے کہ
لوگ محض ثواب ہی پہنچانیکو مقصود نہیں سمجھتے بلکہ انکی یہ ریت ہوتی ہے کہ فلاں لی کو ثواب پہنچا تو وہ خوش ہونگے اور ہماری
اس حاجت میں مدد کریں گے خواہ نصرت باطن سے اور زیادہ عقیدہ یہی ہے اور اسکا بھی قریب شرک ہونا ظاہر ہوا اور خواہ دعا ہو سو
احتمال دعا کا عقیدہ تو ناجائز نہیں لیکن دو عقیدے ہیں بھی فاسد ہیں ایک اس قتال کے وقوع کا (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

تب بھی کوئی خدشہ پیدا نہیں ہوا غالباً آپکو جملہ ظاہر جائز بھی ہے کہ بعد استدراک سے غلجاق ہوا ہے
 سولقرینہ سیاق اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر اعلیٰ الاطلاق جائز بھی ہے پس باعتبار قید علی الاطلاق
 کے یہ استدراک کیا گیا ہے اور گو علی الاطلاق کا لفظ اس مقام پر صرح نہیں مگر سیاق کو ملا کر دیکھنے سے
 مطلب واضح ہے پس میں بزرگوں کے نفس ثواب بخشے کو منع نہیں کرتا جیسے یہ شبہ مذکورہ والا نامہ متوجہ ہو سکے
 کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہوا اور بزرگوں کو محض ثواب بخشا ہوا وہ بھی ہوا اور گناہ ہے اور مطلب
 کیسے ہو سکتا ہے جبکہ آٹھ نو سو بعد ہی آئیں یہ صرح ہے کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہوا اپنی حاجت کا خیال
 آئیں نہ ملایا کریں الخ بلکہ مطلب وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ گو ظاہر اعلیٰ الاطلاق جائز معلوم ہوتا ہے مگر بعد
 مال و فقیہ ش حال عوام آئیں باطنی مفسدہ ہے جو بعد استدراک مذکور ہے اور واقعی یہ عدم جواز بغیر عرض
 کسی قبیلہ خارجی کے نہیں ہوا بلکہ قبیلہ کے عرض ہی سے ہوا اور وہ قبیلہ دو عقیدے ہیں ایک اعتقاد وقوع دعا
 دوسرا اس کا بالقطع مقبول ہونا اھیں امر کو میں نے شرک یا قریب شرک کہا ہے وہ ایسا ہی شرک ہے جیسے
 من خلف بغیر اللہ خدا شکر لے چنانچہ اس کا لفظ قریب بہ شرک ہی تعبیر کرنا اس کا توحید ہے باقی اس تصرف
 باطنی کے عقیدہ کی جو تاویل کی گئی ہے جو لوگ ان امور میں نہمکس ہیں ان کی تصریحات اس تاویل کو رد کرتی
 ہیں اور تشدد جو سلف کے خلاف ہے وہ تشدد ہے جو محل عدم تشدد میں ہوا اور یہ عقیدہ خود محل تشدد ہے چنانچہ
 اس ہوا ہون امور پر حدیثوں میں شرک کا اطلاق آیا ہے اور وقوع دعا میں جو حدیث نقل فرمائی ہے آئیں جو
 دعا منقول ہے وہ خود اس استدلال کا جواب ہے یعنی اس سے صرف ایک معین دعا کا وقوع ثابت ہو رہا
 المحتبنا اخواننا اور دعویٰ عدم ثبوت دوسری دعا کا ہے یعنی جس حاجت کیلئے یہ شخص ایصال ثواب کرتا
 (بقیہ صفحہ گذشتہ) اعتقاد کرنا کہ جب کوئی دلیل نہیں اور بلا دلیل عقیدہ کرنا کہ نفس اور مخالفت ہوا آیت لا تقف الیس کہ علم کی
 رو سے بعد از وقوع دعا اس دعا کی بالقطع قبول ہو جائے عقیدہ کرنا دعا تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی کسی مصلحت سے
 قبول نہیں ہوتی بجز انبیاء چند سوائے مصلحت ہی ہو کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہوا اپنی حاجت کا خیال ان میں ملایا کریں
 کہ توحید کے خلاف ہو کما ذکر اور اگر بہت ہی احتیاط کی تو خلاصہ کی مثال ہو گئی کہ زندہ کو ہدیہ زیادہ سمجھا کہ بھت
 سے دیا اور خوش ہوا پھر معلوم ہوا کہ کسی مطلب کو دیا فوراً وہ کد جگ مسئلہ بھنے لوگ بزرگوں کو اسلئے ثواب پہنچاتے ہیں کہ وہ
 خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے سو یہ شرک ہوا اور اگر یہ سمجھیں کہ دعا کریں گے اور وہ دعا ضرور قبول ہوگی تو یہ دونوں مقولات بھی غلط
 ہیں نہ تو کہیں یہ ثابت ہے کہ وہ ضرور دعا کریں گے اور نہ یہ ثابت ہے کہ دعا ضرور قبول ہوگی پس ایسی مشکوک بات کا پختہ
 یقین کر لیتا یہ بھی گناہ ہے - ۱۲ منہ -

مثلاً ترقی معاش و صحت اولاد و نحو ذلک تو اس کا ثبوت اس حدیث سے کیسے ہوا اسی طرح قرآن مجید کی آیت میں اگر من جو کہ کو بلا دلیل عام بھی لے لیا جائے تب بھی اس سے خاص دعاء کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ دعاء مکمل فیہ کا اسی طرح سلامتی کی دعاء خاص ہو اس سے ہر دعاء کا وقوع اور خاص کر ایصال ثواب کے بعد اس کا وقوع جیسا کہ عقیدہ عوام کا ہے یہ کیسے ثابت ہوا باقی اس پر جو دوسری ادعیہ کو قیاس کیا ہے وہ مع الفارق ہو اور وہ فارق اذن ہو ممکن ہے کہ یہ دعاء مازون فیہ ہو اور دوسری دعائیں غیر مازون فیہ جب تک کہ نقل صحیح ہو ثابت ہو اور جب دعاء ہی ثابت نہیں تو اجابت کے یقین کا کیا ذکر اور انتہی موقعوں بالا اجابت سے مراد خاص قبول متعارف نہیں اسی کی قطع کی نفی کی گئی ہے ورنہ جب اجابت واقع نہ ہو لازم آتا ہے کہ ہر کو ایک غیر واقعی امر کا یقین دلا یا گیا اس کا کوئی مستندین ہایل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اجابت سے عام ہے جیسا کہ اس آیت میں ہوا دعویٰ مستحجب لکم اور عوام اجابت متعارفہ کا قطع کرتے ہیں بہت غور و فکر ہے اور اصل بات جو بنا ہے یہ کہ منع کی وہ یہ ہے کہ عوام الناس یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اس طریق سے گویا وہ کام ان بزرگوں کے سپرد ہو گیا اور وہ ذمہ دار ہو گئے وہ جس طرح بن پڑ گیا خواہ تصرف سے یا دعاء سے ضروری ہے اسکو پورا کرالیں گے اور انکا ایسا دخل ہے کہ ان کی سپردگی کے بعد اب اندیشہ تخلف نہیں اور اگر تخلف ہوگا تو یہ احتمال نہیں ہوگا کہ انکی قوت میں کچھ عجز ہے بلکہ اپنے عمل میں کمی سمجھیں گے بعینہ جیسا خدا تعالیٰ کے ساتھ یہی اعتقاد ہوتا ہے پس یہ اگر شرک نہیں تو کیا ہے حسب الحکم مخقر لکھا ہے اس سے زیادہ میں عرض کرتا نہیں چاہتا نہ اب نہ پھر اس سے فیصلہ نہوا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اپنی تحقیق القاسم میں یا اور کسی پرچہ میں طبع کرادیجئے تاکہ مسلمانوں کی اصلاح ہو جاوے میں بھی اگر سمجھ لوں گا تو رجوع و اعلان کردوں گا ورنہ میں اسکا وعدہ کرتا ہوں کہ اسکا رد نہ لکھوں گا باقی خود اپنا عقیدہ اپنی تحقیق کے موافق رکھنے میں معذور ہوں گا۔ ۲۱ محرم ۱۳۳۱ھ۔

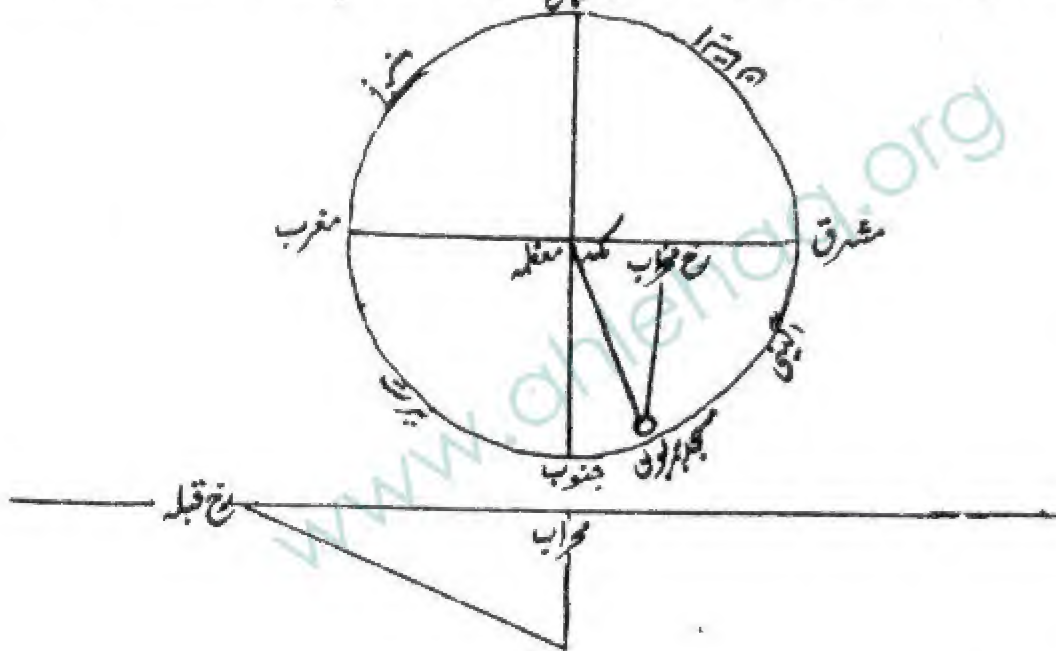
اکتالیسویں حکمت حد الانحراف عن القبلة

قائمة قائمة قائمة

فرد المحارقات الخط الخا جبر المصلی بصلی علی استقامة المهدی الخط المار علی الکعبة فانه بهذا الانتقال لا نزول لمقابلته بالکلیة لان دعاء انفسان لمقوس ثم قال المفهوم مما قد صنفه المصنف

والد من التقید بحصول زوایتین قائمتین عند انتقال المستقبل لعین الکعبتین اودیکاً
 اده لا یصح لو كانت احدهما حادة والاخری متفرجة بهذه الصورة کعب المصلی و فیہ
 ان الانحراف الیسیر لا یضر وهو الذی یبقی مع الوجہ او شی من جوانب مسامتة للکعبۃ او ہوا
 مستقیماً ولا یلزم ان یکون الخارج علی استقامة خارجاً من جهة المصلی بل منہا او من جانبہا
 کما دل علیہ قولی للدن من جہین المصلی فان الجہین طرف الجہتہما جہینان متساویان
 ج ۱۶۔ شب ۲۷ صفر ۱۳۳۱ھ۔

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ ایک مسجد ملک فریقہ میں بمقام شہر ربون واقع ہے جس
 نقشہ ذیل لہذا اس صورت میں جس جانب کہ رخ محراب کا واقع ہے اگر نماز پڑھی جائے تو جائز ہے کہ نہیں۔



صورت مسجد کی یہ ہے غلطی سے یہ اس رخ پر بنادی گئی معلوم ہونے سے اب فرق رخ قبلہ کا اس قدر ہے کہ اوپر
 جو تمام دنیا کا نقشہ ہے اُس میں شہر ربون جس رخ پر واقع ہے وہ بھی ملاحظہ میں پیش ہے۔

الجواب۔ سیدھے رخ پر جو خط کھینچا جاوے اگر مصلی کے جہہ اور جہین کے کسی جزو سے بھی ایسا خط
 نکلے جو پہلے خط سے زاویہ قائمہ پر تقاطع کرے تو اتنے انحراف سے نماز ہو جاوے گی اور جو کسی جزو سے ایسا
 خط نہ نکلے تو نماز نہ ہوگی۔ اب اس کو خود دیکھ لیا جاوے دلیل المسئلۃ فی رد المحتار و کان الخطا المثلث
 ماخذہ قولہ تعالیٰ فول وجہک شطر المسجد الحرام حیث امر بتولیۃ الوجہ لا الجہۃ خا۔

۵۵ قدرت ہذہ العبارة قبل ہذا سوال متصل ۱۲ منہ۔

بیالیسویں حکمت فرق درمیان علماء و نبیاء و کتمان حق و خوف

سوال۔ جناب والا نے سورہ بقرہ آیت ۱۷۶ کی وجہ بطین میں تحریر فرمایا ہے کہ ہمیں تعلیم ہے علماء امت محمدیہ کو کہ ہنے جو کچھ احکام بیان کئے ہیں کسی نفسانی غرض اور منفعت سے ان کے بیان و تبلیغ میں کوتاہی نہ کرنا اور حاشیہ تحریر فرمایا ہے اشارۃً الی جواز الکتمان بخوف ضرر۔ شدیداً کہا ہوا المقر و فکتب الفقہ۔ اس عبارت میں کتمان سے کیا مراد ہے عدم اظہار الحق یا اظہار خلاف الحق پھر اس تفسیر میں اور شیعوں کے تفسیر میں کیا فرق ہے۔ کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ہمارے ائمہ بخوف ضرر شدید خلفاء کی ہر عی و ادراکی تعریف کرتے تھے۔ اور حق کو چھپاتے تھے میرے خیال میں جانشینان انبیاء کیلئے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی طرح کتمان حق کسی حالت میں بھی جائز نہ ہونا چاہئے اور فقہ کے بموجب اگر وہ غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق سمجھی جائے کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ بنی کی جان اور غیر بنی کی جان برابر قیمتی نہیں ہیں جو مذہب دینی ایک بنی کی جان کے تلف ہونے پر مرتب ہوتا ہے اس کے برابر کسی غیر بنی کی جان تلف ہونے پر مرتب نہیں ہوتا پس جبکہ بنی کو کسی حال میں کتمان حق کی اجازت نہیں تو کسی عالم کیلئے بالاونی ہونی چاہئے نیز آیت ۱۵۹ میں کتمان ما نزلنا مطلق ہے کسی خاص حالت کیساتھ مقید نہیں۔ لہذا اسکی تفسیر کم از کم کسی خبر مشہور سے ہونی چاہئے۔ کوئی فقہی روایت جس میں احتمال مذکور الصدر (ان کا غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا) موجود ہو میرے خیال میں اسکو مقید نہیں کر سکتے۔

الجواب۔ یہ تفصیل باب اکراہ میں کہ ذمہ دار وغیرہ ذمہ داروں کے حکم میں تفاوت ہو بلا دلیل ہے آیت کریمہ من کفر بالله من بعد ایمانہ الا من آکره و قلبه مطمئن بالإیمان الآیہ اپنے اطلاق سے دونوں کو شامل ہے اور اگر بنی پر قیاس کیا جاوے تو یہ قیاس ہے بمقابلہ نص کے اسلئے مقبول نہیں ہو سکتا اور آیات وعید کتمان جن لوگوں کے حق میں ہیں ان کو کوئی اندیشہ اس قسم کا نہ تھا محض خوف دفع کے خیال سے ایسا کرتے تھے۔ رہا فرق ہمیں اور تفسیر میں اسکا بیان کرنا موقوف ہے بشرطہ محال تفسیر کے معلوم ہونے پر سو مجھ کو معلوم نہیں۔ رہا یہ دعویٰ کسی کا کہ ائمہ کو بھی خوف تھا ضرر شدید کا خلفاء سے اس کا الزامی جواب تو ان لوگوں کی کتب دیکھنے پر موقوف ہے رہا فی تحقیقی جواب یہ ہے کہ خلفاء کے حالات جو شخص تحقیق کرچکے وہ یقین کر لے گا کہ وہ اظہار حق کو سب سے زیادہ محبوب سمجھتے تھے تو ان سے خوف ضرر کیا معنی اور قیاس کی

جو وجہ کہی ہے وہ اسلئے محذور شے ہے کہ بنی کے کتمان یا اظہار خلاف میں ایسی تلبیس ہے کہ جس کا تدارک ممکن نہیں کیونکہ مدار خبر احکام کا بنی کا قول ہے جب وہ قول بھی مخلط ہونے لگا تو پھر ماہ الوثوق کیا چیز ہوگی۔ بخلاف غیر بنی کے کہ اس کے اظہار خلاف حق سے صرف یہ سمجھا جاوے گا کہ اس کا عقیدہ یہ ہے اصل حکم حق میں تخلیط نہ ہوگی۔ اور اگر کسی کے نزدیک ہوگی تو اس سے اقویٰ دلیل سے کہ قول بنی ہے جب تعارض ہوگا اقویٰ کو ترجیح ہوگی۔ اور رہا بنی کی جان کا قیمتی ہونا وہ تو اسلئے ہے کہ بنی مدار احکام ہے جب اس کے لئے ایسا امر جائز رکھا جاوے تو پھر اس قیمتی ہونیکا بنی ہی منعدم ہو جاوے گا۔ پھر قیمتی کیسے رہے گی جب اس کی حفاظت کیجاوے رہا قصہ مفسدہ کا تو دین کی تخلیط سے بڑھکر کوئی مفسدہ نہیں ہو سکتا اور یہ اور بات ہے کہ فضل ان امور میں عزیمت پر عمل کرنا ہے سو اس میں کلام نہیں فقط و اشرا علم۔ سلخ سوال سلسلہ

سوال ۱۔ جس طرح وعید کتمان اہل کتاب کی اہل طبع علماء سے متعلق ہے اور اس لئے ہمیں علماء امت محمدیہ میں سے وہی لوگ اسکے مصداق ہوں گے جو ان کی طرح بطبع کتمان حق کریں یونہی الامن الکرة و قلبہ مطمئن بالایمان بھی ان معذبین فی الشرا لوگوں سے متعلق ہے جو بوجہ وجود حضرت سرور کائنات علیہ التحیات والصلوات غیر ذمہ داری سے اسلئے اسکو بھی امت محمدیہ کے غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا چاہئے۔ اور جس طرح کہ آیت الامن الکرة لفظ کے ذریعہ سے عام ہے یوں ہی الذین یلقون بھی عام ہے غرض شان نزول کے اعتبار سے دونوں خاص اور الفاظ کے اعتبار سے دونوں عام پھر ایک میں خصوص موقع کا اعتبار دوسری میں عموم الفاظ کا لحاظ۔ اس فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔

۲۔ من الکرة و قلبہ مطمئن بالایمان اپنے عموم سے بنی کو بھی شامل ہے اس میں سے بنی کی تخصیص کس نص سے ہوئی ہے میرے ذہن میں نہیں حضور والا مطلع فرما کر ممنون فرماؤں یا محض دلیل عقلی سے مستثنیٰ کیا ہے۔

۳۔ بر تقدیر آیت مذکورہ سے بنی کو بذریعہ کسی نص کے خاص کر نیکے آیت مذکورہ مخصوص البعض ہونیکا وجہ سنو بنی کو عام اور قیاس کے ذریعہ سے قابل تخصیص ہوگی اور اس وجہ سے آیت وعید کتمان حق کے معارض نہ ہوگی بلکہ آیت وعید ان لوگوں سے متعلق ہوگی جو جانی یا مالی لفع کی غرض سے دوسروں کی گمراہی کا ذریعہ بنتے ہیں اور آیت من الکرة ان سے جو کسی کی گمراہی کا ذریعہ (بوجہ اپنی غیر ذمہ داری کے) نہیں بنتے فلا تعارض۔

۴۔ اگر بنی کو آیت من الکرة سے بذریعہ دلیل عقلی خاص کیا جاتا ہے تو اس دلیل کے ذریعہ سے ذمہ دار

اشخاص کو بھی خاص کیا جاسکتا ہے اور نبی وغیر نبی کا یہ فرق کہ نبی کے اظہار خلاف حق میں ہی تبلیہ سے جسکا تدارک ممکن نہیں بخلاف غیر نبی کے کہ اسکے اظہار خلاف حق کا تدارک نبی کے قول سے ہو سکتا ہے ابھی تک سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ نبی کا حکم ظاہر کرنیوالے علماء ہیں اگر وہی خلاف حق ظاہر کریں گے تو نبی کا قول کفر لعل سے معلوم ہوگا جس سے حق معلوم کر کے عالم کے قول کو خلاف واقع سمجھیں لہذا غیر نبی کے اخفا حق میں بھی وہی تبلیہ لازم آتی ہے جسکا تدارک ممکن نہیں یہ گفتگو تو اسوقت ہے جبکہ مجموعہ علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے اور اگر بعض علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے تو بھی کوئی فرق معتد بہ ظاہر نہیں ہوتا اسلئے کہ گو اسوقت دیگر اہل علم اسکی غلطی ظاہر کر سکتے ہیں اور صحیح حکم شرعی بتلا سکتے ہیں لیکن عوام کو اسقدر تسلیقہ ہوتا ہے کہ وہ یہ پچا نہیں کہ کون صحیح کہتا ہے اور کون غلط اسلئے بعض ایک عالم کے متبع ہوتے ہیں جس سے انکو اعتقاد ہے اور بعض دوسرے کے لہذا جو اسکے متبع ہیں ان کے حق میں تو غیر ممکن التدارک تبلیہ لازم آہی گئی عدم تبلیہ کو مطلقاً تسلیم کرنے کو باوجود بھی بعض ذمہ دار اشخاص کے اظہار خلاف حق سے اس صورت میں اسلام کو ایک سخت صدمہ پہنچتا ہے جبکہ کوئی نہ کوئی غیر مسلم حکومت ان کے اقوال کو اڑنا کر نہ ہر ہل سلام میں دیدہ و دانستہ مداخلت کرنا چاہتی ہے زیادہ حاد اب۔

الجواب علی خصوص سبب تو واقعی معتبر نہیں اعتبار عموم الفاظ ہی کا ہے مگر اس عموم میں یہ شرط ہے کہ قرآن و دلائل سے معلوم ہو جاوے کہ متکلم کی مراد بھی عموم ہی ہے ورنہ اگر کسی طور پر یہ معلوم ہو جاوے کہ خود متکلم ہی کی مراد اتنا عموم نہیں جتنا الفاظ سے معلوم ہوتا ہے تو پھر وہ عموم نہ لیا جاوے گا۔ مثال دونوں کی حق سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد والذین یرون اذواجہم الا یہ کا گوشان نزول خاص ہی لیکن سیاق میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کا مقصود ہر رامی زوجہ کا حکم بیان کرنا ہے۔ یہاں عموم تام ہوگا بخلاف حدیث لیس من البر الصیام فی السفر لفظاً عام ہے مگر دلائل سے یہ امر ثابت ہو کہ ہر صائم کو حکم عام نہیں بلکہ صرف ان ہی صائبن کو جنکی حالت پریشان ہو جاوے اور یہ فرق ذوق اہل لسان اور اہل اجتہاد مد رک کرتے ہیں اسی واسطے ہم حبیبوں کو اہل اجتہاد کا اتباع و تقلید ضروری ہے پس آیات کتمان کو لفظاً عام ہیں مگر سیاق و سباق دال ہے کہ اس کا عموم اہل غرض کیلئے ہے نہ کہ مکہ کیلئے اگر کسی کو ذوق سیاق و سباق سے مد رک نہ ہو وہ اہل ادراک کی تقلید کرے۔

عَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ يَخْشَوْنَ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ كَوَيْفَ

مگر بالالت مقام یقینی بات ہو کہ مخلوق سے خشیت کو انبیاء کیلئے منع فرما رہے ہیں اور اقتران اسکا یہ بلغون
کیساتھ بتلا رہا ہے کہ یہ مبلغ خاص احکام شرعیہ میں ہے پس یہ نص مخصوص بنی کی ہو سکتی ہے۔ دوسرے بنی خود
نص کی مراد زیادہ جانتے ہیں جب بنی نے کبھی اس شخص پر عمل نہیں کیا معلوم ہوا کہ ان کیلئے یہ نص
نہیں ہوا نیز بنی نے کسی حدیث میں الا من اکرہ میں سے کسی کو مستثنیٰ نہیں کیا یہ رب لائل میں غیر بنی کو
عام ہونے کے۔

۳۱ یقینیت اس وقت ہے جب بنی کو شامل ہو کر تخصیص کیجاتی یہ بنی کو شامل ہی نہیں بلکہ خاص ہے
امتیوں کیساتھ دلیل اسکی اجماع کافی ہے کیونکہ دلیل حق میں سے کوئی شخص اسکے عموم بنی کا قائل نہیں ہوا۔
نیز جب علت معلوم ہو تو باقی میں حکم ظنی نہ ہوگا یہاں نبوت علت ہو لا اجماع۔ نیز قیاس ہمارا معتبر نہیں
کسی مجتہد نے اس میں قیاس کیا نہیں۔

۳۲ بنی کے احکام مشہور و مدون ہیں سب کے اخفا سے بھی تلبیس لازم نہیں آتی۔ دوسرے کفار سے اخفا کرنا
مگر متعین ہوا اسکا بھی اظہار کر دیں گے کہ ہم نے خوف سے ایسا کہہ دیا تھا پھر تلبیس کہاں اور جب خدا نخواستہ
ایسی نوبت پہونچے کہ کوئی بھی قادر نہ رہے پھر قوہ مجتہدہ سے کام لینا واجب ہو جاوے گا کتمان جائز نہ ہوگا لانا
مخصوص بعدم وجوب المقاتلہ و قد وجبت اذ ذاک۔ ۱۳ از یقعدہ للکلام

تینتالیسویں حکمت طلاق مذکور

سوال کیا فرماتے ہیں علماء دین و مقتیان شیعہ متین رحمہم اللہ تعالیٰ اس مسئلہ میں کہ مسمی امام الدین بخار
میں مبتلا تھا حالت بخار میں اس کے باپ داعظ الدین نے اس سے کہا کہ میرے دو تین بچے ابھی اور چکے
میں معلوم ہوتا ہے کہ اس نامبارک بیوی کے سبب تو بھی ضرور زیر زمین ہو جائیگا۔ تو اپنی بیوی کو چھوڑ
یہ کلام سنتے ہی امام الدین نے کہا کہ میں نے بیوی کو چھوڑا۔ میں نے بیوی کو چھوڑا۔ میں نے بیوی کو چھوڑا۔ بعد
بخار طلاق واقع ہونیکے و نیز بغرض دیگر مصلحت دنیادی کے اس کا باپ بیان کرتا ہے کہ امام الدین ایک
روز پہلے سے بیہوش تھا عین بیہوشی کی حالت میں یہ کلمات اس سے سرزد ہوئے بنابرین یہاں کے بعض مفتی
صاحبان نے فتویٰ دیا ہے کہ طلاق مدہوش کی واقع نہیں ہوتی ہے اسلئے طلاق امام الدین کی بھی واقع نہیں ہوتی
اب جبکہ امام الدین زندہ ہیں و مدہوش نہیں ہے صرف دو ایک روز کے واسطے خود غرضی سے اسکو مدہوش

قرار دیا اور اس فرضی اور مصنوعی بیہوشی کی حالت میں اپنے باپ کے کلام کو کاسقہ سمجھ کر کہ نہیں بکا بلکہ مناسب جواب دیا اور تعدد طلاق میں بھی تین سے آگے متجاوز نہیں ہوا۔ اس صورت میں عقلاً و شرعاً امام الدین کے متذکرہ الفاظ سے اسکی منکوحہ مطلق ہوئی ہے یا نہیں اور جبکہ اس کے باپ کے کلام میں اضافت موجود ہے اس کے جواب میں اضافت نہ ہونے سے وقوع طلاق میں خلل ہو گا یا نہیں۔ مینوا تو جروا۔

الجواب سوال ہذا میں اس مدہوشیت کے متعلق خود زوج کا کوئی دعویٰ مذکور نہیں ہوا اگر وہ اس کا مدعی نہیں بلکہ مقررہ ہوش کا ہیوتب تو پدر زوج کا دعویٰ کوئی چیز نہیں اور حکم مدہوشیت کا احتمال ہی نہیں اور اگر وہ بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے تو چونکہ یہ امر خلاف ظاہر ہے اس لئے اس کا دعویٰ مسموع نہیں ہو سکتا جو ورنہ بر مطلق ایسا ہی دعویٰ کر سکتا ہے بلکہ اس کے اعتبار کیلئے یہ شرط ہو کہ اس کی یہ حالت دوسرے عام مکین والوں کو بھی ظاہر اور محسوس ہوتی ہو خواہ عین وقت پر یہ حالت طاری ہوئی ہو خواہ اس وقت مشتبہ ہو مگر پہلے سے طاری ہو نامعروف و معلوم عند عامۃ الناس ہو اور زوال اسکا متیقن نہ ہو اور اس اخیر صورت میں حلف بھی زوج سے لیا جاتا ہے دلیل ذلك کلمہ ما فی رد المحتار فی المجموع عن الخانیة عرف انکان مجنوناً فقالت امرأته طلعتی البارحة فقال اصأبنوا الجنون ولا یعرف ذلك الا بقولہ کا بالقول قولہ اھج ۲ ص ۶۹۹ اور یہاں یہ شرط مفقود ہے بلکہ اس کے خلاف کی دلیل موجود ہے معنی ذی ہوش ہونیکے قرآن جو کہ سوال میں مذکور پہلے اس لئے یہ دعویٰ غیر مقبول ہے اب دو امر اور رہ گئے ایک یہ کہ بوجہ عرف اور مجاورہ کے بہ لفظ موجب طلاق ہے اور دوسرا یہ کہ لفظ میں اضافت نہ ہونا بوجہ قرینہ مقام و وقوع فی الجواب کے مانع طلاق نہیں ہے سو امر اول کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار بخلاف فارسیہ قولہ من حنک و هو باکریم لانہ صار صریحاً فی العرف علی ما صرح بہ نجم الزاھد الخوانساری فی شرح القدری ۱۱ ج ۲ ص ۶۷۷ قلت کذا قولہم فی الھندیۃ چھوڑا اور امر ثانی کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار بحدیث قریناً ان من الالفاظ المستعملة الطلاق یلزم منی والحرام یلزم منی و علی الطلاق و علی الحر افعی بلا نیۃ للعرف انہ فاو قعوا بہ الطلاق مع انہ لیس فیہ اضافۃ الطلاق الیہا صریحاً فہذا مؤید لما فی القنیۃ و ظاہرہ انہ لا یدعی انہ لیس بزوج امرأۃ للعرف ج ۲ ص ۷ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں طلاق منقطع واقع ہو گئی ۱۸ زلیقعد

چوالیسویں حکمت طریقہ تفریق عینین

سوال - ایک عینی حنفی المذہب سے آئے ایک قادیانی لڑکی سے لاعلمی میں نکاح کیا۔ لڑکی اس بنیاد پر کہ لڑکا عینین ہی فتح نکاح چاہتی ہے اور طالب مہر ہی شریعت میں لیا نکاح نکاح شرعی ہوا اور قابلیت نفسان رکھتا ہے یا ایک معاملہ باطل بنفسہ ہوا جو قابلیت نفسان نہیں رکھتا اور اس پر کوئی ترتب احکام شرعیہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اور وہ مہر پا سکتی ہو یا نہیں۔

اجواب - صحت نکاح کیلئے مردی یعنی مذکورہ دن تو شرط ہے لیکن یعنی قدرت علی الجماع شرط نہیں پس عینین سے نکاح تو صحیح ہو جاوے گا زوج کے عینین ہونے کی صورت میں اگر عورت تفریق چاہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ عورت قاضی کے اجلاس میں درخواست دے کہ اس کے عینین ہونے کی سبب میں اس سے علیحدگی چاہتی ہوں (قاضی سے مراد حاکم مسلم ہے گو من جانب سلطنت غیر مسلم کے مقرر ہو کذا فی الد المختار و المختار) قاضی مرد سے دریافت کرے کہ اس کا دعویٰ عینین ہو نیکاً صحیح ہے یا نہیں اگر وہ صحیح بتلاوے تو قاضی اس کو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دے اور اگر وہ تغلیط کرے اور کہے کہ میں اس سے ہم بستر ہوا ہوں تو اگر وہ نکاح کے وقت باکرہ تھی یعنی باکرہ ہونیکے حالت میں اس کا نکاح ہوا تھا تو اب ایک بار دہم بستر ہوا ہوں تو کھلایا جاوے گا کہ وہ اب باکرہ ہے یا ثیبہ اگر وہ باکرہ بتلاوے تو عورت کو راست کو سمجھ کر مرد کو علاج کیلئے اس صورت میں بھی مہلت دی جائیگی اور اگر وہ ثیبہ بتلاوے یا کہ نکاح ہی ثیبہ سے ہوا تھا تو اس صورت میں مرد سے حلف لیا جاوے گا کہ میں اس سے ہم بستر ہوا ہوں اگر وہ اس پر حلف کرے تو عورت کا دعویٰ خارج ہو جاوے گا اور اگر اس حلف سے انکار کرے تو پھر عورت کا دعویٰ صحیح قرار دیکر مرد کو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دی جائیگی اور جن صورتوں میں ایک سال کی مہلت ملی جو اس ایک سال گزرنیکے بعد اگر عورت سکوت کرے تو حاکم مذکورہ انداز میں نہ کرے گا اور اگر عورت پھر درخواست دے کہ یہاں تک بھی ہم بستر نہیں ہوئے تو قاضی پھر مرد سے دریافت کرے گا کہ وہ اس دعویٰ کو صحیح مانے تو عورت کو کہا جاوے گا کہ اب تم کو اختیار دیدیا جاتا ہے خواہ اس کے ساتھ اس ہی حالت میں رہو یا تفریق کو اسی مجلس میں یعنی اجلاس برخواست ہونے سے پہلے اختیار کروا کر وہ تفریق کو اختیار کرے تو اس وقت قاضی مرد سے کہے کہ اس کو طلاق دیدو اگر وہ طلاق نہ دے تو قاضی زبان سے کہے کہ میں نے دونوں میں تفریق کر دی پس اس سے بھی طلاق بائن واقع ہوگی اور اس میں پورا مہر و عدت سب لازم

صحیحہ الخلوۃ مع الفتنہ اور اگر مجلس میں اس نے تفریق کو اختیار نہ کیا تو پھر اختیار عورت کا باطل ہو جاوے گا اور اگر اس دریافت کرنے پر وہ مرد اس عورت کی تکذیب کہے یعنی دعویٰ ہبستری کا کرے تو پھر ہمیں ہی تفصیل مذکور ہے کہ اگر وہ نکاح کی وقت باکرہ تھی تو اب ایک یا دو معتبر عورتوں کو دکھلایا جاوے گا اگر وہ اب بھی باکرہ بتلا دیں تو اس عورت کا قول صحیح قرار دیکر مثل بالا اس کو اختیار تفریق کا دیا جاوے گا اور مرد عدت لازم ہوگی اور بصورت اسکے تفریق کو اختیار کرنے کے قاضی تفریق کر دے گا اگر وہ غیبہ بتلا دیں یا کہ وہ نکاح کے وقت ہی غیبہ تھی تو مرد اگر اپنے قول حلف پر کرے تو عورت کا دعویٰ خالی ہو جاوے گا اور اگر حلف انکار کرے تو پھر دعویٰ عورت کا صحیح قرار دیکر اس کو تفریق کا اختیار دیا جاوے گا مع لزوم ہر وعدت اور یہ تمام تفصیل در مختار و رد المحتار میں ہے مگر یہ سب سوخت ہو جبکہ نکاح کو صحیح قرار دیا جاوے اور بنا سوال صرف مرد کا نہیں ہونا ہوا اور اگر کوئی اور وجہ مقصدی عدم صحت نکاح کی پائی جائے مثلاً وہ لڑکی مرزا کو نبی مانتی ہو یا اور کسی عقیدہ غیر اسلامیہ کی معتقد ہو تو وجہ اسکے کہ ارتداد مانع نکاح ہے یہ نکاح ہی صحیح نہ ہوگا اور بدون طلاق ہی مجبین میں بھی شخص کو علیحدہ ہو جائے گا اختیار حاصل ہوگا اور اس میں اگر وطی پائی جاوے تو مرد عدت دونوں لازم ہیں لیکن مرد اگر مرد مثل سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو صرف مرد مثل لازم ہے اور بدون وطی کچھ بھی لازم نہیں۔ کذا فی الدر المختار باب المهر۔ الرضوان ۳۳۷۔

پینتالیسویں حکمت عدم لزوم تعیین در نماز قضا

سوال بہشتی زبور حصہ دوم میں مرقوم ہے کہ اگر کوئی عینت یا کئی سال کی نمازیں قضا ہوں تو مہینہ در سال کا ہی تمام لیوے اور کہے کہ فلا نے سال کی فلا نے مہینہ کی فلاں تاریخ کی فجر کی نماز پڑھتی ہوں بے اس طرح نیت کو قضا صحیح نہیں ہوتی کسی کو اس طرح نیت کرنیکا علم نہ تھا اور اس نے دو سال کی قضا نمازیں (صرف اتنا کہ کر کہ نیت کرتا ہوں میں نماز قضا و عمری کی) پڑھیں تو اسکی نماز درست ہوئی یا نہیں اور اس پر صحیح نیت سے جو بہشتی زبور حصہ دوم میں تحریر ہے) پھر از سر نو کل نمازیں پڑھنی واجب ہیں یا نہیں۔

الجواب۔ فی رد المحتار قبل لا یلزمہ التبعین إلخ و قال و اطال ج۱ ص۱۷۷ اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس میں اختلاف ہے لہذا قضا پر بھی ہوئی نمازوں میں چونکہ وہ کثیر میں دفع حج کیلئے اس قول پر عمل کر نیکی گنہائش ہے ۱۲۰ رمضان المبارک ۱۳۳۷ھ۔

چھالیسویں حکمت رسالہ تعدیل حقوق الوالدین

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۴ سے شروع ہو کر صفحہ ۴۸۷ پر ختم ہو گیا ہے

سینتالیسویں حکمت رسالہ التحقیق الفریدی فی حکم آلہ کفر البصوت البعید

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۸ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۰ پر ختم ہو گیا ہے

اُرتالیسویں حکمت حکم صوم و صلوٰۃ و بعض مقامات طویلۃ النہار

سوال۔ ایک کالج کے طالب علم نے ایک بدین کا اعتراض مجھے نقل کیا کہ مسلمان کہتے ہیں کہ ہماری شریعت بقتضائے و ما ارسلناک الا کافۃ للناس تمام انسانوں کیلئے ہے اور اگر ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ جملہ مقامات کے انسانوں کے لئے انہیں احکام ہوتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قطبین کے رہنے والوں کیلئے جہاں چھ ماہ کارات و دن ہوتا ہے انہیں احکام نہیں مثلاً روزہ ایسے مقام کے لوگ کیونکر رکھیں اگرچہ ماہ کا حکم دیا جائے تو ناممکن العمل اور اگر اس سے کم تو قرآن و حدیث میں صاحب مذہب کسے منقول ہونا چاہئے تھا۔ میں نے اس کا جواب یہ دیا کہ قانون اکثری حالت کے تابع ہوتے ہیں اور چونکہ قطبین پر اول تو آبادی کا ہونا ثابت نہیں اور اگر ہو بھی تو چونکہ اکثر حصص زمین کی یہ حالت نہیں اسلئے اکثری حالت کے موافق احکام مقرر ہوئے نہ مادہ اور مستثنیٰ صورتیں ان کے لئے قیاس کے ذریعہ سے خاص احکام مستنبط کر کے حکم دیا جاسکتا ہے ہر چیز کی کا حکم صراحت قرآن و حدیث میں ہونا ضروری نہیں بلکہ کثیر الوقوع امور کا حکم صاحب شریعت سے منقول ہے جو بمنزلہ اصول کے ہو سکتا ہے جیسا کہ ان مقامات کیلئے جہاں کہ شفق تمام رات غائب نہیں ہوتی کتاب ہیئت دیکھنے سے معلوم ہوا کہ ۲۲ مئی سے لیکر ۲۱ جولائی تک لندن کے افق سے ۱۸ درجے نیچے آفتاب نہیں جاتا لہذا اتنے عرصہ تک تمام رات شفق باقی رہتی ہے۔ لندن کا عرض البلد ۵۱ درجہ ہے (بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ وہاں عشاء کا وقت نہیں آتا اور ان سے عشاء کی نماز ساقط ہے بعض فقہاء نے اختلاف بھی کیا ہے ارض بلغار کے متعلق شامی نے بھی اس کا حکم لکھا ہے میں نے یہ جواب تو دیا لیکن روزہ کے متعلق عالمگیری میں تلاش کرنے سے بھی کوئی جزئی نہیں ملی یعنی مثلاً لندن کے لوگ کس وقت تک سحر کما سکتے ہیں اور

نزدیک جو تابع عشاء کے معلوم ہوتی ہے ادا کریں یا نہ ادا کریں کیا جناب والا کی نظر سے کوئی جزئی ایسے مقامات پر روزہ اور ترائی کے متعلق گزری ہے یا قیاس کے موافق کیا حکم ہو سکتا ہے۔ نیز میرا جواب غلط یا نامکمل تو نہیں ہے اگر مولو تصحیح و تکمیل فرماویں۔ اگر کوئی دوسرا جواب ہو سکتا ہو تو وہ بھی تحریر فرمادیں۔ کتاب ہیئت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لندن میں سب سے بڑا دن ۱۶ گھنٹہ کا اور سب سے چھوٹی رات ۴ ۱/۲ گھنٹہ کی ہوتی ہے۔

سینٹ پیٹرسبرگ دارالسلطنت روس ۶۰ درجہ شمال عرض البلد پر ہے وہاں تقریباً ۱۹ گھنٹہ کا سب سے بڑا دن ہوتا ہے اتنا طویل روزہ ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے علاوہ بریں بعض ایسے مقامات آباد بھی ہیں جہاں سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ یا اس سے زائد ہوتا ہو یعنی آفتاب بغیر غروب کے حرکت رکھتی رہتا ہے چنانچہ ۶۵ درجہ ۵۴ دقیقہ عرض البلد شمالی پر سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ کا اور ۹۶ درجہ ۵۳ دقیقہ پر گرمیوں میں ۳۱ دن تک آفتاب غروب نہیں ہوتا یعنی ایک دن ۳۱ دن کے برابر ہوتا ہے وہاں روزہ کا کیا حکم ہو گا۔

الجواب۔ آپ نے جو جواب دیا بالکل کافی و مکمل ہے۔ تمام سلطنتوں کے قوانین کلیہ پر مقامی احکام کو حکم جزئیہ کی تقریر کرنا پڑتی ہے جنہیں سے بعض میں تنبیہ کی بھی حاجت ہوتی ہے اور وہ سب اُن ہی کلیات کے تحت ہیں داخل اور اُن قوانین کو اُن کے لئے شامل سمجھا جاتا ہے اُن جزئیات مقامیہ کے مضر یا مذکور فی کتاب القانون نہ ہونے سے اُن مقامات کے خارج عن اثر السلطنت ہونے پر کوئی بھی استدلال نہیں کرتا جبکہ اس سلطنت کا احاطہ دلیل صحیح سے ثابت ہوا اور اگر کوئی استدلال کرنے لگے تو محقق اُس استدلال کو دلیل صحیح کے تابع بنائے اسی طرح جب دلائل قطعیہ سے عموم بہت معلوم ہے تو معارض کو دفع کرینگے چنانچہ جیسا اشتمال مثال مذکور میں ہوا ایسا ہی اشتمال کلیات شرعیہ میں متحقق ہے جسکی بنا پر فقہاء اسلام نے اُن مقامات کے احکام سے تعرض بھی کیا ہو گا اس وجہ سے کہ کسی نے کسی کلی میں داخل سمجھا اور کسی نے کسی میں باہم اختلاف بھی ہو گیا لیکن یہ اختلاف ہمارے لئے اصل مقصود میں قانع نہیں کیونکہ اُن کلیات کی بنا پر حکم کرنے سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ شریعت محمدیہ نے ایسے کلیات مقرر کئے ہیں جو اُن مقامات کی ضرورتوں کو حاوی ہیں گو وہ تطبیق میں آرا مختلف ہو جاویں جیسا ایک عدالت سے ایک حکم ایک قانون کی بنا پر ہوتا ہے اور عدالت اپیل سے دوسرے قانون کی بنا پر اُس کے خلاف حکم ہو جاتا ہے چنانچہ ناز سے فقہاء کا تعرض تو خود سوال ہی میں منقول ہے رہا روزہ اگر بالخصوص اُس سے تعرض بھی نہ ہو تب بھی وہی دلائل ناز کے یہاں بھی باشرک اصول روزہ کیلئے بھی کافی ہوتے لیکن فقہاء نے اس پر کفایت نہیں کی بلکہ روزہ سے بلکہ اسکے علاوہ احوال و معاملات سے بھی تعرض

تصريحاً فرمایا ہے فردا المختار عن الرملی فی شرح المحتاج و یجری ذلک فیما لو مکنت الشمس عند قوم
مدّة اربع و فیہ عن امداد الفتح قلت وكذلك یقدر لجميع الاجال كالصوم والزکوة والحج و
العدة وأجال البیع والسلم الاجارم وینظر ابتداء اليوم فیقدر کل فصل من الفصول الاربعه
بحسب ما یكون کل یوم من الزیادة والنقص کذا فی کتب الائمة الشافعية ونحن نقول بمثلہ
اذا صل التقدير یصل بہ اجماعاً فی الصلوات اربعاً و فیہ بعد نصف صفحہ لم أر من تعرض
عندنا لحکم صومہم فیما اذا کار یطلع الفجر عندہم کما تغیب الشمس او بعدہ یزمان لا یقدر فیہ
الصائم علی کل ما یقیم بنیہ ولا یمکن ان یقال بوجوب موالاة الصوم علیہم لانہ یؤدی
الیہلک فان قلنا بوجوب الصوم یلزم القول بالتقدیر و هل یقدر لہم یا قریب لبلاد الیہم
کما قالہ الشافعية هنا ایضاً ام یقدر لہم بیایس الکل والشرب ام یجب علیہم القضاء
فقط دون الاداء کل محتمل فلیتأمل ولا یمکن القول هنا بعدہم الوجوب اصلاً کالعشاء
عند القائل بہ فیہا لان علۃ عدم الوجوب فیہا عند القائل بہ عدم السبب فی الصوم قد
وجد السبب وهو شہود جزء من الشہر و طلوع فجر کل یوم هذا ما ظہر فیما علم اھل
اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب تو ہو گیا اب یہ بات کہ ہمارے فقہار کے اقوال میں کس کو کس ترجیح
ہے اس تحقیق پر اصل جواب موقوف نہیں ہاں خود ایک مستقل تحقیق ہے جسکی ضرورت مسلم کیلئے ہوگی سوا تو
نماز میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انداز کر کے سب نمازیں چاہیں اور روزہ میں جو مقامات ایسے ہیں جہاں
بعض ازمینہ میں لیل شرعی نہیں ہوتی رمضان میں روزہ رکھیں کہ شہود شہر یا گیا اور چونکہ انظار و سحر
نہار شرعی میں واقع ہوتا ہے اسلئے شبہ کی وجہ سے دو سکر زمانہ میں قضا بھی کر لیں اور جہاں لیل شرعی ہوتی
وہاں جس جگہ نہار کا طول بقدر عمل صوم ہو اور فطرۃ ان کا تحمل ہے زائد ہوگا لانہم معتادون بطول
النہار و طول اکثر الاعمال فیہ وہاں روزہ رکھیں اور ادائیگی ہو جاوے گی اور جہاں بقدر تحمل نہو ہاں انداز
کر کے عدد پورا کریں اور بعد ازاں ایسے ایام لمجاوب جسکا تحمل ہو سکے تو احتیاطاً قضا بھی کر لیں اور اگر ایسے
ایام نہ ملیں تو وہی انداز کے روزے کافی ہو جاویں گے و فردا المختار فی جواز فطر من لا یقدر ثم قضاء
ما نصہ وقال الرملی و فی جامع الفتاوی و لو ضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعلشہ فلما ان
یغطروا یطعم کل یوم نصف صاع اھ اذا لم یدار لہ عدۃ من ایام اخر یمکنہ الصوم فیہا و

الاوجب عليه القضاء وعلى هذا الحصاد اذا لم يقدر عليه مع الصوم ويهلك الزرع بالناخيل لا
شك فوجاز الغطر والقضاء الى اخر ما قيد به بما اذا لم يكن عند لا ما يكفيه وعياله واذا اخطأ
هلاك زرع او سرقة ولم يجد من يعمل له باجرة المثل وهو يقدر عليها ج ۲ ص ۱۸۲
۲. جادى الاولى ۳۳۲

انچاسویں حکمتہ حل بعضے اشعار مشنوی متعلق آئینہ لودن شیخ

شرح حبیبی

<p>لایق جندیم و یا بد پیکرم تسخرے باشد کہ او بادے کند تا چه رنگم همچو روزم یا چو شرب ہیچ مے ننمود نقشم از کسے تا بہ بنید ہر کسے کو چست کیمیت آئینہ سیمای جان منگیں بہارست روی آن یاری کہ باشد زراں دیار رو بہ دریا کا رہرنا ید ز جو درد مریم را بحر مابن کشید صد دل نا دیدہ غرق دیدہ شد دیدم اندر چشم تو من نقش خود</p>	<p>او چو مے خواند مرا من بنگرم گر لطیف ز رشت را در پے رسد کہ بہ بنیم نقش خود را اے عجب نقش جان خویش مے جستم بے گفتم آخر آئینہ از بہر پست آئینہ آہن برائے لو نہارست آئینہ جان نیست الاروے یار گفتم اے دل آئینہ کل را بگو زین طلب بندہ بکو تو رسید دیدہ تو چوں دلم نا دیدہ شد آئینہ کلی ترا دیدم ابد</p>
---	--

درد و چشمش راہ روشن یافتم
 ذات خود را از خیال خود جدا
 کہ منم تو تو منی در اتحاد
 از حقائق راہ کے یاد خیال،
 گر بہ بینی آں خیالے داں ورد
 بادہ از تصویر شیطان و چشم
 نیستہاراہست سیند لاجرم
 خانہ ہستی ست نے خانہ خیال،

گفتم آخر خویش را من یافتم
 گفت وہم کان خیال تست
 نقش من از چشم تو آوار داد
 اندرین چشم منیر بے زوال،
 درد و چشم غیہ من تو نقش خود
 آنکہ سرمہ در نبستی درے کشد
 چشم او خانہ خیال ست و عدم
 چشم من عین سرمہ دیدار و الجلال

یعنی جب مطلوب مجھے اپنی طرف بلاتا ہے تو میں سوچتا ہوں کہ معلوم نہیں کہ میں اس قابل بھی ہوں کہ مجھ
 مجھے اپنی طرف کھینچے یا نہیں پھر خیال کرتا ہوں کہ مجھ میں صلاحیت نہوتی تو آخر وہ بلاتا کیوں نہیں شیبہ
 ہوتا ہے کہ بلانا میری قابلیت کی دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کوئی پاکیزہ صورت کسی بد صورت کے پیچھے پھرتا
 ہے تو اس سے اسکو بنانا اور اسکے ساتھ نسخہ پن مقصود ہوتا ہے (ممکن ہے کہ یہ بلانا بھی اسی قبیل سے ہو پھر
 کہ تعجب سے فرماتے ہیں کہ غضب کی بات سے کہیں خود اپنی صورت کو دیکھتا ہوں کہ میں گورا ہوں یا کالا
 (یعنی مجھ میں نور استعداد فطری ہے یا نہیں) اور پتہ نہیں چلتا آگے فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی روح کی صورت اصلی
 اور یہ کہ آیا وہ فطرۃ صلیحہ للجبہ ہے یا نہیں معلوم کرنے میں بہت کچھ سعی کی مگر کسی سے اسکا کچھ بھی پتہ نہ چلا
 بالآخر میں نے سوچا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے وہ تو محض اس لئے ہے کہ ہر شخص اس میں اپنی صورت دیکھ
 اور جان لے کہ وہ کیا ہے اور کون ہے تم آئینہ سے یہ لوہے کا آئینہ نہ سمجھ جانا کیونکہ اس سے تو صرف رنگ
 معلوم ہو سکتے ہیں۔ اجسام بھی نہیں معلوم ہو سکتے۔ چہ جائیکہ روح کی صورت اور صلاحیت فطری بلکہ روح
 کا آئینہ تو ایک بہت بڑی بیش قیمت چیز ہے تو حیران ہو گے کہ آخر وہ کیا ہے تو ہم نہیں بتائے دیتے ہیں سنو
 آئینہ جان صرف روئے یا رہے مگر یہ متعارف یا نہیں بلکہ وہ یا جبکہ تعلق عالم ملکوت سے ہے اور عدا لقی عالم

ناسوت کو یک لخت قطع کر چکا ہے (یعنی مرشد۔ مرشد کو آئینہ اسلئے کہا کہ جسطرح آئینہ سے ظاہری حالت معلوم ہو جاتی ہے یوں ہی مرشد کی صحبت سے معرفت ذات و حالت روح چل ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ اور پر بھی مذکور ہو چکی ہے اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب آدمی مرشد کے پاس ہوتا ہی تو اس کے دل میں سکون و طمانینت پیدا ہوتی ہے اور وہ دنیا سے اپنی توجہ ہٹاتا ہے اور خدا کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ یہ علامت ہے اسکی حالت کے محمود ہونیکے۔ اور اگر یہ کیفیات پیدا نہ ہوں بلکہ ان کی متضاد کیفیات پیدا ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ مرشد خود ہی ناقص ہے سو وہ تو محل کلام ہی نہیں یا کامل ہے پس اسکی دو صورتیں ہیں یا تو یہ کہ خاص اسی کی صحبت میں یہ کیفیت پیدا ہوتی اور کاملین کی صحبت میں یہ بات نہیں ہوتی اس صورت میں سمجھنا چاہئے کہ اس کی حالت فی نفسہ محمود مگر اس شیخ سے اسے نفع نہ ہوگا۔ دوسرا شیخ تلاش کرنا چاہئے۔ اور اگر ہر شیخ کی صحبت میں یہی کیفیت ہوتی ہو تو سمجھا جائیگا کہ حالت اچھی نہیں ہے۔ مگر قابلیت و استعداد پر کمال قنات نہیں ہوتی۔ ورنہ حد تکلف سے نکلتا بلکہ بہت مشکل اور کمزور ہو گئی ہے کسی طبیب دل حاذق کی طرف رجوع کرنی چاہئے کہ وہ اپنی عذافت و مہارت سے کسی مناسب تدبیر سے اسکو تقویت پہونچا دے) جب میں نے یہ دیکھا کہ یہ کام آئینہ سے نکلتا ہے تب میں نے اپنے دل سے کہا کہ آئینہ کل و مرشد کامل و حاذق تلاش کرنا چاہئے اور دریا پر جانا چاہئے کہ ندی نالوں اور ناقصین سے کام نہ چلیگا۔ قصہ مختصر یہ کہ مجھے اپنی حالت معلوم کرنے کی ضرورت تھی اور مجھے کوئی رستہ نہیں ملتا تھا۔ بالآخر مجھے پتہ چلا اور اب یہ غلام اس غرض سے حضور کی خدمت میں حاضر ہوا ہے کہ مجھے میری روح کی کیفیت معلوم ہو جائے اور اصلی بات یہ ہے کہ بیماری ہی طبیب کی طرف رجوع کر دینے پر آمادہ کرتی ہے اور بے چینی ہی کسی راحت و دل کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کرتی ہے چنانچہ وہ درد ہی تھا جو مریم کو نخل خرما کی طرف لے گیا۔ آپ کا نور معرفت میرے لئے جو اپنی معرفت کا آلہ بنا ہے تو کیوں۔ اسلئے کہ سیکڑے اندھے دل اس نور معرفت میں غرق ہو چکے ہیں اور اس سے منور ہو کر بینا بن گئے ہیں۔ اور اس بنا پر بیمار لڑکی کے معالجہ میں آپ کو مہارت تامہ چل ہو چکی ہے آئندہ اشعار کے حل سے پہلے ہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انکی عبارت کو حل کیا جاوے لہذا اولاً بقدر ضرورت حل عبارت کرتے ہیں پھر مطالب لکھیں گے حل عبارت۔ جاننا چاہئے کہ چشم ظاہر میں محسوسات کی صورتیں منطبع ہوتی ہیں اور

بعض صورتیں محسوس بھی ہوتی ہیں چنانچہ ذوق کتنا ہے ۵

دیکھ چھوٹوں کو ہے الشر بڑائی دیتا آسمان آنکھ کے ہے تل میں دکھائی دیتا اور وہ تصویریں فوٹو کے ذریعے سے حاصل بھی ہو سکتی ہیں اور انکو بڑھا کر دیکھ بھی سکتے ہیں جبکہ یہ امر محمد ہو چکا تو سمجھو کہ مولانا نے شیخ کے قلب روشن کو آنکھ سے تشبیہ دی اور اس میں اپنی حالت کو منطبع مانا۔ اور اپنی نسبت اُس کے دیکھنے کا ادعا کیا۔ اور اس صورت کو زبان حال متکلم بھی مانا۔ علیٰ ہذا القیاس قلب ناقص کو بھی آنکھ مانا اُس میں بھی انطباع صورت حالت اور اس کی رویت کا ادعا کیا وغیرہ وغیرہ۔ یہ تو محض عنوان تعبیری تھا اور اصل مقصد وہی شیخ کی معرفت کا سبب اور اک بننا وغیرہ وغیرہ ہے اسکو مد نظر رکھ کر دیدم اندر چشم تو من نفس خود سے آخر تک پڑھنا چاہئے تاکہ الجھن نہ ہو۔ مگر در دو چشم میں در کو سببیہ کننا بہ نسبت ظرفیہ کہنے کے زیادہ اقرب اور بے تکلف ہو۔ از حقائق راہ کے یا بد خیال میں اس سببیہ ہے غیاث اللغات میں از کو معنی مع بھی لکھا ہے اور اس مقام پر بے تکلف بھی ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ از معنی مع ہوتا بھی ہے یا نہیں کیونکہ انھوں نے جو مثال دی ہے وہ بے محل ہے۔ اور اس سے معنی مع ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ وہ مصرع یہ ہے دل بستگی از سنبل گل پوش تو دارد کیونکہ یہاں از ملا بست کیلئے ہے ملا بست اور چیز ہے اور معیت اور شے۔

تیسری توجیہ یہ ہے کہ از معنی در ہو جیسا کہ اس مصرع میں ہے۔ اویم از چل روز گرد تمام رکما فی غیاث اللغات۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ از معنی عن ہو۔ اور جملہ عن بدل کیلئے آتا ہے یوں ہی یہ بھی ہو سکا اسکی کوئی سند ہاتھ نہیں لگی۔ پانچویں توجیہ یہ کہ از معنی مجاوزہ ہو یعنی حقائق کو چھوڑ کر خیال اس آنکھ میں کیسے آ سکتا ہے چھٹی توجیہ یہ کہ از حقائق راہ کے یا بد خیال کے معنی یہ ہوں۔ خیال حقائق کے راہ یا بد یعنی اس چشم منیر بے زوال میں اشیاء متحققہ فی نفس الامر و لو فی غیر ذال محل کی صورت اختراعیہ کیونکہ اسکی ہے اور وہ آنکھ ان اشیاء کو (کہ ہر اب بقیعة بحسب الظمان ماء) ایسے محل میں کیونکہ دیکھ سکتی ہے۔ جہاں وہ نہیں ہیں۔ یہ توجیہ بالکل بے تکلف اور صافی عن الغبار معلوم ہوتی ہے جرت مضمون ذہن نشین ہو چکا تو اب اصل طلب سنو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ۔

جنا بسنج میں تو آپ ہی کا معتقد ہوں۔ اور آپ ہی کو کامل سمجھتا ہوں کیونکہ میں سب جگہ ٹھوکریں کھاکھا لیکن کسی جا مجھے اپنی روح کی کیفیت اور حالت نہ معلوم ہوئی اور میں نہ جان سکا کہ میں کیسا ہوں۔

جب ہوئی تو یہاں آکر ہوئی اور آپ ہی کے چشم دل مجھے اپنی حالت کی صورت نظر آئی۔ اور آپ ہی کے نور معرفت کے سبب میں اپنی حالت پر مطلع ہوا۔ مولانا پر پھر وہم کا غلبہ ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیے کیونکہ مقصود جس قدر اعز ہوتا ہے اور طلب جس قدر شدید ہوتی ہے اس قدر زیادہ توہمات اور احتمالات مانع عن الوصول مہیب بنکر پریشان کرنے میں مطلوب مولانا کا اعز ہونا تو ظاہر ہے۔ شدت طلب ان کے کلام سے ظاہر ہے پس اسی صورت میں وساوس کا ہجوم کچھ مستبعد نہیں۔ لیکن ایسے وقت مرشد حاذق کی نہایت شدید ضرورت ہوتی ہے کہ حتی الامکان طالب کو وساوس سے نجات دلا کر یاس سے بچا دے۔ چنانچہ ایک صاحب پر اسی قسم کے وساوس کا ہجوم ہوا۔ حضرت مجدد الملت و الدین طال بقارہ و عم فیضہ سے رجوع کیا۔ حضرت اقدس نے تشفی فرمائی جس کا اثر اپنا ہوا کہ انھوں نے تسلیم کیا آپ نے جو کچھ فرمایا ہے اس میں عقلاً تو شبہ کی گنجائش نہیں لیکن یہ کہا کہ دل کو اطمینان اور سکون نہیں ہوتا حضرت نے فرمایا کہ تم کو اطمینان نہیں ہوتا۔ نہ ہو۔ بلا سے ہیں اطمینان ہے کہ تمہاری حالت اچھی ہے طبیب کو اپنے اطمینان کی ضرورت ہے اگر مریض کا اطمینان نہ کر سکے کچھ پروا نہیں کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فرق نہایت لطیف ہوتا ہے جس کو طبیب اپنی حذاقت سے محسوس کرتا ہے مگر مریض کو نہیں سمجھا سکتا کیونکہ تو اس میں حذاقت ہے اور نہ اعتدال مزاج پس تم کو اتنا ہی سمجھ لینا کافی ہے کہ ہیں اطمینان ہے۔ الحمد للہ کہ اس سے تسکین ہو گئی (اللہ درہ ما ادق لظہرہ والطف بالمریض) آگے مولانا فرماتے ہیں کہ جب مجھے معلوم ہو گیا کہ میری حالت اچھی ہے اور میں لائق جذب محبوب ہوں تو میرے وہم نے کہا کہ یہ تو دیکھو کہ جو کچھ تجھے معلوم ہوا اور جو صورت تو نے چشم ہار میں منطبع دیکھی وہ تیری اختراعی اور کسر اب بقیعة بحسبہ الظہان ما ہے یا تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر تھو چاہتے کہ حقیقت واقعہ میں۔ اختراعی صورتیں میں متیاز کر لے جب یہ ہم ہوا تو میری حالت کی وہ تصویر جو چشم شیخ میں منطبع بھی اور جسکو میں۔ یہ تیرا چشم ہار سے پکارا معنی نہ ہر۔ نہ کھانا اور مجھے اختراع متخیلہ نہ سمجھنا میں تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر ہوں اور تو مجھ سے متحد ہے میں تجھ سے۔ کیونکہ میں اور حالت دونوں ایک ہیں اور تو اور حالت دونوں ایک۔ تجھے تو میرے اختراعی زور ہے۔ احتمال اور تو ہم بھی نہ ہونا چاہیے کیونکہ اس پائدار اور روشن چشم میں شیا متحققہ فی نفسہ الاموالو فی غیرہا المحل المخصوص المتعین کی صورت اختراعیہ کیونکہ آسکتی ہے۔ خود اس چشم کا اختراع صورت

تو درکنار یہاں تو اسکی بھی گنجائش نہیں کہ کوئی اپنی ہی اختراعی صورت آسمیں مشاہدہ کرے یعنی فی الحقیقت
تو اس آنکھ میں کوئی صورت نہ ہو اور کوئی شخص اپنی متخیلہ کے اختراع سے سمجھے کہ آسمیں فلاں صورت
منطبع ہے۔ یہ بھی ناممکن ہو بلکہ اگر کسی ناقص کی آنکھ میں تجھے اپنی حالت کی اور صورت نظر وے تو
اسکو اختراعی اور مردود سمجھ کیونکہ جو شخص عالم فانی کے نظارہ میں منہمک ہے وہ تخیلات اور تسویلات
شیطانیہ سے بہرہ انداز ہوتا ہے اسی کی آنکھ میں اختراعی صورتیں آتی ہیں خواہ خود اسی آنکھ کی اختراعی
ہوں یا دوسری۔ اور وہی غیر واقعات کو واقعات دیکھتا ہے۔ رہی وہ آنکھ جیس میں ہوں اس کا
کل الجواہر نور و الجلال ہے جو غیر واقعیت کے وہم و خیال سے بھی مبرا اور متعالی ہے پھر اس آنکھ میں غیر واقعات
اور اختراعیات کو کیا دخل وہ تو سر اسر واقعات ہی کا محل ہے خلاصہ یہ کہ مولانا فرماتے ہیں کہ جب مجھے
اپنی حالت معلوم ہوئی تو مجھے اس کی غیر واقعیت کا شبہ ہوا۔ مگر شیخ کے نوہم رفت نے دستگیری کی
اور کچھ ایسی بصیرت پیدا ہوئی کہ خود وہ حالت ہی میسر لے اپنی واقعیت کی دلیل ہو گئی۔ اور شیخ کے
کمال کا اعتقاد اس کا معاون بن گیا۔ چونکہ اوپر غیر واقعات کو واقعی سمجھنے کا ناقص کی حالت کے بیان
میں تذکرہ آچکا ہے اسی کو مولانا آگے بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں تاکہ موباشد از تو پیش چشم انہ۔

تاکہ موباشد از تو پیش چشم	در خیالت گوہرے باشد چویشم
یشم را انگہ شناسی از گہر	کز خیال خود کنی کلی عبر

یعنی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ناقص غیر واقعی چیزوں کو واقعی سمجھتا ہے۔ اب ہم تجھے بتلاتے ہیں کہ جب تک
تیری آنکھ کے سامنے ایک بال بھی رہیگا۔ اور عالم ناسوت سے تجھے ذرا سا بھی تعلق رہیگا اسوقت تک اس
واحساس کی غلطی قائم رہے گی۔ اور تو موتی کو یشب سمجھے گا۔ یشب اور موتی دکھوئی اور کھری چیزوں
میں تجھے اس وقت امتیاز ہو سکتا ہے جبکہ تو خیال (اور دیگر قوی مادی) سے بالکل گزر جائے اور انکو
بالکل بیکار و معطل کر دے۔

شرح شبیری

اوپر سے خواند مرا سن بنگرم	لائق جذبیم و یا بد پیکرم
----------------------------	--------------------------

یعنی جب وہ مجھے بلاتا ہے تو اب میں دیکھتا ہوں کہ آیا میں اس کے لائق ہوں یا نہیں۔
مطلب یہ کہ جب ادھر سے کسی شخص سے تو مجھے اپنے اندر یہ دیکھنا ہے کہ یہ استعداد اصلی ہے یا یوں ہی
کسی عارض کی وجہ سے یہ شخص ہے اور اس دیکھنے کی اسلئے ضرورت ہے۔

گر لطیف زشت را دریے رسد **تسخیرے باشد کہ او بائے کند**

یعنی اگر کوئی خوبصورت آدمی کسی بد صورت کے پیچھے پھرنے لگے تو یہ ایک مسخرہ پن ہوگا جو کہ وہ حسین اس
زشت رو سے کرتا ہے مطلب یہ کہ اگر مجھ میں استعداد اسکی نہ ہوگی تو مرشد کا جذب ایسا ہی ہوگا جیسا کہ
اس حسین کا اس زشت رو پر عاشق ہونا پہلے چونکہ اوپر کہا ہے کہ چارہ آں باشد کہ خود را بتگیم الہ یعنی اب
علاج کہ ہم اپنے کو دیکھیں آگے اسی سلمان کی طرف غور ہے فرماتے ہیں۔

کہ بہ بینہ نقش خود را و عجب **تا چہ رنگم پیمو روزم یا چو شب**

یعنی کہ علاج یہی ہے کہ اب میں اپنی حالت اور اپنے نقش کو دیکھوں کہ میری حالت دن کی طرح ہے یا رات
کی طرح مطلب یہ کہ عجب علاج یہی مہر اکبر میں اپنی حالت کو دیکھوں تو اب میں نے دیکھنا چاہا کہ آیا میری اس
صلاح ہے یا سرف۔ یہاں یہ بھی معلوم کر لو انسان خواہ کسی قدر معاصی کرے اور خواہ کتنا ہی حق و سچ
مگر اسکی استعداد بالکل زائل نہیں ہوتی حتیٰ کہ حالت کفر میں بھی استعداد زائل نہیں ہوتی۔ ہاں اس قدر محبوب
ہو جاتی ہے کہ کالعدم ہو جاتی ہے اور اس کا کوئی اثر ظاہر میں نہیں رہتا۔ اور دیکھو تو اگر بالکل معدوم ہو جائے
کرتی تو پھر انسان قبول حق کا مکلف ہی کیوں رہتا اور یہ عذاب و ثواب ہی کیوں ہوتا یہ سب اسی لئے
ہے کہ باوجود استعداد ہونیکے اسکو اپنے معاصی اور نافرمانیوں سے اس درجہ کو پہونچا دیا ہے کہ کالعدم ہو
خوب سمجھ لو آگے فرماتے ہیں۔

نقش جان خویش می جستم بے **ہیچ می نمود نقشم از کے**

یعنی اپنی حالت کو میں نے بہت تلاش کیا مگر کسی شخص کے ذریعہ سے اپنی حالت مجھ کو نظر نہ آئی۔ مطلب یہ کہ
میں نے اپنی حالت کو معلوم کرنا چاہا مگر کسی کے ذریعہ سے میں معلوم نہ کر سکا یہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ حالت معلوم
ہونے میں شیخ کو کیا دخل ہے پس یہ معلوم نہ ہونا دو سبب ہوتا ہے کہ بھی شیخ کے ناقص ہونے سے کہ بھی کسی خاص
شیخ کیساتھ مناسبت نہ ہونے سے لیکن مقصود حاصل نہ ہونا دونوں میں مشترک ہے مقصود صرف اس قدر ہے
کہ مجھے کہیں اپنی معرفت کیفیت استعداد کی حاصل نہ ہوئی جو کہ شرط نفع سلوک تھی یعنی مجھے یہ نہ معلوم ہو سکا

درجہ میں صلاحیت اصلی ہے یا نہیں۔ لہذا میں نے یہ سوچا کہ۔

گفتہ آخر آئینہ از بہر صیت تا بہر بیند ہر کے کہ صیت کیست

یعنی پھر میں نے خود کہا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے۔ آئینہ تو اسی لئے ہو اگر تا ہے کہ ہر شخص اس میں یہ دیکھ سکے کہ کون ہے اور کیا ہے۔ مطلب یہ کہ اس مرشد کامل سے فیض قرب حق حاصل کرنے کیلئے جو اس امتحان کی ضرورت ہے کہ میری استعداد صحیح ہے یا فاسد۔ اس امتحان کیلئے کسی ذریعہ خارجیہ کو کیوں تلاش کیا جاوے کہ اس پر تحقیق کر کے پھر مرشد کی طرف متوجہ ہوں خود اسی مرشد کو کیوں نہ آئینہ بنایا جا جیسا آگے مضر آئینہ جان نیست میں معلوم ہوگا اور آئینہ مرشد کو اسلئے کہا ہو کہ جس طرح آئینہ کی محاذ اذہ سے بعض حالت جسمانیہ معلوم ہو جاتی ہے اسی طرح مرشد کے پاس بیٹھنے سے بھی اپنی حالت روحانیہ معلوم ہو جاتی ہے کہ آیا استعداد قبول حق قوی و اصلی ہے یا ضعیف و عارضی اسلئے کہ اگر نیرگوں کے پاس بیٹھنے سے خدا یاد آوے اور محبت حق زیادہ ہو۔ اور عالم ناسوت سے بعد ہوا اور قطع تعلق کو دل چاہے تو معلوم ہوتا ہے کہ استعداد باقی ہے ورنہ سمجھے کہ ضعیف ہوئی اب اسکا علاج ضروری ہے یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اگر اس شخص کو سب شیخ اور مقبولین حق کے پاس جانے سے یہ بات پیش آتی ہے تب تو سمجھے کہ بیشک استعداد ہی کمزور ہو گئی مگر وہ بھی لا علاج نہیں یا یوسی جائز نہیں اور اگر ایسا ہے کہ کسی خاص شیخ کے پاس رہتے ہوئے تو ایسی حالت درست رہتی اور توبہ الی اللہ اور محبت حق رہتی ہے لیکن اس کے علاوہ دوسرے سو گودشت تو نہیں ہوتی لیکن وہ حالت بھی قائم نہیں رہتی بلکہ توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کی پاس وشت ہوتی ہے اور باقیوں سے اکتل در محبت اور توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کی پاس وشت ہوتی ہے اور باقیوں سے اکتل اور محبت اور توجہ حق ہوتی ہے ان دونوں صورتوں میں استعداد اور قابلیت موجود ہے مگر یہ سمجھا جاوے گا کہ اسکو اول صورت میں تو سوالے ایک کے اور سب سے اور دوسری صورت میں خاص اُن شخص سے مناسبت نہیں ہے اسلئے اُس سے اسکو فیض نہیں ہو چتا لہذا اخیر کی دونوں صورتوں میں پریشان نہ ہو کیونکہ مذکورہ حالت نہیں ہے۔ ہاں اول کی صورت میں علاج کی فکر بہت جلد چاہئے ورنہ اگر خدا نخواستہ معاصی کے اور حجابات حائل ہو گئے تو پھر علاج زیادہ مشکل ہوگا گو ممکن ہوگا۔ **ف** یہ بات پہلے بیان کر دی گئی ہے کہ اولیاء اللہ کی صحبت سے خدا یاد آتا ہے بلکہ اُنکے خیال اور ذکر سے بھی خدا یاد آتا ہے اور اسکے نظر ہر بہت موجود ہیں چنانچہ ایک صا د جالت نزع میں تھے اور ہمارے حضرت حاجی صاحب

قدس سرہ کے خادموں میں سے تھے اور انکو گائے بھینس وغیرہ سے بہت ہی محبت تھی اسلئے اس بیہوشی کے عالم میں وہ اُن ہی گائے بھینسوں کی باتیں کیا کرتے تھے کہ اسکو کھولو اور اسکو باندھو وغیرہ وغیرہ چنانچہ اسوقت بھی ایسا ہی ہوا ایسے وقت میں انکی یہ حالت دیکھکر لوگ بہت گھبرائے اور لوگوں کو بہت ہی وحشت ہوئی حالانکہ کوئی وحشت کی بات نہ تھی اور ان کی حالت خدا نخواستہ خراب تھی اسلئے کہ یہ تو ایک ہدیہ تھا جو ان کی زبان سے نکل رہا تھا مگر خیر چونکہ لوگوں کو وحشت تھی اسلئے خیر خواہوں کو یہ فکر ہوئی کہ ان کا خیال اس طرف سے ہٹانا چاہئے اور کسی طرح انکو متوجہ الی الحق کریں۔ اب یہاں بہت بڑے عاقل کی ضرورت تھی کہ وہ یہ سمجھے کہ اس وقت کونسی بات مفید ہوگی اور کس طرح ان کی توجہ اس طرف سے ہٹائی جاوے۔ خیر وہاں بھی ایک صاحب موجود تھے جو کہ عاقل تھے انھوں نے اُنکے کان میں کہدیا کہ حضرت حاجی صاحب (قدس سرہ) تشریف لائے ہیں معاوہ کہنے لگے کہ حضرت کے لئے فرشتہ بھیجاؤ حضرت کو اچھی طرح بٹھاؤ وغیرہ وغیرہ بعد میں ان کا ذہن حضرت حاجی صاحب کے تلقین کو ہموئے ذکر کی طرف منتقل ہو گیا اور ان کی زبان پر ذکر جاری ہو گیا اور اسی میں انتقال ہو گیا اے الشریعہ مسلمان کا خاتمہ بالخیر فرمائیے (یہاں ناظرین کا تب کیلئے دعا و مغفرت اور صلاح و فراموشی اور یہ کہ حق تعالیٰ اپنی محبت سے آمین ثم آمین) اور اسی قسم کی بہت سی نظیریں موجود ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے خیال سے اور ذکر سے انکو دیکھنے سے ہر طرح خدا یاد آتا ہے لہذا ان کی صحبت آئینہ ہو گئی اپنی استعداد کے دیکھنے کی کہ اگر ان کے پاس جانے سے اُس ہوتا ہو اور تعلق بحق ہوتا ہے معلوم ہوا کہ خیر ابھی کچھ باقی ہے ورنہ علاج کرو کہ یہ حق کی طرح نکلو کھا جائیگا اور نکو خبر بھی نہ ہوگی اور اللہ ربک ہدایت فرما۔ اب آگے اُس آئینہ کی تعیین اول اجمالاً پھر تفصیلاً کہتے ہیں کہ وہ آئینہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ۔

آئینہ آہن برائے لوہا است آئینہ سیمائی جان سنگین بہا است

یعنی یہ لوہے کا آئینہ تو رنگ کے دیکھنے کے واسطے ہی اور چہرہ جان کے دیکھنے کے واسطے جو آئینہ ہے وہ تو ہر ایش قیمت ہے۔ آئینہ اصل لفظ آہینہ ہے یعنی لوہے کا اسلئے کہ اول سکندرنے لوہے کو صیقل کر کے اس قدر صاف کر دیا تھا کہ آئین میں منہ دکھلائی دینے لگتا تھا ورنہ اس سے پہلے کسی کو یہ خبر نہ تھی کہ اپنا چہرہ دیکھنے کی بھی کوئی صورت ہے لہذا اسکو آہینہ کہنے لگے پھر بعد میں کثرت استعمال کی وجہ سے آئینہ ہو گیا۔ مطلب یہ کہ ہم نے جو کہا ہے کہ آخر آئینہ تو اسی لئے ہے کہ اُس میں اپنی حالت کو دیکھیں تو یہاں

سہی کو یہ شبہ نہ ہو جاوے کہ اس سے مراد آئینہ متعارف ہے لہذا فرماتے ہیں کہ یہ لوہے کا آئینہ مجھ کو مقصود نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو صرف الوان کو دکھلاتا ہی ذی لون کو بھی نہیں دکھلا سکتا اسلئے کہ جس قدر صورتیں انسان دیکھتا ہے کسی نہ کسی لون میں مستور ہیں مثلاً یہ کہ کوئی کئے کہ میں نے زہر کو دیکھا اس سے مقصود یہ نہیں ہے کہ اُسکی ذات کو دیکھا بلکہ اُسکے رنگ کو جو اُس کے ساتھ درجہ اطلاق میں لازم غیر منفک ہو اُسکو دیکھا اور یہ بات ظاہر ہے پس یہ غیر الوان کیلئے کافی نہیں اور مجھ کو جسکا دیکھنا ہے وہ لون نہیں دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ جو آئینہ جان کی حالت دیکھنے کیلئے ہے وہ بہت ہی بیش قیمت ہو اُسکو اور اُسکو کیا متنا سبت۔ اب اُس بیش قیمت آئینہ کو متعین تفصیلی بتلاتے ہیں کہ۔

آئینہ جان نیست الاروئے یارِ روی آں یاری کہ باشد زان دیار

یعنی آئینہ جان کا سوائے روئے یار کے اور کوئی نہیں ہے اور یار بھی وہ جو کہ اُس دیار کا ہو یعنی اب تک تو اسی خیال میں رہا کہ کسی اور ذریعے میں اپنی حالت معلوم کروں جب میری استعداد اور قابلیت معلوم ہو جائے تب مرشد سے رجوع کروں اور اسوقت مرشد کے پاس جاؤں لہذا اسکے واسطے بہت مارا پھرا اور بہت سے طرق اسکے لئے نکالے مگر سارے ناکافی ثابت ہوئے اور کہیں دوسری جگہ اپنی حالت معلوم نہ ہو سکی۔ لہذا میں نے یہ سوچا کہ بس اگر آئینہ بھی ہے تو وہی ہے اور مرشد ہی کی خدمت سے استعداد وغیرہ کا سب پتہ چل جاوے گا اور دربدن ناصیغہ سانی سے کوئی حال نہیں ہے اور اُسی کی صحبت میں سکون آئینہ ہو جاوے گی۔ دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ وہ یار بھی وہ ہو جسکو اُس دیار یعنی عالم غیب سے تعلق ہو اور جمع کی طرف اُسکی توجہ ہو اسلئے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اُسکی صحبت ہی بھی کوئی نفع نہیں ہو سکتا آگے بھی سیکھو فرماتے ہیں کہ

گفتم لے دل آئینہ کل را بجو رو بہ دریا کار بر نہاید ز جو

یعنی میں نے یہ کہا کہ اسے دل آئینہ کامل کو ڈھونڈو اور میرا کے پاس جا اسلئے کہ مذی نالوں سے کام نہیں چلتا مطلب یہ کہ یہ تو متعین ہو گیا کہ اپنی حالت کو آئینہ میں دیکھنا چاہئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وہ آئینہ بھی مرشد ہے لہذا فرماتے ہیں کہ اب مرشد بھی کامل تلاش کرنا چاہئے اور ناقصین سے حذر چاہئے اسلئے کہ ان ناقصوں سے کام نہیں چلتا جب تک کہ وہ خود بھی کامل نہ ہو اسلئے کہ جو راستہ دیکھے ہوئے ہے وہی دوسروں کو راستہ اچھی طرح دکھلا بھی سکتا ہے اور جس نے خود ہی پوری طرح راستہ نہیں دیکھا وہ دوسرے کو کیا دکھلاوے گا اور ان صوفیہ کے کلام میں لفظ کل اور کلی دونوں معنی کامل آتے ہیں اگر التفات

اس فہیت سے خطاب کی طرف اب تک تو مرشد کو غائب کے صیغہ سے تعبیر کرتے رہے اب اسکو خطاب کر کے فرماتے ہیں زین طلب الہیہ نہ سمجھا جاوے کہ یہ خود مولانا کی حالت ہے اور مولانا ہی اس مثنوی لکھنے کی حالت میں تلاش شیخ میں ہیں نہیں کیونکہ مولانا تو اس کے لکھنے کے وقت کامل و مکمل تھے بلکہ فرضی طور پر اپنی طرف منسوب کر کے دوسروں کی حالت بتلانا مقصود ہے پس فرماتے ہیں۔

زین طلب بندہ بکوسے تیرید درد مریم را بخر ما بن کشید

یعنی میں اس طلب میں تیرے کو چہ میں آیا ہوں اور دیکھو مریم علیہا السلام کو درد ہی نے کچھور کی جڑ میں پہونچا دیا تھا مطلب یہ کہ چونکہ مجھے طلب حق بھی اسلئے اسی طلب میں بندہ آپ کے دروازہ پر حاضر ہوا ہے کہ آپ توجہ فرمادیں اور مجھے کامیاب کر دیں اسلئے کہ ۵

آنانکہ خاک را بنظر کیسا کنند آبا بود کہ گوشت چشے بما کنند

اور ۵ خسر و غریب است و گدا افتادہ در کویشما باشد کہ از ہر خدا سے غریباں بنگری اسی طلب و اسی امید میں در دولت پر آ رہا ہوں۔ اسلئے کہ دیکھو مریم علیہا السلام کو بھی دردی نکلے کھینچ کر لے گیا تھا تو جب مجھے بھی درد طلب ہوا میں بھی خدمت میں حاضر ہوا ہوں ۵

بہ ملازمان سلطان کہ رساند این دعا را کہ بفرما بادشاہی ز نظر مراں گذارا

خدا کیلئے اس دے مجھے محروم نہ فرمانا اور ایسے متناسب ہے کہ ۵ عمر بھر تک نہ نکلنا ہو تیرے کو چہ سے دم اسی در پہ نکل جائے متناسب ہے یہی مقصود سے بہت دور چلا گیا مقصود مولانا کا یہ ہے کہ اب آپ کے دروازہ پر حاضر ہو گیا اور یہ طلب ہی مجھے لائی ہو۔ اب آگے بتلاتے ہیں کہ میں نے اپنی حالت کس طرح معلوم کی پس فرماتے ہیں کہ۔

دیدہ تو چوں دلم را دیدہ شد صد دل نا دیدہ غرق دیدہ شد

آئینہ کلی ترا دیدم ابد دیدم اندر چشم تو من نقش خود یعنی جب آپ کی آنکھ میں سے دل کیلئے آنکھ ہو گئی اور وہ چشم حق ہیں ہے جس میں سیکڑوں دل نا دیدہ غرق ہو چکے ہیں یعنی مستفیض ہو چکے ہیں تو میں نے نگاہ آئینہ کلی ہمیشہ کیلئے سمجھ لیا۔ اور میں نے اپنا نقش تمہاری آنکھ میں کھینچا۔ مطلب یہ کہ جب آپ کا نور اور آپ کی صحبت کافیض میری لئے اور اک کا آلہ بن گیا اور میں نے اسی نور اپنی حالت دیکھ لی تو میں نے نگاہ ہمیشہ کیلئے اپنا رہنما اور اپنے محبوب پر مہر دینے والا سمجھ لیا اور اپنی حالت

کو آپ کی نوح چشم میں دیکھ لیا یعنی جب جھک کر آئینہ کی تلاش تھی اور ثابت ہوا کہ آئینہ بھی مرشد ہی ہوتا ہے اور معونے یار کے سوا اور کوئی اپنی حالت کو معلوم کرنے کیلئے کافی نہیں ہوتا پس چونکہ آپ ان صفات کے موصوف تھے لہذا میں آپ کی خبر خد جھک کر آپ کے در دولت پر حاضر ہوا ہوں اور اس طلب میں حیران و سرگرداں ہو کر آہو نجا ہوں اور اس مدت میں بہت ذوق تصدیق کے پاس جا چکا ہوں مگر ۵

آقا تھا اگر دیدہ ام ہر بتاں در زیدہ ام بسیار خواں دیدہ ام لیکن تو چیزے دیگری آگے فرماتے ہیں۔

گفتم آخر خویش را سن یا فتم در دو چشمش راہ روشن یافتم
یعنی میں نے کہا کہ آخر میں نے اپنے کو پایا اور اس کی دونوں آنکھوں میں راہ روشن و صاف جھک کر طلب کی جب آپ کا نور باطن سے لڑا آئینہ ہو گیا اور میں نے اپنی حالت کو آپ کے نور کے ذریعہ دیکھ لیا تو اب میں نے اپنے سے کہا کہ اب تو میں نے اپنی حالت دیکھ لی اور میں نے آپ کے نوح چشم میں راہ ہدایت پائی جس سے ثابت ہو گیا کہ میری نور طلبی سے اور یہ قول کہ در دو چشمش راہ بسیار جلیے کہا جائے، در دو چراغ اور اس سو شمع کی نور بصیرت یعنی آپ کے فیضان بصیرت کے وہی سبب ظہور استعداد طالب کا اسکے بعد انکو توہمات وارد ہوئے اور یوں خیال ہوا کہ یہ جو میں سمجھا ہوں یہ بھی تو میرا ہی خیال ہے اور ممکن ہے کہ غلط ہو اور گو اس حالت کے بعد کوئی وجہ شبہ کی جنس مگر قاعدہ ہے کہ جب کسی بڑی چیز کی طلب ہوئی ہو تو طبعاً اس سے مانع ہو گیا احتمال بہت کم ہے کہ شاید یہ بھی مانع ہو۔ پس اسی طرح انکو بھی شبہات اور توہمات ہوئے آگے فرماتے ہیں کہ

گفت وہم کان خیال تست ہاں ذات خود را از خیال خود جداں
یعنی میری وہم نے کہا کہ یہ ساری تیسرے تجلیات میں اور تو نے جو اس نور میں اپنی حالت دیکھی ہو وہ تیری حقیقی حالت نہیں ہے بلکہ ایک خیال ہے کہ مجھ میں استعداد ہے ورنہ حقیقتہً استعداد وغیرہ شاید کچھ نہ ہو اسلئے اپنی ذات کو یعنی اس اصلی کو کہ شاید ذاتی کے ہو بسکو ذات سے تعبیر کر دیا اپنے خیال ہی سے ممتاز کر کے سمجھ چیت شہ ہوا تو اس کو اس طرح دفع کیا گیا کہ
نقش من از چشم تو آواز داد کہ منم تو تو منی در اتحاد

یعنی میرے نقش نے تیری آنکھ سے آواز دی کہ میں تو ہوں اور تو میں ہی اتحاد کی وجہ سے مطلب کہ جب توہمات میرے اوپر سوار ہوئے تو اس وقت میری حالت نے زبان حال تیری نور بصیرت کی مدد سے یہ کہا کہ مجھ کو خیال و باطل مست سمجھنا اسلئے کہ جو تو ہے وہی میں ہوں اور جو میں ہوں ہی تو ہے اور میں اور تو تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی و اصلی حالت ہوں اسلئے

ذاتی قرار دیا اتفاقی کوزات تواریک اس طرح تعبیر کر دیا کہ تو سنی و ہم تو کے معنی میں تو ذات منی و ذات
توان مراد یہ ہے کہ من ذاتی تو ہم یعنی حالت اصلی تو غرض جب دونوں متحد ہیں تو پھر خیال کس طرح ہو سکتا
بلکہ وہ تو بالکل واقعی ہوگا اھاس خیال میں مست پڑ جائیگا اھ مجھ میرا معنی استعداد اصلی کو جو میں شکہ نہ کیا
ف سا لک کو اسکے بہت حوال میں ایسے بڑے بڑے تو بہات سوار ہوئے ہیں اس وقت اگر کوئی شخص
کامل مل گیا تب تو سنبھل جاتا ہے ورنہ بس خدا اس وقت ایمان کو بھی سلامت رکھے تو نہایت
غنیبت ہے ایک صاحب نے جو کہ ایک دوست بزرگ سے بیعت تھے حضرت حکیم الامت
دام ضلیم کی خدمت میں اپنی بھالی کے گمان پر کچھ پریشنیاں لکھیں حضرت نے ان کا جواب عطا فرما کر
تسلی دی انھوں نے بار بار پوچھا اس کا جواب ہمیشہ دیا گیا آخر ایک مرتبہ انھوں نے لکھا کہ مجھے اب بولنے
کی تو مجال نہ رہی اور عقلاً تو کوئی شبہ نہیں ہے مگر اطمینان اور تسلی نہیں ہوتی کہ یہ بد حالی نہیں ہے -
حضرت نے تحریر فرمایا کہ ہکو تمھاری تسلی کی ضرورت نہیں اسلئے کہ طبیب کو یہ ضرورت نہیں کہ وہ مریض کو
بھی یقین دلادے کہ تو اچھا ہو گیا بلکہ اگر طبیب کو خود معلوم ہو جاوے کہ اسکو افاقہ شروع ہو گیا ہے
اور عنقریب صحت پاویگا تو یہ کافی ہے اور بعض مرتبہ اس قدر لطیف نفع ہوتا ہے کہ جسکو خود مریض محسوس
نہیں کرتا اور وہ سمجھتا ہے کہ میرا مرض اب تک باقی ہے اور مجھے مطلق بھی افاقہ نہیں مگر طبیب
خوش ہوتا ہے کہ اب یہ اچھا ہو جاویگا بلکہ بعض اوقات صحت کے بعد بھی مریض کی سمجھ میں نہیں آتا
اسی طرح چونکہ ہکو تسلی ہے کہ تمھاری حالت مذموم نہیں ہے اس قدر کافی ہے کہ تسلی دلا نیکی ضرورت
نہیں میں اس سے ان کی تسلی ہو گئی (واللہ دیکھ) پس اسی طرح بزبان حال وہ بکا رہی ہے کہ میں اور تو
الگ الگ نہیں ہیں پس میں تو تیری حقیقی حالت ہوں آگے اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ اسکو خیال کیوں
نہ سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ -

اندلیں چشم منیر بے زوال از حقائق راہ کے یا بد خیال

یعنی اس چشم روشن اور بے زوال میں حقائق کی وجہ سے خیال کہاں راہ پاسکتا ہے مطلب یہ کہ
چونکہ چشم حقیقت میں ہے اس میں تو حقائق آتے ہیں اور وہ حقائق خیال غلط کو نہیں
آنے دیتے اس لئے یہاں خیال کا کیا کام اور اس میں غلط کس طرح آسکتا ہے آگے
فرماتے ہیں کہ -

درود چشم غیر من تو نقش خود گریہ بینی آن خیالے دان ورد

یعنی اگر کسی اور کی آنکھ میں تم اپنے نقش کو دیکھو تو اسکو خیال جانو اور مردود سمجھو مطلب یہ کہ اگر کسی غیر کی نور چشم میں تم اپنی حالت اسکے خلاف دیکھو کہ جو یہاں دیکھی ہے تو اسکو خیال اور رد سمجھنا کہ وہ باطل ہے یا یہ مطلب ہے کہ اگر اور کہیں اپنی حالت کا امتحان کرتے تو اسکو غلط سمجھنا مضائقہ نہ تھا آگے اس غیر کو بتلاتے ہیں کہ۔

آنکھ سرمہ نیستی درمے کشند بادہ از تصویر شیطان می چشد

چشم او خانہ خیال ست و عدم نیستہار اہرست بسند لاجرم
یعنی جو شخص نیستی کا سرمہ لگاتا ہے اور شیطان کے تجنیل سے بادہ پی رہا ہے اس کی آنکھ ایک خیال اور عدم یعنی امر غیر واقعی کا گھر ہے کہ وہ بہت سی معدوم اشیاء کو موجود سمجھ لیتا ہے مطلب یہ کہ جو شخص ناسوت میں لگا ہے اور اس کا تعلق ناسوت سے ہے اور شیطان کی تخیلات میں مبتلا ہے اس کا ادراک خیالی اور معدوم اشیاء کی طرف رہتا ہے اور وہ بہت سے معدوم کو موجود سمجھ لیتا ہے اور علی العکس اسی طرح جس نظر کا اس سے اتصال ہوگا وہ بھی غلط ہو سکتی پس جو تیری حالت وہاں دکھلائی دیتی ہے یا دکھلائی دیتو وہ بالکل باطل اور خلاف واقعہ ہے یا ہوگی۔ آگے اسکے مقابلہ میں مرشد کی راست نمائی کا بیان فرماتے ہیں کہ۔

چشم من چوں سرمہ دید از ذوالجلال خانہ ہستی رست نے خانہ خیال

یعنی چونکہ میری آنکھ نے حق تعالیٰ کی طرف سے ایک سرمہ دیکھا ہے اس لئے یہ تو حقیقت اور ہستی کا گھر ہے اور خیال باطل کا گھر نہیں ہے مطلب یہ کہ چونکہ یہ نور جو میرے چشم میں موجود ہے حق تعالیٰ کی طرف سے ہے اس لئے یہ چشم باطل اور خیال کا محل نہیں ہو سکتی پس جو تو نے اپنی حالت میں کچھ لکھ کر اور مطابق واقعہ کے ہے۔

ف اس مقام کا خاصہ اس کے قبل ایک مختصر عنوان سے خود حضرت مولانا دایم السلام نے کاتبہ ثنوی دفتر اول ابتداء قصہ طوطی و بازگان میں ایک مناسبت سے اس مقام کے مہم باشان ہونے کے سبب لکھا تھا اس مقام پر اس کا بعینہ نقل کر دینا واقع معلوم ہوا وہو ہذا العبارتیں محال اس مقام کا یہ ہے کہ مجھ کو مرشد کی طرف کشش ہوئی کہ اُن سے فیوض حاصل کروں مگر چونکہ

افادہ واستفادہ کے لئے مناسبت شرط ہے اس لئے یہ تحقیق کرنا ضروری ہو کہ میں اُن سے فیض لینے کے لائق ہوں یا نہیں اس تحقیق کے لئے معیار کی تلاش ہوئی آخر سوچتے سوچتے یوں سمجھ میں آیا کہ معیار بھی خود مرشد کی ذات ہی ہے یعنی اُن کی صحبت میں رہ کر اپنی حالت کے تفادات اور ظہور استعداد کو دیکھنا چاہئے پس میں نے ناقصیں سے اعراض کر کے مرشد کامل کی صحبت اختیار کی اور اپنی حالت کی کمی بیشی کو اور استعداد کی قوت و ظہور کو دیکھنا شروع کیا جب اُن کے کمالات کا انعکاس میرے قلب پر ہوا جس کو اس طرح تعبیر کیا ہے **۵** دیدہ توچوں دلم را دیدہ شد الی آخر الابیات العشرة یعنی تمھاری آنکھ میرے قلب کی آنکھ بن گئی۔ یعنی تمھاری صفت معرفت و بصیرت میرے قلب پر تجلی ہوئی جس کے فیض و قوت سے سیکڑوں قلوب ناقص محو معرفت ہو گئے اس وقت میں نے اُس آئینہ کاملہ یعنی عکس فیوض مرشد و ادراک استعداد کو غبار خطرات و وسوسوں سے صاف کیا یعنی اُن فیوض و ادراک حالت استعداد کو دل میں جگہ دی اور خطرات و وسوسوں کی نفی کی تو اُس آئینہ میں اپنی حالت منکشف ہوئی وجہ انکشاف کی ظاہر ہے کہ جب اپنے قلب پر فیوض مرشد کے تجلی اور منعکس ہوئے اور استعداد کمالات کی مشاہدہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ مجھ میں قابلیت انکی ہے اور مرشد سے مناسبت ہے غرض کمالات مرشد کو اس طریق سے آئینہ قرار دیا تو چشم مرشد میں اپنا نقش دیکھنا یعنی مرشد کی صفت معرفت و بصیرت کے انعکاس اور ظہور استعداد کمون سے اپنی حالت مناسبت کا پتہ چلا اُس وقت میں سمجھا کہ میں نے اپنی حالت مناسبت کی تحقیق کر لی۔ اور مرشد کی صحبت و حضوری میں طریق واضح سلوک کا ملگیا کہ انہیں کی تعلیم و تربیت سے مقصود حاصل ہو گا لیکن ساتھ ہی وسوسہ گذرا کہ جن کو تو نے فیوض کا عکس سمجھ رکھا ہے اور جس کو تو نے استعداد سمجھا ہے شاید یہ تیرے محض خیالات اور اودھام ہوں تو معیار تحقیق مناسبت مشتبہ ہو گیا اپنی ذات یعنی ذاتی استعداد و قابلیت کمالات و فیوض اور اودھام و خیالات میں غور کر کے فرق کرنا ضرور ہے اس وسوسے ساتھ ہی میرے نقش نے مرشد کی آنکھ میں سے آواز دی یعنی میری حالت و استعداد نے جو کہ حاصل ہوئی تھی عکس کمالات بصیرت و معرفت مرشد سے مجھ کو نسبت کیا کہ میں اور تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی اور واقعی حالت ہوں خیال اور وہم کا احتمال نہیں کیونکہ اس چشم منسیر میں چونکہ

ضائق جان گزین ہو رہے ہیں۔ خیال دوہم کی گنجائش نہیں ہے یعنی چونکہ مرشد کامل ہیں اور ان کے فیوض و کمالات بھی قوی ہیں اسلئے ان کی قوت فیض سے طالب و ملازم صحبت کی اصلی حالت ظاہر ہو جاتی ہے احتمال غلطی کا نہیں ہے آگے بزبان مرشد کہا جاتا ہے کہ اگر تو اپنا نقش کسی اور کی آنکھ میں دیکھتا تو اسکو خیال سمجھنا چاہئے تھا یعنی غیر کامل کی صحبت اس کا معیار نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں نیستی یعنی نقصان کی صفت ہے اسلئے تصرف شیطانی کا دخل ہو سکتا ہے چونکہ وہ خود خیالات میں مبتلا ہے اسلئے ہم صحبت کے قلب پر بھی ان خیالات کے انعکاس کا احتمال ہے اور چونکہ میں خود صاحب حقیقت ہوں اس لئے میری صحبت میں بھی حقائق کا ہی انعکاس ہوگا تو اس طریق مذکور سے اپنی حالت و مناسبت و قابلیت فیوض کی معلوم ہوگئی اور اسی اعتبار سے مرشد کو اپنا آئینہ فرما دیا یہ خلاصہ ہے اس مقام کا واللہ اعلم بالصواب والیس المرجع والمآب و شرح جیسی میں بھی اس کی ایک توجیہ سہل اور لطیف عنوان سے کی گئی ہے وہ بھی طرب انگیز و نیکو قابل ملاحظہ ہے لیکن معنون اسکا اسکا متحد ہے۔ آگے بتائید شعر بالا آنکہ سرمہ نیستی الخ و بشر او خانہ خیالست الخ مولانا فرماتے ہیں کہ اگر کوئی در اسی شے بھی چشم کے آگے ہوگی تو وہ کلام ہوتی ہے نظر کو اسی طرح جب نور چشم کے آگے کہ در قین ناسوت کی آجاو گئی تو وہ بھی باز نورانی اس نور کے لئے فرماتے ہیں کہ۔

تلیکے مویا شد از تو پیش چشم در خیالت گوہرے باشد چشم

یعنی جب تک ایک بال بھی تیری نگاہ کے سامنے رہے گا اس وقت تک وہ تجھے دیکھنے نہ دے گا۔ اور گوہر تجھے شب معلوم ہوگا چشم مبدل از شب۔ ایک پتھر جو فی نفسہ توقیتی ہے مگر گوہر ہے بہت کم قیمت ہوتا ہے مطلب یہ کہ جس وقت تک ناسوت کی طرف تمہارے اندر کچھ بھی تعلق باقی رہے گا اور تم ایک بال کے برابر بھی اس طرف توجہ رکھو گے تو تمہارے خیال میں گوہر شب معلوم ہوگا یعنی حقیقت تمہارے خیال میں باطل اور بے اصل معلوم ہوگی اور تم اس حجاب کی وجہ سے حقیقت شے کو معلوم نہ کر سکو گے اسکی تدبیر بتاتے ہیں کہ اس باطل سے کس طرح نجات ہو سکتی ہے فرماتے ہیں کہ

یشم را انگہ شناسی از گر کز خیال خود کنی کلی عبس

یعنی ریشم کو گوہر سے جب پہچان سکو گے جبکہ اپنے اس باطل خیال سے پوری اور کلی طور پر علیحدگی
 کر دے مطلب یہ کہ حقیقت کو اس وقت دیکھ سکو گے جب اس عالم ناسوت کے تعلق سے کہ خیال
 نرم ہے کلیتہ پر سبز کر دے اور علیحدہ ہو جاوے اس وقت تم حقیقت شناس ہو سکتے ہو ورنہ اگر ایک بالی
 تمہاری چشم حقیقت میں کے سامنے ہے تو وہ تمکو مانع عن النظر ہوگا۔

پچاسویں حکمت تحقیق بعض جزاء دوازده تسبیح

القول الصبیح فی تحقیق بعض اجزاء دوازده تسبیح اور قول محقق بعباد تکلف باب میں یہ ہے
 کہ جس طرح قرآن پڑھنے میں کبھی تو تلاوت مقصود ہوتی ہے اور اس وقت اس کے طریق کا منقول ہونا شرط
 اور غیر منقول کا اختیار کرنا بدعت اور کبھی محض ذہن و حافظہ میں اس کا استحضار اور راسخ کرنا مقصود
 ہوتا ہے اس میں اتباع منقول کا کرنا لازم نہیں مثلاً ایک شخص ایک ایک مفرد کا تکرار کر کے
 یاد کرتا ہے ایک شخص ایک ایک جملہ کا ایک شخص ایک ایک آیت کا یہ سب جائز ہے۔
 اس کاوش کی ضرورت نہیں کہ اس میں سلف کا کیا طریق تھا۔ اسی طرح عبارت ذکر سے کبھی تو
 خود ذکر مقصود بالذات ہوتا ہے اس ہیئت کا منقول ہونا شرط ہے اور کبھی ذہن میں کسی
 خاص مطلوب کا استحضار اور رسوخ مقصود ہوتا ہے جس سے اس عبادت کا تعلق ہو اس
 میں اس ہیئت کا منقول ہونا شرط نہیں پس لا الہ الا اللہ اور اسم جلالہ کے تکرار معتاد
 سے مقصود بالذات ذکر نہیں بلکہ ایک خاص مطلوب کا استحضار مقصود ہے اور وہ خاص
 مطلوب قنائے علمی غیر اللہ اور توجہ الی اللہ میں تدریجاً ترقی کو نا ہے چنانچہ ابتداء میں کثرت شہود
 ہوتی ہے اس لئے لا الہ الا اللہ سے اس شہود کی نفی کر کے اسکو راسخ کیا پھر جب اس
 نفی میں ایک درجہ میں گویا کامیابی ہو گئی تو محض ثبوت ذات کو ذہن میں راسخ کرنے کیلئے لا الہ
 کا تکرار کیا پھر ثبوت بھی ایک نسبت حکمیہ تھی اس سے بھی لغز اخلاص نہ رہا۔
 راسخ کرنے کیلئے اسم جلالہ کا تکرار کیا۔ اس کی فراولت سے قلب میں غیر مطلوب سے بے التفاتی

عہ اشارۃ الی کون ما فی التکشف من توجیہ تکفلا ان حذف حرف النداء من اللہ غیر جائز کما فی
 حاشیہ غنیمۃ القائدا العاشرة الا تیت متصلا وکذا یدل علی ما مر بہ

اور حضرت مطلوب کی طرف خالص التفات میں ملکہ راسخ ہو کر پھر ذکر کامل کا حق ادا کر کے قرب مقصود حاصل کرتا رہے گا۔ بفضلہ تعالیٰ اس تقریر سے سب اشکالات رفع ہو گئے اور اس کے بدعت ہونیکے حکم کا ثبوت تدبیر سے ناشی ہونا ثابت ہو گیا والحمد للہ علی ما القی وافہم ولقن والہم۔ اب صرف یہ سوال باقی رہ گیا کہ تو کیا اس صورت میں اس طریق سے ذکر کرنے سے ثواب نہ ملیگا اس کے جواب میں ہم پوچھیں گے کہ کیا جو شخص قرآن یاد کرنے کے لئے ایک ایک لفظ کا تکرار کر رہا ہے اس کو اس یاد کرنے سے ثواب نہ ملیگا جو اس کا جواب ہے وہی اس کا جواب ہے اور قواعد پر نظر کرنے سے دونوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ گو تلاوت و ذکر کا ثواب ملے لیکن تلاوت کا ملہ کے لئے سعی و تیاری کرنے کا اور ذکر کامل کے لئے سعی و تیاری کرنے کا ثواب ملیگا فقط۔ ۲۷ ذیقعد ۱۳۳۳ھ

ایک انویں حکمت تحقیق حکم حذف و جلالہ بلا قصد

بخیرال دلالات علی حکم ہاء الجلالہ

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ اکثر ذاکرین کی زبان سے تکرار اسم ذات کے وقت حرف ہا را دا نہیں ہوتا چنانچہ خانقاہ ہذا میں بھی بعض ذاکرین کو اس طرح ذکر کرتا ہوا دیکھ کر بعض جوابدہل علم کو شبہ ہوا جس کو انھوں نے بذریعہ تحریر ظاہر کیا انکو اُس کا جواب بذریعہ تحریر ہی دیا گیا۔ انھوں نے پھر اُس پر سوال کیا پھر اُس کا جواب دیا گیا جس پر انھوں نے پھر سوال نہیں کیا مگر میں نے محض اپنی رائے کو کافی نہ سمجھ کر دوسرے چندا جواب اہل علم سے اس تحقیق کی درخواست کی اُس سے بھی میری رائے کی تائید ہوئی چونکہ مسئلہ کثیر الوقوع تھا اسلئے اس تمام تر مکاتبت کو جمع کر دینا نافع معلوم ہوا جس کا ایک نام بھی رکھ دیا گیا۔

صل سوال بعض لوگ ذکر اللہ میں لفظ اللہ کو الّا پڑھتے ہیں بغیر ہا کے اس میں کیا حکم ہے
صل جواب۔ ایک قلمی مضمون ملاحظہ کیئے بھیجتا ہوں، (یہ مضمون پہلے سے مستقل لکھا ہوا تھا) وهو ہذا۔

الجواب عما یسئل کثیرا ان فی ذکر اسمہ الذات بعد ذکرہ لا یضر المہاء و بدین

تبقى الكلمة غير موضوعة فلم يتحقق الذكر والذكر لا يتحقق كيف يترتب عليه آثار
والانوار والجواب انه لما قصد اداء الهاء ولكن بسبب عدم الالتفات لم يظهر
والاعمال بالنيات فكان كان بعض الكلمات اديت باللسان وبعضها بالجنان
ولما دى كلها بالجنان كان كافيافي الآثار والانوار ففى هذا الصورة بالاولى
نعم الاحكام المتعلقة باللسان كصحة الصلوة بالقراءة لا يكتفى فيها هذه النية
١٠ رمضان ١٣٢٥ هـ

سوال التماس ہے کہ ہونے لفظ اللہ محذوف منوی کے ذکر اس میں شبہ نہیں و ترتب
آثار والنوار و برکات کا اس ذکر پر اس میں بھی شبہ نہیں شبہ اس میں ہے کہ حذف منوی کے
بعد جو لفظ باقی ہے لفظ آلا کو اطلاق کرنا او پر ذات منزہ عن العیوب کے قطع نظر ترتب برکات
واحکام سے کیا یہ نفس اطلاق وتلفظ لفظ مذکور کا شرعاً جائز ہے وہ جواز کہ خالی ہو بدعت والحاد
سے یا ناجائز ہے بدعت والحاد ہے کسی جگہ وجود اس لفظ مذکور کا حدیث یا قول صحابہ یا قول
تابعین یا تبع تابعین میں پایا گیا ہے یا نہیں قرآن شریف میں تو نہیں حقیر کا تو یہ تھا اعتقاد کہ یہ عوام
کی غلطی ہے سستی کرتے ہیں انکو ایسی سستی نہ کرنی چاہئے کیونکہ اس سستی میں بے ادبی و بے
تعظیمی ہے اسم اللہ تعالیٰ کی جیسے ذات حق کی تعظیم و ادب فرض ہے ویسے ہی اسکے اسماء و
صفات کی بھی تعظیم و ادب فرض ہے اسماء و صفات کی یہ بھی تعظیم ہے کہ انکے الفاظ میں تغیر تبدل
کی زیادتی نہ ہو الفاظ اسماء و صفات کے جو کہ قرآن و حدیث میں موجود ہیں تغیر تبدل کی زیادتی
اس میں کبھی بے ادبی و بے تعظیمی معلوم ہوتی ہے اگرچہ دل کے اندر کمی زیادتی کا لحاظ نہ ہو پورے
لفظ کا لحاظ ہو اور نیز یہ اعتقاد ہے کہ اسماء اللہ تعالیٰ کے اندر تغیر کرنا الحاد ہے اگرچہ دل میں عدم
تغیر کا لحاظ ہو کیونکہ جل و علی شانہ کا ارشاد ہے رَبُّهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا وَذُرُّوْا
الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْ اَسْمَاءِہٖۤ اَسْمَآءُ سُنِّیْ جَدَالَت کرتے ہیں او پر ذات حق کے بغیر نقص و
عیب کے بنفسہا قطع نظر ارادہ متکلم سے وہ ننانوے اسم ہیں جو مذکور ہیں حدیث میں ان میں معنی
لغوی بھی ملحوظ ہے جو زیاتی حسن ہے معطوف و معطوف علیہ کو بنا برنا فصیحہ کے مرتب فرمایا
او پر ثبوت الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی کے جو واسطے اللہ تعالیٰ کے ہے۔ اس کلام سے عین

امور کا اثبات ہوا۔ انحصار اسماء حسنی کا اللہ تعالیٰ میں وجوب پکارنا اللہ تعالیٰ کو ساتھ اسماء حسنی کے وجوب قطع ان لوگوں سے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں الحاد کرتے ہیں۔ الحاد کے لغوی معنی میل کرنا حق سے طرف باطل کے یہ معنی کلی ہے جنس اسکے کئی انواع ہیں ایک وہ ہے جو اہل معانی نے بیان کیا الحاد فی اسماء اللہ تسمیۃ بکالم یتسحبہ ولہ فی منطق بہ کتاب اللہ ولا سنت رسول اللہ اب یہ معنی صادق آتا ہے لفظ مذکور پر اس واسطے کہ نام لیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کا ساتھ اس لفظ کے کہ نہیں نطق کیا اس لفظ کو کتاب اللہ اور نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ پر اور نیز یہ بھی لکھتے ہیں علماء کرام کہ اسماء اللہ تعالیٰ کے توقیفی ہیں۔ اگرچہ کوئی اور لفظ ہم معنی ہے اس اسم کا جو اسماء حسنی سے تو اس لفظ کو اللہ پر نہیں اطلاق کیا جائیگا۔ مثلاً سخی ہم معنی ہے جو اد کا تو سخی کا اطلاق اللہ پر نہیں کیا جائیگا ویسا ہی رحیم کا اطلاق اور عالم کا کیا جائے گا نہ رفیق و عاقل کا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اسماء اللہ میں قیاس کو دخل نہیں معلوم ہوتا نقص ہی کو دخل ہے۔ نیز اسماء اللہ کے بنفسہما دلالت او پر ذات حقہ کے کرنے میں محتاج طرف ارادہ متکلم کے نہیں دلالت میں تو حذف کے بعد ارادہ متکلم کو دخل ہوا ذات لفظ باقی تو دخل نہیں اب جو وقت اخیر کا حرف لفظ اللہ کا حذف کیا گیا اگرچہ حذف منوی ہے نزدیک متلفظ کے مگر صورت اس لفظ کی جو بعد الحذف ہے بعینہ صورت اُن مع لانا فیہ کی ہے اگر لفظ مذکور کو مشدّد پڑھا جائے اگر مخفف پڑھا جائے تو اَلَا حرف تنبیہ کی ہے صورت حذف کے بعد و نقص معلوم ہوتا ہے ایک تحریف اسم پاک کی لفظاً و سکر مشابہت اسم پاک کی ساتھ لفظ عیب دار کے۔ ایک طائفہ مغربین نے سبج اسم ربانہ میں جو اسم ہے اسکو زائد نہیں کہا۔ کہا انھوں نے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کو پاک جاننا فرض ہے ویسا ہی اُسکے بزرگ ناموں کی بھی تعظیم و احترام واجب ہے۔ تفسیر عزیزی میں ہے پس مراد دریں آیت چر پاک داشتن نام او تعالیٰ مراد نباشد و پاک داشتن نام او را از انچہ دلالت بر نقص و عیب کند نگیند و ذکر نام او تعالیٰ بوجہ تعظیم بجا آرند۔ اور بھی وجہ تعظیم اسماء تعالیٰ کے ہیں خلاصہ اس مذکور کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ خاکسار کا اعتقاد ہے کہ عبد مکلف ہے ساتھ تعظیم اسماء اللہ تعالیٰ کے اور تحریف اور تغیر لفظی سے تعظیم اسماء کی نہیں رہتی لوگ

کاہلی اور کسل سے جو پڑھتے ہیں انکو اگر کوئی طاقت رکھتا ہو تو سمجھا دیوے شاید ایسے پڑھنے پر پڑھنے والا مافوق ہوگا۔ عنداشر اس اعتقاد میں اگر غلطی ہے تو ارشاد فرمایا جاوے اس مذکور کے بیان کرنے سے غرض اعتراض کی نہیں۔ نہ طاقت ہے اعتراض کی اپنے دل میں جو شبہ تھا اسکو ظاہر کر دیا گیا ہے۔

جواب۔ جتنے دلائل تقریر شبہ میں لکھے ہیں ان کی حاجت نہیں سب کی صحت و دلائل مجیب سب کا التزام کر کے یہ تاویل کرتا ہے کہ ذکر کا قصد یہی ہے کہ پورا لفظ ادا کرے مگر کثرت تکرار و عدم التفات الی اللفظ صونا عن التشویش الباطنی سبب ہو گیا اس تخفیف کا اور اگر یہ ایسی تخفیف کی وسعت نظر سے نہیں گزری مگر دوسری تخفیف کہ دلیل سے وہ بھی ای کی نظیر ہے ضرورت شعر میں واد رہے اور کسی نے نیکہ نہیں کیا۔ کہا فی البیضا و قد جاء (ای حذف الف) لضرورة الشعر ۵ الا لا بارک اللہ فی سہیل الخ اور ضرورت تکرار و عدم التفات الی اللفظ کو ضرورت شعر پر اور حذف ہا کو حذف الف پر مقایسہ کی گنجائش ہے و لیس ضرورة الشعر اھم من ضرورة جمع الحواطر و لیس الحذف من الاوسط باخف من حذف الاخر لعودہ فی الترخیم وان لم یسع الترخیم فی المقام خاصۃ۔

۵۔ ذکر اسم ذات میں ترخیم جائز نہیں کیونکہ ترخیم غیر منادی میں ملا ضرورت شعر یہ جائز نہیں جیسا کہ شرح جامی صلا میں ہے و هو فی غیبة ای غیر المنادی واقع ضرورة ای ضرورة شرعیة داعیۃ الیہ لانی سعة الکلام اھ وقال صاحب الالفیۃ ۵ ولا اضطرار لخوادون نداسا للنداء یصلح نحو احمد (۹۷) اور ذکر میں لفظ اشکو منادی نہیں کہہ سکتے کیونکہ بدون حرف ندا لفظ اشکو منادی نہیں کہا جاسکتا۔ لفظاشر سے حرف ندا کا حذف جائز نہیں جیسا کہ شرح جامی صلا میں ہے و یحذف حرف النداء لامع اسم الجنس و لاشارة والمستغاث والمندوب والمندوب سواء کان مع بدل عن حرف النداء کلفظ اللہ فاند لا یحذف مع لامع ابدال میم المشددة منه خو اللہ و فی حاشیۃ عبد الغفور تحت قولہ سواء کان مع بدل یعنی ارجوا الحذف اعط من او یکون مع لامع نہ دیرد ما قالہ الشیخ الرضی عن المصنف کہ یزکر لفظ اللہ فیما لا یحذف من الحمد و میض لا یحذف من لامع ابدال المیمین منه فی آخرہ (۳۳۳)

نیز بعض احکام کا نیزت سے ثابت ہونا بھی علماء کے کلام سے ثابت ہوتا ہے کہا فی البیضاوی
وحذف الف کن تفسد بہ الصلۃ ولا ینعقد بہ صبح الیمین فی الحاشیۃ تفسیر الحکم
ای الیمین بلا نیت لان بلہ اسد للروطۃ ایضا والمحتمل یحتاج الی النیت ما بعد حذف
الف کے اسکو محتمل کہنا دلیل ہے کہ اب بھی قصہ شکم کی حالت میں اسکو اسم الہی سمجھا جاوے گا باقی کن
ہونا ضرورت مذکورہ سے مفعول ہو جاوے گا یہ جو میں لکھ رہا ہوں اجتہاد و تاویل ہر حملۃ لفعلا العاقل
البالغ الطالب المحب علی قصہ ما یکن حملۃ علیہ باقی مجھکو اس پر صراحت نہیں ممکن ہے کہ یہ تاویل و
اجتہاد غلط ہو اگر ایسا ہو میں اسکو چھوڑ دوں گا اسکی صورت یہ ہے کہ اگر اب بھی شبہ رہے
مجھکو اطلاع کیجاوے میرا یہ موقع پر معمول ہے کہ حاضرین اہل علم کو جمع کر کے پیش کر دوں گا اور
ان کے فیصلہ کو قبول کر کے ذاکرین کو مطلع کر دوں گا اب بھی اور آئندہ بھی اور اعتراض کا تو
مجھکو وسوسہ بھی نہیں۔

سوال۔ التماس ہے کہ حضور کی خدمت میں شبہ مذکور پرچہ اول عرض کیا گیا تھا اس خیال
سے کہ مرتب آثار کے اعتبار سے لفظا لشر بغير الہا کے جائز ہے حضور کے نزدیک فقط
شبہ اس میں تھا کہ شرعا بھی جائز ہے یا ناجائز جب شرعا بھی معلوم ہو گیا کہ جائز ہے تو اب
شبہ نہیں محض احقاق حق کے واسطے شبہ ظاہر کیا تھا اس میں کوئی نفسانیت نہ تھی۔ امیر بانی
فرما اگر شبہ ظاہر کرنے میں خاکسار سے بے ادبی اور قصور ہوا ہے تو معافی چاہتا ہوں معاف فرماویں
معمولی آدمی کی ناراضی خاکسار برداشت نہیں کر سکتا۔ آپ تو الحمد للہ اس زمانہ میں خاکسار کے
نزدیک مقتدا ہیں ہرگز آپ کی ناراضی برداشت نہیں کر سکتا۔ آپ سے نفع قائل کر دیکے واسطے آیا
ہوں نہ نقصان جو وقت سے آپ کا جواب دیکھا ہے بہت بے چینی ہو رہی ہے نہ ذکر ہوتا ہے نہ
دل لیتا ہے ذکر پر بہت پریشان ہوں اسوجہ سے کہ شاید آپ ناراض نہوں آپ کی ناراضی سبب
مردمی میری کا ہے۔

جواب۔ یہ آپ کی محبت ہے میں آپکو یقین دلاتا ہوں کہ تحقیق کا میں عاشق ہوں۔ اور نیز یہ بھی
یقین دلاتا ہوں کہ طرز کلام سے پہچان لیتا ہوں کہ تحقیق مقصود ہے یا الجاج پس ان دونوں مقدموں
کے بعد آپ مطمئن رہئے۔ واللہ میرا دل خوش ہوا کہ آپ میں دین کی طلب ہے باریک اللہ تعالیٰ لکم

اب اس کے متعلق رب پرچہ مجھ کو بعد نظر دیدیتے۔ میں سب کو مرتب کر لوں گا اور جی چاہتا ہے کہ فرید
اطمینان کے لئے دوسروں سے بھی مشورہ کروں پھر پرچے واپس کر دوں گا۔ میں تہیلاً اپنی تاویل کا
مصل پھر اعادہ کئے دیتا ہوں کہ مقصود تو پورے کلمہ کا ادا کرنا ہے مگر ذکر کو دوسری طرف چونکہ
نا اہتمام ہے اس لئے ادا کا اہتمام فوت ہو گیا تو قابل عفو و تسامح ہے جیسے قرآن مجید جلدی پڑھنے
میں بعض حروف کی صفات و مخارج میں کچھ تقصیر ہو جاتی ہے فقط۔

تحقیق علماء خانقاہ

اگر ذکر میں لفظ اللہ کی ہا بالکل حذف ہو گئی تب بھی وہ ذکر اسم ذات شمار ہوگا خصوصاً جبکہ
تکلف سے حضور قلب میں فرق آتا ہر الیہ قصداً حذف بھی نہ کیا جاوے حذف اس کا خطا ہے
فی الدرر (والقسم بآلہ تعالیٰ) ولو برفع الہاء او لنصبھا او حذفھا کما یستعملہ الاثرک
وقال الشافعی تحت (قوله او حذفھا) قال فی المجتبیٰ ولو قال واللہ بغيرہاء کعادة الشط
فیمین۔ قلت فعلی هذا ما یستعملہ الاثرک باللہ بغيرہاء یمین ایضاً اھ وھکذا نقل عنہ
فی البحر وعلل احد الموضعین بغيرہاء وبألوا ولا بھزای بغير الالف الیٰھی الحرف الھاء
تامل قصراً یتکذلک فی الوھبانیۃ وقال بن الشحنة فی شرحھا المراد بالھا و علی الالف
بین الھاء واللام فاذا حذف الھاء الخالف او الذایج او الداخل فی الصلوات قبل لا یضر ولا یتسمح
حذفھا فی لغۃ العرب وقیل بغيرہاء (فی الطھارۃ علی مرآۃ الفلاح ص ۳۲) قول
الثالث عشر ان لا یحذف الھاء من الجملۃ (قال فی الشرح المذکور عن ترک ھا و
والمراد بالھا و علی الالف الناشی بالمد الذی فی اللام الثانیۃ من الجملۃ فاذا حذفھا
الخالف او الذایج او الکبر للظہاۃ او حذف الھاء من الجملۃ اختلف فی انعقاد مینہ و
حلہ بھتہ وصحتہ تحریمہ فلا یترک ذلک احتیاطاً و فیہ ایضاً مزلہ او ان کان فی وسط
حقصار الکبار فقیل تفسد صلاتہ لا ذم جمع کبر وھو طبل ذو وجہ واحد واسمہ من اسماء
اولاد الشیطان و فی الغنیۃ لا تفسد لانہ اشباع وھو لغۃ قوم واستبعد الزبلی بان
لا یحذف فی شعر ولو فعل المودن لا یجب الاعادۃ لان امر الادان ان سح کذا فی السراج

وان تعدہ یکفرای مع قصد المعنوی الا لا ویستغفر و یتوب مضمرات اہ قلت وظاہر
ان امر الذکر ادسع من امر الاذان واللہ اعلم کتبہ الاحقر عبد الکریم عفی عنہ ۸ محرم ۱۳۲۲ھ
الجواب صحیح۔ میری رائے اس تحریر کے موافق ہے لطف رسول عفی عنہ۔ وصی اللہ عفی عنہ۔
صحیح۔ نظر احمد عفا عنہ ۹ محرم ۱۳۲۲ھ

وقد تمہارا ردنا ایرادہ ہمتا۔ خلاصہ میں مجموعہ کا یہ ہے کہ صواب ہا رجدالہ کا ادا ہی کرنا ہے۔
لیکن کثرت تکرار و مصلحت اجتماع افکار کے سبب اگر اخلاص فی الاذکار کی خاطر ہو جاوے تو عقوبت
یعنی گناہ نہ ہوگا اور چونکہ مقصود اس کا ادا ہی کرنا ہے اسلئے حکماً اسکو پورا ہی کلمہ قرار دیا جاوے گا جیسے
ہر وقت بولنے چاہئے میں بھی کسی سے بھی یہ ہمارا نہیں ہوتی اور نہ کوئی ان مواقع میں اظہار ہمارے
وجوب کا قائل ہے۔ کتبہ اشرف علی۔ عاشورار۔ ۱۳۲۲ھ

باو لوین حکمتہ حکم اختلافی غیر اصل بحق بعد از جہاد

روح المعانی و قیاس غیر متر و درو

سورہ اعراف رکوع سوم کی آیت ہے فریقاہدی و فریقاً حق علیہما الصلاۃ لئلا یفترقا
الشیطین اولباء من دون اللہ و یحسبون انہم ھمتنا و ان بعض لوگوں کو تو اللہ تعالیٰ
نے (دنیا میں) ہدایت کی ہے (انکو اسوقت جزا لیلیگی) اور بعض پر گمراہی کا ثبوت ہو چکا ہے (ان کو
اسوقت سزا لیلیگی اور وجہ ان لوگوں کے گمراہ ہونیکے یہ ہوتی کہ) ان لوگوں نے شیطان کو (اپنا)
رفیق بنا لیا اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر (یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی اور شیاطین کی اطاعت کی)
اور (باوجود اسکے پھر اپنی نسبت) خیال رکھتے ہیں کہ وہ راہ (راست) پر ہیں (یہ خیال ماسی کا خواہ بر غم
با اعتبار دین حق ہونیکے ہو خواہ باعتبار قرین مصلحت ہونیکے ہو)

اس آیت میں جو تعمیم کی گئی ہے کہ خواہ باعتبار دین حق ہونیکے ہو الخ اسکی توضیح یہ ہے کہ بعض کفار تو اپنے
مذہب کو واقع میں حق سمجھتے ہیں ان پر تو یحسبون الخ کا صادق آنا ظاہر ہے اور بعض باوجود باطل
سمجھنے کے اپنے حق سمجھتے ہیں ان پر اس کا صادق اس اعتبار سے ہے کہ اس صورت میں لا بد یہ صراط
کسی مصلحت فرعونہ مومہ کی وجہ سے ہوگا اور اس مصلحت کی تحصیل و رعایت کو در کسی وجہ سے

ضروری و مناسب سمجھتے ہیں اور ضروری کی رعایت کرنا عقلی استہدائے ہے اور اگر کسی کو صورت اول میں شبہ ہو کہ جب ایک شخص واقع میں اپنے کو حق پر سمجھتا ہے گو غلطی پر ہو پھر اس پر کیا الزام وہ معذور ہونا چاہیے کیونکہ اس کو اپنی غلطی کی اطلاع ہی نہیں جواب یہ ہے کہ معذور اس لئے نہیں کہ اس نے باوجود دلائل قویہ و صحیحہ کے قائم ہونیکے جن سے بالاضطرار وبالطبع تردد و احتمال جانب مخالف کا قلب میں پیدا ہو جاتا ہے تامل کیوں نہیں کیا اور آیت میں حین کی مذمت ہے وہ ایسے ہی تھے بلکہ اکثر لو اپنے نظریات کے باطل سمجھنے والے تھے البتہ جو شخص طلب حق میں اپنی کوشش خرچ کر چکے اور پھر بھی اس کی نظر مطمئن صحیح تک نہ پہنچے اس کی نسبت روح المعانی میں ہے وندہرب البعض انہم معذورون لم یفرقوا بین من لا عقل لہ اصلا ومن لا عقل لہ یبدلہ باحق بعد ان لم یدع فی القوس منزعاً فی طلبہ الخ قلت وکذا من لم یخطر فی بالہ تردد و احتمال المنقوص و قلت و بسط القول فی المسئلة الغزالی فی التفرقة بین الاسلام و الزندقۃ و قلت و السلامۃ فی امثال ذلک المقول یعنی الی اللہ تعالیٰ و هو اعلم العلمین و احکم الحاکمین اور اگر کسی کو صورت ثانی میں شبہ ہو کہ جب یہ شخص حق کو اور باطل کو باطل سمجھتا ہے تو مؤمن ہونا چاہیے پھر اس کو کفار میں کیوں شمار کیا گیا جواب اس کا یہ ہے کہ جیسے قلب تکذیب کرنا کفر ہے اسی طرح زبان سے تکذیب کرنا اور برتاؤ میں مخالفت و عداوت انبیاء سے کرنا بھی کفر ہے خوب سمجھ لو۔

ترتیب حکم معانی اصطلاحیہ مختلفہ عینیت و غیرت

جاننا چاہئے کہ عینیت و غیرت دو لفظ متقابل ہیں اور مختلف اوضاع سے تین معنی پران کا اطلاق آتا ہے معنی اول عینیت کے یہ کہ دو مفہموں کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا یعنی دو چیزوں کا ہر طرح سے ایک ہونا کہ ان میں کسی قسم کا فرق نہ ہو جیسے انسان اور حیوان ناطق یا زید اور ذات زید کہ ان میں اصلاً تغایر نہیں اور غیرت یہ کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تغایر اور امتیاز ہو یعنی فرق ہو اس تفسیر عینیت و غیرت میں باہم تناقض ہے جس سے ان دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا بھی محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے اور ثباً در معنی عینیت و غیرت کے یہی ہیں اور یہی معنی لغوی ہیں اور اسی میں اکثر عرفا استعمال ہوتا ہے اور اکثر اہل معقول بھی یہی

لیتے ہیں۔ اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے روز بروز بڑھتی رہتی ہے اور اس کے علاوہ تمام زمین و آسمان کی چیزیں باقدیم و غیر مخلوق ہو جیسے صفات باری تعالیٰ کی عین ذات باری تعالیٰ کی جنہیں مخلوقات کا عین نہ ہونا تو بالفاق اہل نقل و عقل ہے اور صفات کا عین نہ ہونا صرف جمہور اہل سنت کے نزدیک ہے بخلاف حکماء و اہل اعتزال کے کہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جا بجا اللہ تعالیٰ نے اپنے کو علیم اور حکیم و وسیع و بصیر فرمایا ہے جس کے معنی ذی علم و ذی حکمت و ذی سمع و ذی بصر ہیں اگر علم و حکمت و سمع و بصر عین ذات ہوتیں تو ذی علم و ذی حکمت وغیرہ کے معنی ذوالفہم ہوتے اور یہ محض بے معنی ہے پس ظاہر قرآن و حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علی الذات ہیں جب اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے عین ذات حق نہیں تو رب ممکنات و صفات غیر ذات ہونگی۔

معنی ثانی عینیت کی تو وہی تفسیر لیا دے اور غیریت کے یہ معنی ہوں کہ دو چیزوں میں سے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا (جو ازالافتکاک بین الشیئین ولو من جانب واحد بعبارة آخری عدم التلازم بین الشیئین) اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں باہم قناقض تو نہیں مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک محل پر صادق نہیں آسکتے مگر دونوں مرفوع ہو سکتے ہیں جیسی مثال متضادین کی ہوتی ہے اور یہ اصطلاح متکلمین کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے بھی ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت نہیں ہے جیسا اوپر گذرا بلکہ غیریت ہے کیونکہ غیریت کے معنی تھے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا گو دونوں اس ایک کے موجود نہ ہو سکے تو گو مخلوقات بدون باری تعالیٰ کے موجود نہیں ہو سکتی لیکن باری تعالیٰ تو بدون مخلوق کے موجود ہو سکتے ہیں اور واقع میں قبل ایجاد خلق کے موجود تھے اور مخلوق کو فنا کر کے بھی موجود رہیں گے پس غیریت کے معنی متحقق ہو گئے سو حضرت حق و خلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا ثبوت ہو گیا لیکن ذات حق اور صفات میں اس تفسیر پر عینیت ہوتی نہ غیریت۔ عینیت تو اسلئے نہوتی کہ اس کے معنی تھے دو چیزوں کا بالکل ایک ہونا اور جب صفات زائد علی الذات ہیں جیسا اوپر بیان ہوا تو عینیت کہاں ہوتی اور غیریت اسلئے نہ ہوتی کہ یہاں ذات اور صفات دونوں میں سے ایک بھی ایسی چیز نہیں کہ بدون دوسرے کے اسکا پایا جانا ممکن ہو صفات تو بدون ذات کے اسلئے موجود نہیں ہو سکتیں کہ یہ صفات تحقیق

میں تابع ہیں اور ذات متبوع اور تابع کا وجود بدون متبوع کے محال ہے اور ذات بدون صفات کے اسلئے نہیں پائی جاسکتی کہ ذات واجب کا خالی ہونا صفات کمال سے لازم آتا ہے اور وہ محال ہے پس ہر ایک دوسرے کیلئے مستلزم ہوا اسلئے غیریت بھی نہ ہوئی پس عینیت وغیرت دونوں مرتفع ہو گئیں یہی معنی میں متکلمین کے اس قول کے (ہی لا عینہ ولا غیرہ)

معنی ثالث عینیت کے معنی ہیں ایک شے کا دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا گو وہ دوسری شے اس پہلے کی محتاج نہ ہو اور غیریت کے وہ معنی ہیں جو معنی اول میں مذکور ہوئے ہیں یعنی اُن دونوں شے میں کسی قسم کا تغایر و امتیاز و فرق ہونا اور اس تفسیر پر عینیت وغیرت میں نہ باہم تناقص ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا جمع ہونا ایک محل میں ممکن ہے مثلاً زید اور اُس کے صفات کہ صفت بدون زید کے نہیں پائی جاتی اسلئے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم ممتاز بھی ہیں اس لئے غیریت صادق آئی اور یہ اصطلاح حضرات صوفیہ کرام کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت بھی ہے کیونکہ مخلوقات ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہے گو ذات باری تعالیٰ احتیاج سے مُبرا ہے اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں لاکھوں طرح کے فرق ہیں۔ ہر چہ کہ اس معنی ثالث کے اعتبار سے صوفیہ تمام مخلوقات کو عین باری تعالیٰ کہتے ہیں اس میں کسی سالک عارف کی تخصیص نہیں مگر بعض اوقات اس تفسیر میں ایک قید اور بھی برائے ہیں یعنی اس احتیاج الخلق الی الخلق کا علم و معرفت بھی محال ہے اس معنی مقید کے اعتبار سے تمام مخلوقات میں سے صرف عارف کے لئے عینیت کا اثبات کرتے ہیں کہ اسکو معرفت ہے دوسری مخلوقات اس عرفان سے خالی ہے پھر بعض اوقات اس قید پر ایک قید اور بڑھاتے ہیں یعنی اس معرفت میں اسقدر استغراق ہو کہ خود مخلوق حتیٰ کہ اپنی ذات اور ہستی کی طرف بھی التفات نہ رہے اس قید کے اعتبار سے تمام عارفین پر بھی عینیت صادق نہ آدگی بلکہ اُن میں سے جو استغراق تام رکھتے ہیں وہی اسکے مصداق ہوں گے اس تقریر پر عینیت وغیرت کی کُل پانچ تفسیریں ہوئیں اور مولانا نے ردی اور خود روئے درست میں سب سے

اخیر کے معنی مراد لئے ہیں۔

چوتھیں حکمت اقسام واحکام توکل

توکل کی دو قسمیں ہیں۔ علماً و عملاً۔ علماً تو یہ کہ ہر امر میں منصرف حقیقی و مدبر تحقیقی حق جل و علا شانہ کو سمجھے۔ اور اپنے کو ہر امر میں اُن کا محتاج اعتقاد کرے۔ یہ توکل تو ہر امر میں عموماً فرض اور جزو عقائد اسلام ہے۔

قسم دوم توکل عملاً اسکی حقیقت ترک اسباب ہے۔ پھر اسباب کی دو قسمیں ہیں۔ اسباب دینیہ اور اسباب دنیویہ۔ اسباب دینیہ جن کے اختیار کرنے سے کوئی دینی نفع حاصل ہو ان کا ترک کرنا محمود نہیں بلکہ کہیں گناہ اور کہیں خسران و حرمان ہے اور شرعاً یہ توکل نہیں اگر لفظ توکل کہا جاوے تو یہ توکل مذموم ہے۔

اور اسباب دنیویہ جن سے دنیا کا نفع حاصل ہو اُس نفع کی دو قسمیں ہیں حلال یا حرام اگر حرام ہو اسکی اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض ہے۔ اور اگر حلال ہو اسکی تین قسمیں ہیں۔ یقینی اور ظنی اور دہمی۔ اسباب دہمیہ جنکو اہل حرص و طمع اختیار کرتے ہیں جسکو طول اہل کہتے ہیں اُن کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض و واجب ہے۔

اور اسباب یقینیہ جن پر وہ نفع عارضہ ضرورت ہو جاوے جیسا کہ ان کے بعد سودگی ہو جانا پانی کے بعد بیاس کم ہو جانا اس کا ترک کرنا جائز نہیں اور نہ شرعاً یہ توکل ہے اور لفظ توکل کہا جاوے تو یہ توکل ناجائز ہے۔

اور اسباب ظنیہ جن پر غالباً نفع مرتب ہو جاوے مگر بارہا بخلاف بھی ہو جاتا ہو جیسے علاج کے بعد صحت ہو جانا یا نوکری و مزدوری کے بعد رزق ملنا۔ ان اسباب کا ترک کرنا وہ ہے جسکو عرف اہل طریقت میں اکثر توکل کہتے ہیں۔ اسے حکم میں تفصیل یہ ہے کہ ضعیف النفس کے لئے تو جائز نہیں اور قوی النفس کیلئے جائز ہے۔ بالخصوص جو شخص قوی النفس بھی ہو اور صحت دین میں مشغول ہو اُس کے لئے مستحب بلکہ سیقد راس سے بھی ہو کہ ہے۔ پس خلاصہ تقریر کا یہ ہوا کہ توکل علی تو مطلقاً اور علی میں معنی ترک اسباب حرام و ترک اسباب نفع دنیوی موہوم فرض اور معنی ترک اسباب دینیہ و معنی ترک اسباب دنیویہ مباحہ یقینیہ حرام و مذموم و معنی

اسباب مباحہ و نیویہ ظنیہ ضعیف النفس کو حرام اور قوی النفس کو مستحب۔ پس
تین قسمیں فرض اور دو قسمیں حرام اور ایک بعض اوقات میں حرام اور بعض اوقات میں مستحب
اس تقریر سے معلوم ہو گیا جو توکل شرعاً ناپسند ہے اُس میں اور طاعت میں تنافی ہے
ورنہ کوئی منافات نہیں واللہ اعلم۔

فائدہ۔ اس مضمون کی تکمیل کے لئے ایک دوسرا مضمون شرح مثنوی سے نقل کیا جاتا ہے
وہ یہ ہے کہ تدبیر میں دو مرتبے ہیں ایک اُس کا نافع ہونا دوسرا اُس کا جائز ہونا سونا فاعیت
میں تو یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ تقدیر کے موافق ہوگی تو نافع ہوگی ورنہ نہیں اور اُس کے جواز میں
یہ تفصیل ہے کہ اس میں دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ اعتقاد کا یعنی اسباب کو مثل حکما طبعین و
منکرین قدر کے مستقل بالتاثر سمجھا جاوے سو یہ اعتقاد شرعاً حرام و باطل ہے البتہ تاثر غیر مستقل
کا اعتقاد رکھنا یہ مسلک اہل حق کا ہے جس کا انکار اور نفی کرنا جبر مذموم ہے۔ دوسرا مرتبہ عمل کا یعنی مقاصد
کے لئے اسباب اختیار کئے جاویں سو اس کا حکم یہ ہے کہ اُس مقصد کو دیکھنا چاہئے کیسا ہے
سو اس میں تین احتمال ہیں یا وہ مقصد دینی ہے یا دنیاوی مباح ہے یا معصیت ہے اگر مقصد
دینی ہے تو اس کے لئے اسباب کا اختیار کرنا مطلقاً ناجائز ہے اور اگر وہ دین ہے تو دیکھنا چاہئے
کہ وہ امر دین واجب ہے یا مستحب اگر واجب ہے تو اُس کے اسباب کا اختیار کرنا واجب ہے
اور اگر مستحب ہے تو اُس کے اسباب کا اختیار کرنا مستحب ہے اور اگر وہ دنیاوی مباح ہے تو دیکھنا
چاہئے کہ وہ دنیاوی مباح ضروری ہے یا غیر ضروری اگر ضروری ہے تو اُس کے اسباب کو دیکھنا
چاہئے کہ ان پر اس مقصد کا ترتیب یقینی ہے یا غیر یقینی اگر یقینی ہے تو اُس کے اسباب کا اختیار
کرنا بھی واجب ہے اور اگر غیر یقینی ہے تو ضعف یقینی کے لئے اختیار اسباب واجب اور اقویٰ کیلئے
جو جائز ہے مگر ترک فضل ہے اور اگر وہ دنیاوی مباح غیر ضروری ہے تو اگر اُس کے اسباب کا اختیار
کرنا مضر دین ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز مگر ترک افضل ہے۔ یہ کل دس صورتیں ہیں اور ہر ایک کا خاص
حکم ہے اس تقریر سے معلوم ہو جاوے گا کہ کس مرتبہ میں توکل جائز یا ناجائز ہے اور کس مرتبہ
میں تدبیر جائز یا ناجائز ہے۔

ان دونوں تقریروں کے جمع کرنے سے اس مسئلہ میں پوری شفا رہو سکتی ہے۔

۵۵ پچپنویں حکمت منظریت عالم مروات و صفات

ذیل کے اشعار شتوی شریف آغاز فقر اول تحت سرخی ”در بیان آنکہ اختلاف در صورت روش است نہ در حقیقت راہ“ میں چھ شعر بعد ہیں۔

چند بارانِ عطا بارانِ شدہ	تا بدارانِ بحر در افشاں شدہ
چند خورشیدِ کرم افروختہ	تا کہ ابر و بحر جو دآموختہ
چند خورشیدِ کرم تاباں شدہ	تا بدانِ آن ذرہ سرگرداں شدہ
پر تو دانشِ زردہ بر آبِ طیس	تا شدہ دانہ پذیرندہ زمیں
خاکِ امیں و ہر چہ دروے کاشتی	بے خیانتِ جنسِ آن برداشتی
ایلِ مانتِ ایلِ مانتِ یافت	کافتا بعلِ بروے تافست
تا نشانِ حقِ نیارِ دنو بہار	خاکِ سر بارانہ کردہ آشکار
آن جو ادے کہ جامے را بداد	ایں خبر باوہلِ مانتِ میں سداد
آن جامد از لطفِ چو جانِ میشود	ز مہرِ یہ قہرِ نیساں می شود
آن جامدے گشت از فضلِ لطیف	کل شئی سن ظریف ہو ظریف
مرجامدے را کند فضلش خیر	عاقلاں را کردہ قہر و ضریر

آن ذرہ مراد آفتاب کہ پیشِ عظمتِ حق کم از ذرہ است۔ نشانِ فرماں سر با امور مخفیہ مراد سبزہ و گلِ آن جوادی الٰہی آن مبتدا اشارہ بحق جوادے خبرِ کجرفتِ رابطہ یعنی آن ذاتِ حق چنان جوادیست الٰہی مہرِ یہ خزاں دزمستان۔ ضریر کور۔ اوپر کے اشعار میں حق جل و علی شانہ کی عظمت اور تمام مخلوقات کا اُن کی طرف محتاج ہونا مذکور تھا ان اشعار میں ہی مضمون کی تقویٰ بیع تا یہ بحر فرماتے ہیں کہ بحر میں جو صفت در افشانی آگئی ہے اُسی وجہ یہی ہے کہ اُس پر عطائے الٰہی کی بارشیں ہوئی ہیں (پس بحر کی صفتِ عطا حق تعالیٰ کی صفتِ عطا کا فیض ہے) اور ابر و بحر میں جو صفت جو آگئی ہے

کہ اس قدر پانی اُس سے ملتا ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُس پر کرم الہی کی تاپشیں ہوئی ہیں (پس ابرو
بحر کی صفت جو روحِ تعالیٰ کی صفت جوہر کرم کا فیض ہے) اور آفتاب فلک میں جو صفت سرگردانی
یعنی تپریک کی (جس سے عالم کو نور بخشی ہوئی ہے) آگئی ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُس پر کرم الہی کی تاپشیں
ہوئی ہیں (پس آفتاب کی صفت نور بخشی حق تعالیٰ کی صفت کرم بخشی کا فیض ہے) اور زمین جو دانہ
کو قبول کر لیتی ہے اُسکی وجہ یہی ہے کہ آب و گلی پر علم الہی کا پرتو پڑ گیا ہے (پس زمین کا دانہ کو لے لینا
جس کیلئے صفت علم کی عادت ضرورت ہے حق تعالیٰ کی صفت علم کا فیض ہے) اور خاک میں جو صفت
امانت کی آگئی ہے جس سے وہ ایسی امین ہو گئی ہے کہ جو چیز اُس میں کاشت کر دو ہی اُس سے اٹھاویہ
نہیں کہ وہ خیانت کر کے اُس کو بدل ڈالے اور گندم کا جو دیدہ اُس کی وجہ یہی ہے کہ اس زمین
یہ صفت امانت حق تعالیٰ کی صفت امانت سے پائی ہے کیونکہ (اللہ تعالیٰ عادل ہیں اور عدل کیلئے
امانت لازم ہے اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کیلئے صفت امانت ثابت کیگئی ورنہ اللہ تعالیٰ
کے مشہور اسماء میں اِس میں نہیں ہے تو اسی صفت عدل کا آفتاب اُس زمین پر روشنی ڈال رہا ہے
(پس زمین کی صفت امانت و عدل حق تعالیٰ کی صفت امانت و عدل کا فیض ہے) اور نیز زمین کے
با علم و خبر ہو نیکایہ اثر ہے کہ جب تک فصل بہا حق تعالیٰ کا فرمان نہیں لاتی اُس وقت تک زمین سنبھ
و گل کو باہر نہیں نکالتی (جسطرح اہل عقل و شعور کہ حکم حاکم کا انتظار کیا کرتے ہیں) وہ ذات پاک
ایسے جو اُدھیں کہ ایک جامد محض کو (یعنی زمین کو کہ نباتات و حیوانات سے خارج ہے ایسے علوم
دئے (جمع اس لئے لائے کہ یہاں دو علم کا ذکر ہے ایک اس شعر میں پر تو دانش الخ اور
دوسرا اس شعر میں تانسان حق الخ جیسا دونوں کی شرح سے منکشف ہو چکا ہے) اور ایسی
امانت دی (جس کا ذکر اس شعر میں ہے خاک میں الخ) اور ایسی درستی دی (علمی درستی تو علوم
ہیں اور علمی درستی امانت ہے پس درستی میں سب صفات مذکورہ داخل ہو گئیں) یہ حق تعالیٰ کا فیض
لطف ہے جس سے وہ جامد (زمین) مثل ذی روح کے ہو جاتی ہے کہ اس میں صفات ذی روح کے سے
پیدا ہو جاتی ہیں اور لطف علمی و عملی سے موصوف ہو جاتی ہیں (اور اس صفت لطف کے طور سے
خزاں قمر (یعنی صفت قمر جس سے خزاں ہو گئی تھی) پوشیدہ ہو جاتی ہے (کیونکہ جب اُسماے جلالہ
لطف و رحمت و احیاء و نحوہا کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو اُسماہِ مجالیہ قمر و غضب و امانت کے آثار

باقی نہیں رہتے اسی طرح بالعکس۔ اسکو اصطلاح میں توارد و تعاقب تجلیات و ظہور اسماء متقابلہ و متضادہ کہتے ہیں اور مسئلہ تجدد و اشغال اسی کی فرع ہے (غرض وہ جہاد فضل خداوندی سے) (یعنی فیض صفت لطف الہی سے) لطیف ہو جاتا ہے (جیسا اس سے قبل شعر میں کہا ہے)۔
 آن جہاد از لطف المحقیقہ میں جو چیز کسی خوب کی طرف سے ہوتی ہے وہ خوب ہی ہوتی ہے
 (پس حق تعالیٰ اپنے تمامی اسماء و صفات کیساتھ جمیل ہیں جہاں اُن کا فیض ہوگا وہاں بھی
 جمال و کمال پیدا ہو جائیگا خوب کہا ہے)۔ ہر چہ آن خسر و کند شیریں بود (اور ان کی ایسی قدرت
 ہے کہ جب اُن کی صفات جلالیہ کا ظہور ہوتا ہے تو) اُن کا فضل جہاد کو باخیر کر دیتا ہے جیسا
 اوپر بیان ہوا اور (جب صفات جلالیہ کا ظہور ہوتا ہے اسوقت) بڑے بڑے عقلاء و اہل علم
 کو اُن کا قرآن دکھا کر دیتا ہے (کہ امر حق آنکو نظر نہیں آتا جیسا بلعم و ابلیس وغیرہما)

ف۔ ان اشعار میں اشارہ بلکہ تصریح ہے کہ عالم نظرات و صفات الہی ہے جس کا حاصل ہے
 کہ ذات مخلوقات جو کسی صفت خواہ وجود یا علم و قدرت یا غیرہ الٰہ کے ساتھ موصوف ہوتی ہے
 اس لصفات میں ذات و صفات الہی واسطہ ہے پس اتصاف حق بصفات قدیمہ واسطہ ہوا و اتصاف
 خلق بصفات حادثہ ذی واسطہ ہوا اب سمجھو کہ ایک شئی کا دوسری شئی کیلئے کسی صفت میں واسطہ
 ہونا اسکی تین صورتیں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ اُس صفت کیساتھ حقیقۃً و بالذات واسطہ ہی موصوف
 ہوا و ذی واسطہ میں وہ صفت اصلاً نہ ہو مگر چونکہ اُس واسطہ کیساتھ اس ذی واسطہ کو ایک قسم کا
 تعلق اور تلبس ہے اسلئے مجازاً اُس کی طرف بھی اُس صفت کو منسوب کر دیتے ہیں پس حقیقۃً اتصاف
 صرف واسطہ کو ہوتا ہے اور مجازاً ذی واسطہ کو جس طرح کشتی واسطہ ہے کشتی نشین کے لئے صفت حرکت
 میں کہ یہاں حرکت کیساتھ صرف واسطہ یعنی کشتی موصوف ہے اور ذی واسطہ یعنی کشتی نشین
 مجازاً جس کا حاصل یہ ہے کہ کشتی نشین کو مطلق حرکت نہیں ہوتی مگر تلبس اور تعلق کی وجہ سے
 اسکو بھی متحرک کہنے لگے اس کا نام واسطہ فی العود عن ہے۔ دوسری صورت اسکا عکس یعنی
 وہ صفت ذی واسطہ میں پائی جادے اور واسطہ میں اصلاً نہ ہو بلکہ وہ ذی واسطہ کو موصوف
 کر دینے میں سفیر محض ہو جیسے کپڑے کے رنگین ہونے میں صباغ واسطہ ہے کہ یہ صفت رنگین ہونے کی طرف
 ذی واسطہ یعنی کپڑے میں پائی جاتی ہے چنانچہ اُسی کو رنگین کہتے ہیں اور واسطہ یعنی صباغ میں

یہ صفت مطلقاً نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ اسکو نہیں کہا جاتا کہ وہ رنگین ہو گیا بلکہ محض کپڑے کے رنگین ہونے میں سفیر محض ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں رنگینی کی صفت اصلاً نہیں ممکن ہے کہ وہ خود بھی کلباً بعضاً اپنے کو اس رنگ سے رنگین کر لے مطلب یہ ہے کہ جو صفت کپڑے میں ہے بعینہ اس کے ساتھ صباغ موصوف نہیں گو مستقل طور سے ایسی ہی صفت اس میں بھی پائی جاوے اس کا ثبوت مستقل دلیل سے ہوگا اور یہ رنگینی کپڑے کی اس رنگینی رنگرزی کیلئے مستلزم و دلیل نہ ہوگی اسکو واسطہ فی الاثبات کہتے ہیں تیسری صورت یہ کہ وہ صفت واسطہ اور ذی واسطہ دونوں میں حقیقۃً پائی جاوے لیکن واسطہ میں پایا جانا علت ہو اور ذی واسطہ میں پایا جانا معلول ہو پس اتصاف واسطہ کا اولاً ہوگا اور اتصاف ذی واسطہ کا ثانیاً ہوگا جیسے قفل کھولتے وقت کنجی کو کھماتے ہیں تو ہاتھ واسطہ ہے حرکت میں اور کنجی ذی واسطہ۔ حرکت دونوں کے ساتھ حقیقۃً قائم ہے مگر جنبش ہاتھ کی علت ہے اور جنبش کلید کی معلول اسکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پس واسطہ فی العروض و فی الاثبات میں صفت ایک ہی ہے دوسری صفت موجود ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت میں خود صفتیں دو ہیں جب یہ نہیں سمجھ میں آگئی تو جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ کا واسطہ ہونا مخلوقات کیلئے ان کے صفات میں معنی فی العروض و فی الثبوت تو ہو نہیں سکتا فی العروض تو اسلئے کہ اس میں لازم آتا ہے کہ مخلوقات میں صفتیں ہیں وہ سب حقیقت میں حق تعالیٰ ہی کی صفتیں ہیں اور مخلوق کی طرف محض مجازاً ان کی نسبت ہے اس لازم میں دو خرابیاں ہیں۔ اول یہ کہ بعض صفات مخلوق میں ذمہ اور موجب منقصت ہیں جن سے تنزیہ حق تعالیٰ کی واجب اور منصوص ہے اور دوسرے یہ کہ نصوص میں جا بجا صفات حمیدہ و ذمہ ہر دو کو مخلوقات کی طرف مستند و منسوب کیا ہے اور اسناد میں اصل حقیقت ہر جہاں لازم میں دو خرابیاں ہوئیں تو یہ باطل ٹھہرا جب لازم باطل ہو تو ملزم یعنی واسطہ فی العروض ہونا بھی باطل ٹھہرا البتہ اگر ان خرابیوں کے جواب میں یہ کہا جاوے کہ جو صفات مخلوق میں ذمہ ہیں وہ ان مخلوقات کے فساد استعداد کی وجہ سے ہیں ورنہ اصل اور واسطہ ان کا بھی صفات حمیدہ الہیہ میں مشتمل حق تعالیٰ کی صفت قابض نے بشر کے ساتھ تعلق فرمایا جنکی استعداد صلیحہ و قابض بالحق ہوئے کہ اپنے حقوق پر اکتفا کرتے ہیں اور جنکی استعداد فاسد حق وہ قابض بالباطل ہوئے کہ غضب و سرور کرنے لگے جس طرح آفتاب کا نور کہ امر و عدانی بسیط ہے مختلف آئینوں کے ساتھ یکساں

متعلق ہوا کہ مسخ آئینہ میں وہ نور مسخ ہو گیا۔ زرد میں زرد۔ و علیٰ ہذا القیاس اور اس میں کوئی خرابی یقینی نہیں یہ تو خرابی اول کا جواب دیا جاوے اور خرابی دوم کی نسبت یہ کہا جاوے کہ یہ مسئلہ کشفی ہے جب اسناد کے غیر حقیقی ہونے پر دلیل قائم ہے تو اس اسناد کو مجازی کہا جاوے گا اس تاویل پر البتہ واسطہ فی العروض کی گنجائش نکل آوے گی اور مدار اسکے ثبوت کا کشف ہوگا چنانچہ بہت حضرات کی تقریر سے یہ مضمون استفاد ہوتا ہے اور مولانا کے ان اشعار سے بھی ظاہر ایسی معلوم ہوتا ہے مگر اس میں تین احتیاطیں ضروری ہیں اول یہ کہ اسکو مثل عقائد منصوصہ کے داخل عقائد نہ کیا جاوے احتمال اسکے غیر صحیح ہونیکا بھی رکھا جاوے۔ دوسرے یہ نہ سمجھے کہ مخلوقات میں جس قدر اور جس حالت سے صفات و کمالات مشاہد ہوتے ہیں بس اللہ تعالیٰ میں کماؤ کیفاً اسی قدر ہیں اس سے نائد نہیں نمود یا لہ منہ بلکہ دونوں میں تناسل و لاتناہی و کمال و نقصان کا بیکر تفاوت ہے۔ تیسرے تاویل مذکور چونکہ دقیق ہے اسلئے عوام کے روبرو اس کی تقریر نہ کرے اور جو خود بھی تاویل سمجھ میں نہ آوے تو واسطہ فی العروض کو بالکل غلط سمجھے کہ کیونکہ بالمعنی المتبادر واقع میں وہ غلط ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونا اسلئے صحیح نہیں کہ اول تو اس میں وہی خرابی لازم آتی ہے کہ جتنی صفات اچھی یا بری مخلوقات میں حقیقہ موجود ہیں وہ سب حقیقہً نمود یا لہ باری تعالیٰ میں بھی پائی جاوےں جسکا بطلان ابھی بیان ہو چکا اور اگر تاویل مذکور سے اسکی اصلاح بھی کر لیجاوے تو دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ علت سے مختلف معلول کا محال ہے اور صفات باری تعالیٰ کی قدیم ہیں اگر وہ علت صفات خلق کی ہونگی تو صفات خلق کا قدیم ہونا لازم آوے گا اور یہ عقلاً و نقلاً محال ہے جیسا کہ تب کلامیہ میں مذکور ہے جب دونوں صورتیں واسطہ کی باطل ہوں اور واسطہ ہونا یقینی ورنہ استغفار ممکن کا واجب سے لازم آوے گا پس واسطہ فی الاثبات کا حق ہونا متعین ہو گیا یعنی باری تعالیٰ اپنی قدرت و ارادے سے مخلوق کو جو صفت چاہے عطا فرماوےں اور اللہ تعالیٰ بعینہ ان صفات سے منزہ ہیں ان کی صفات استقل دلائل عقلی و نقلی سے ثابت ہیں اور ان صفات حادثہ کو ان صفات قدیم سے بیکر مشارکت عقلی کے (وہ بھی بعض میں) کوئی تناسبت و مشارکت و مشابہت نہیں ۵۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک اس صورت میں منظر موعنا عالم کا بایں معنی ہے کہ جس طرح مصنوع دلائل کرتا ہے وجود صانع پر اور مکتوب دلائل کرتا ہے وجود کاتب

اور ظاہر ہے کہ دلیل سے مدلول کا علم و ظہور ہونا ہی ہے اور یہ نظریہ تمام اجزائے عالم کیلئے عام ہے مگر بعض مخلوقات جن کی بعض صفات اسما و رسما مناسب صفات حق تعالیٰ کے ہیں ان میں ایک ایسی نظریہ اور زائد ہے جیسی مثال مظہر و موجب و مخرج ہوتی ہے ذی مثال کیلئے ان میں سے چونکہ انسان کو سب سے زیادہ مناسبت ہے اسلئے عارفین اسکو مظہر جامع و اتم کہتے ہیں یعنی باضافہ دوسرے مخلوقات نہ بذاتہ باعتبار کمال فی نفسہ کے اس بتا پر ان اشعار میں بھی بعض اشیاء میں نظریہ زائدہ متحقق ہے اور واسطہ فی العروض و واسطہ فی الثبوت میں ذی واسطہ کا مظہر صفت واسطہ ہونا ظاہر ہے۔ اور مولانا کا یہ شعر ۵۔ آن جوادے کو جہادے ابداد الخ فی الالفاظ میں صریح ہے اور اسکے اوپر کے اشعار جو ظاہراً (بشرط تاویل مذکور) مشعر واسطہ فی العروض کے ہیں واسطہ فی الالفاظ کی طرف اس طرح راجع ہو سکتے ہیں کہ ابد و بجز و ارض میں ان صفات کے ثابت ہونیکے لئے قدرت و ارادہ تو واسطہ ضرور ہے اور صفات باری تعالیٰ مستلزم ہیں اس معنی کر ان کا وجود و عدم و عدل و غیرہ سب واسطہ ہو گیا یہ ضرور نہیں کہ ان مخلوقات کا وجود و عدم و عدل ہی بعینہ وہاں موجود ہے گو واسطہ فی العروض ماننے پر جہادے رابداد میں تاویل مطلق افاضہ کی گو بعض میں فی العروض سہی ہو سکتی ہے۔ یہ تحقیق ہے مسئلہ نظریہ کی جو کہ ایک عنوان ہے تقریر مسئلہ توصیف کا اور علاوہ اسکے چند عنوان اس مسئلہ توحید کے اور ہیں۔ عینیت۔ غیریت و وحدۃ الوجود اتحاد وجود۔ توحید ذاتی و صفاتی و افعالی چنانچہ بفضلہ تعالیٰ ان پانچوں عنوانوں کی اپنے اپنے مواقع پر تحقیق گذر چکی۔ والحمد للہ علیٰ ذلک جمیعاً کثیراً۔ اور باقی تقریرات یا اسی طرف راجع ہیں ان میں سے تنزیلات مسئلہ کی تقریر بھی ہے جس کا اصل مظہریت ہے اور یا محض امثلہ و تشبیہات ہیں۔

ضمیمہ۔ اس ضمن میں پر ایک سوال و جواب ترجمہ الراجح سے نقل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے۔
سوال۔ میں نے آپکی مصنفہ کتاب کلید مفتوحی جلد اول صفحہ ۱۷۷ سے ایک رسالہ کی تدریس میں امداد لی تھی کتاب مذکور کے صفحہ ۱۷۷ پر آپ نے (واسطہ) کے اقسام بمعہ تعریفات اور امثلہ ذکر فرمائے ہیں۔ میں نے اس عبارت کو بعینہا نقل کیا ایک صاحب فرماتے ہیں کہ تعریف واسطہ فی الالفاظ کی اصطلاحاً غلط ہے بلکہ جو کلید میں واسطہ فی الالفاظ کہا گیا ہے وہ دراصل

واسطہ فی الثبوت کا قسم اول ہے حسب اصطلاح مناطقة اور جسے کلید میں واسطہ فی الثبوت ٹھیلایا گیا ہے وہ حقیقت میں واسطہ فی الثبوت کا ایک دوسرا قسم ہے۔ رہا واسطہ فی الاثبات وہ نام ہے حد و سہ کا دو سکر الفاظ میں بیان (یعنی کا) عبد العلی حاشیہ میرزا ہدلا جلال بحث ۶ ص ۱۰۱ وغیرہ میں اسی قائل کے خیالات کی تصریح بھی ملتی ہے آپ بوہسی مطلع فرمائیں کہ یہ کیا راز ہے آیا یہ کاتب کی غلطی ہے یا آپ نے کوئی نئی اصطلاح ٹھیرائی ہے۔ قائل مذکور کے جواب کیلئے میں آپ کے جواب کا انتظار کروں گا۔

جواب۔ یہ کاتب کی تو غلطی نہیں ہے عبارت میری ہی ہے اور اس وقت میرے ذہن میں دو نئی اصطلاحیں تھیں واسطہ فی الثبوت قسم اول اور واسطہ فی الاثبات۔ اولی اصطلاح کو بوجہ تطویل عبارت کے قصداً ترک کر دیا تھا مگر یہ اس وقت یاد نہیں آیا کہ یہ اصطلاح ذہن میں کہاں سے حاضر ہو گئی تھی یا کہ ذہن کا خلط تھا اگر کسی ہمارے اس دراولی معقولی سے تحقیق ہو جاوے کہ یہ بھی ایک اصطلاح ہے تو جواب ظاہر ہے ورنہ میں رنج کرتا ہوں اور مشورہ دیتا ہوں کہ اسپر ایک حاشیہ لکھ دیا جائے کہ مراد اس سے واسطہ فی الثبوت قسم اول ہے۔ یہ تعبیر باقرار مولف اس کے ذہن کا خلط ہے ۲۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۹ھ۔

چھپنویں حکمت معنی قرب فرائض و قرب نوافل

جاننا چاہئے کہ جب بندہ ریاضت و مجاہدہ کرتا ہے تو اس کے صفات زہد و دواعی شہوت و غضب زائل ہو جاتے ہیں اور اس کے نفس میں ایک ملکہ راسخہ حب مرضیات حق و بعض نامرضیات حق کا پیدا ہو جاتا ہے جس سے بلا تکلف اعمال حسنہ و افعال محمودہ صادر ہوتے ہیں اور اعمال قبیحہ و افعال ذمیمہ قریب قریب معدوم ہو جاتے ہیں ایسے شخص کی نسبت حدیث میں آیا ہے فَإِذَا أَحْبَبْتُمَا كُنْتَ سَمْعَ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَوَيْدَهِ الَّذِي يَبْطِشُ بِهِ اور جلیل القادری عن ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتا ہے کہ میں نے اس کے کان اور آنکھ اور ہاتھ پاؤں نبھاتا ہوں اس کے ظاہر میں معنی مراد نہیں ہیں کہ عقلاً و شرعاً محال بلکہ یہ ہے کہ چونکہ اس کے اعضاء و احوال سے سب افعال میری مرضی کے موافق سرزد ہوتے ہیں۔

پس گویا میں ہی اُسکے اعضاء بنجاتا ہوں۔ پس کلام تشبیہ و تمثیل پر محمول ہے چونکہ حجاز اس حدیث میں حق تعالیٰ کو آلہ اور عبد کو فاعل کہا گیا ہے کہ سميع و بصير وغیرہ کی اسناد عید کی نظر ہے صوفیہ کرام نے اسی اطلاق کا ابداع کر کے یہ عنوان مقرر کیا ہے کہ بندہ فاعل و حق تعالیٰ آلہ ہوگا اور چونکہ حدیث میں اس مرتبہ کا حصول تکثیر نوافل پر وارد ہے چنانچہ حدیث مذکور میں عبارت مذکور سے پہلے یہ جملہ ہے وما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احببتہ فاذا احببتہ الخ اور مجاہدہ و ریاضت میں تکثیر نوافل لازم ہے خواہ نماز ہو یا روزہ یا کثرت مراقبات یا قلیل شہوات اسلئے صوفیہ اتباعاً للحدیث اس مرتبہ کو قرب نوافل کہتے ہیں اور چونکہ اس میں صفات و افعال ازلیہ کا ازالہ ہوا ہے اسلئے فنائے صفات بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا قرب اعلیٰ درجہ کا ہے یعنی عبد کی ہستی ایسی مضمحل ہو جائے کہ اپنی کو قدرت ارادہ حق کے روبرو ذوقی طور پر کالغائی و کالعدم جانتے لگے اور افعال اعمال میں بمنزلہ آلہ محضہ کے ہو جائے اور حق تعالیٰ کی مؤثریت پر غلبہ مشن نظر ہو جائے اس مرتبہ کو اس عنوان سے تعبیر کرتے ہیں کہ حق فاعل ہو جائے اور عبد آلہ بنجاوے اور چونکہ یہ اول سے اعلیٰ ہے کیونکہ اول میں صرف فنا و زائل تھا فنا کے اختیار نہ تھا اور اس میں فنا کے اختیار ہے اسلئے اُس سے اعلیٰ ہوا اور حدیث میں تقرب بالفرائض کو مقرب بالنوافل سے اعلیٰ و افضل کہا گیا ہے چنانچہ اُسی حدیث کا سب سے اَدل جزو یہ ہے وما تقرب الی عبدی شیئ احب الیَّ مما احببت علیہ اسلئے موافقہ للحدیث صوفیہ اس کو قرب فرائض کہتے ہیں اور چونکہ اس میں مالک کو اپنی صفات ذاتیہ قدرت و اختیار پر بھی نظر نہیں رہتی اسلئے اس کو فنا کے ذات سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

شہادتوں حکمہ حل بعض اشعار میں اور انکے تفسیریں

یہ اشعار شہنوی شریف دفتر اول کے نصف کے قریب غنی شہنیدان طوطی حرکت آن طوطی

و مردن دلہ خواجہ بروئے کے نیچے ۳۷ شعر کے بعد ہیں

گوید مندریش جزویدار من

قافیہ دولت توئی دریش من

قافیہ اندیشم و دلدار من

خوش نشین و قافیہ اندیش من

حرف چہ بود تا تو اندیشی از آن	صوت چہ بود خار دیوار زراں
حرف و صوت و گفت بزم زم	تا کہ بے این ہر بہ باتو دم زم
آں دے کہ آدش کردم نہاں	باتو گویم اے تو اسرار جہاں
آں دے را کہ نہ گفتم ہلہل	واں دے را کہ نہ اند جبریل
آں دے کہ دے مسیحی آدم نزد	حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد
ما چہ باشد و رغبت اثبات نفی	من نہ اثباتم منم بے ذات نفی
من کسے درنا کسے دریافتم	پس کسے درنا کسے درنا فتم

(رزاں جمع نوز انگور۔ دیوار زراں کہ ہندی آئرا مٹی گویند۔ ماہم نزد کلمہ عربی یعنی نفی مراد فنا نفی در بے ذات عطف تفسیری و نفی معطوف بے ذات۔ ان اشعار میں بھی غلیبہ حالت عشق کی وجہ سے اپنی خاموشی و بستہ دہنی کو دوسرے عنوان سے بیان فرماتے ہیں کہ) میں قافیہ سوچتا ہوں (تا کہ کلم کروں) اور میرا دل اچھوکتا ہے کہ اچھوکتا ہے میرے دیدار (یعنی توحید صفائی و ذاتی) کے کچھ سوچتا نہ چاہئے (یعنی مجھ کو غلبہ حال عشق میں الہام ہوا کہ اسی حال میں مشغول رہنا اور قال کو اس وقت ترک کرنا تو آرام سے بیٹھا رہنا اے قافیہ سوچنے والے میرے نزدیک تو ہی قافیہ دولت ہے (پس بجائے قافیہ کے اپنے حال میں کہ توحید مذکور ہے مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے۔ یہ سب مقولہ محبوب کا ہے) حرف کیا چیز ہے کہ تو اس کو سوچتا ہے اور صوت (یعنی لفظ) کیا چیز ہے محض دیوار انگور کا خار ہے (یعنی انگور کی ٹہنیوں کے چار طرف جو حفاظت کیلئے کانٹے لگا دیئے ہیں وہ جس طرح انگور تک رسانی ہر نیچے حجاب میں اسی طرح غلبہ حال کے وقت الفاظ و عبارات کی طرف التفات کرنا حجاب بقصود خاص کا ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ جو وقت کوئی حالت محمودہ غالب ہو اس وقت دوسری طرف ملتفت ہونا نچاہئے) میں حرف و صوت اور قال کو درہم برہم کئے دیتا ہوں تا کہ بلا واسطہ انکے تجھ سے باتیں کروں (یعنی افاضہ اسرار و علوم بلا واسطہ الفاظ ہوگا) جس بات کو میں نے حضرت آدم علیہ السلام سے مخفی رکھا تھا

وہ بات تجھ سے کہے دیتا ہوں اور جو بات میں نے حضرت خلیل اللہ علیہ السلام سے نہیں کہی اور جس بات کو حضرت جبریل علیہ السلام بھی نہیں جانتے اور جس بات کو حضرت سچ علیہ السلام نے بھی کہی نہیں فرمایا اور غیرت (اخفاء اسرار) کی وجہ سے اسکو حق تعالیٰ نے (ہم سے بھی) بدون نفی و قنار کے نہیں ظاہر فرمایا (اور لفظ ماجوبے میں آیا ہے اس سے مراد نفی ہے نہ اثبات کیونکہ ماہ لغت (عربیہ) میں اثبات نفی دونوں کیلئے ہے (چنانچہ موصولہ اثبات کیلئے ہے اور نافیہ نفی کے لئے) مگر میں صاحب اثبات نہیں ہوں بلکہ معدوم الذات اور نفی محض ہوں (یعنی مقام قنایں ہوں کہ تشبیہاً اسکو معدوم ذات اور نفی کہید اب مقام فنا کی نوع فرماتے ہیں کہ میں نے کس ہو (یعنی ہستی و بقا) ناکس ہونے میں (یعنی نیستی و قنار میں) پایا اسلئے ہستی کو نیستی میں کھپا دیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاً اور اولیاً کرام کو تبعاً و دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں۔ علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہر و باطن اور علوم ولایت یعنی مواجید و اذواق اور سطح علوم نبوت سب انبیاء کے جہاد ہیں اسی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں پس ہر امرت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبریل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول ان علوم میں حضرت جبریل علیہ السلام واسطہ ہیں آنکو نہ معلوم ہونگی کوئی وجہ نہیں۔ دوسرے انکے حصول کیلئے مقام قنار شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام خواص کو عام ہیں پس یہ کتنا بے معنی ہوگا ۵ حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد + اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت میں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت جدا ہیں اسلئے یہ کتنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید و اذواق عطا ہوئے ہوں کہ انبیاء سابقین کو نہ عطا ہوئے ہوں اسی واسطے چونکہ ان حضرات کے افاضہ میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کو بھی ان کی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اہل میں یہ مواجید خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپ کے اولیائے اہل بیت کو عطا ہو جائیں پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیائے امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے برتر ہوں کیونکہ یہ بڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت کو ظاہراً منسوب الی لامتہ ہیں مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کی سطح لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں

آفتاب کا انعکاس ہو جاوے تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپکی امت میں داخل ہونے کے اُن مواجید سے مشرف ہو گئے عجب نہیں کہ اسی لئے آپ کی نسبت نگفتم یا ندانندہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی نفوس اس کو ظاہر نہیں فرمایا گو انکو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جاوے اور چونکہ یہ مواجید ثمرہ فناء و انحلال جو در کا ہے اسلئے بے ماہم نزد فرمایا اور ہر چند کہ اس مصرعہ میں یہ نہیں ظاہر کیا کہ بدون نفی کے کسی سے نہیں کہا مگر شعر آئندہ میں ہم بے ذات و نفی قرینہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ بدون نفی کے ہمسے نہیں کہا۔

اٹھاونویں حکمت حل بعض اشکال متعلق فو صلوٰۃ لیلۃ التعلیٰ

سوال مولانا رومی رح پیر چنگی کے قصے کے درمیان فرماتے ہیں ۵

مصطفیٰ بنحو شیش شد زان جو بصوت شد نمازش در شب تعریس فوت

در شب تعریس پیش آن عروس یافت جان پاک ایشان دستے اس

اسکی شرح بعض شراح نے اس طرح کی ہے کہ رسول کرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی رومی آواز اذان سے (کیونکہ بظاہر اس وقت اذان تھی نہیں) بیہوش شد اور متفرق مشاہدہ تجلیات الہی میں مو گئے کیونکہ انکی آواز اذان ذات حق نفی الہی تھی جیسا کہ گذشتہ اشعار سے مفہوم و تصور ہوتا ہے اور بظاہر شعر کے معنی یہی ہیں اور جہاں تک حدیث سے معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ یہ وجہ آپ کی غفلت کی نہ تھی بلکہ فی الواقع نوم تھی کیونکہ سر و کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا قبل از خواب شریف بالاحکام واسطے بیدار کرنیکے تنبیہ کرنا اور بعد نماز فوت ہونیکے فرمانا کہ بلال کو شیطان نے خواب میں ڈالا اور یہ وادی وادی شیطان ہے جلدی برھو۔ آگے چلکر نماز قضا پر ہیں گے اس گزشتہ وجہ اور ظاہر مطلب شعر کے بالکل منافی ہے کیونکہ آپ کی واقعی حالت اتفرافی تھی تو پھر آپ کے اس ارشاد عالی کی (کہ ہم کو بیدار کرنا جو خاص نوم پر ال ہے) کیا معنی اور بلال رضی اللہ عنہ کا اس جواب کا (کہ یا حضرت مجھ پر بھی وہی خواب غالب آگئی تھی جو آپ پر تھی) کیا مطلب غرض جملہ الفاظ حدیث کے ارتباط و تعلق سے یہی معلوم ہوا کہ واقعی آپ پر نوم غالب تھی۔ نیز آپ پر تو اکثر تجلیات الہی کا نزول و مشاہدات حق کا ہر طور ہوتا تھا کبھی ایسا نہ ہوا کہ آپ کی نماز قضا ہو گئی ہو اس وقت کی کیا خصوصیت تھی علاوہ ازیں حالت نماز سے زیادہ توجہ

قرب کا نہیں کہ جسکے بارے میں الصلوٰۃ معراج للمؤمن ارشاد ہے چاہئے کہ اس میں زیادہ حالت استغراق ہو۔ یہاں تک کہ محو ذات حق ہو کر رکوع و سجود کی بھی اصلاً خبر نہ رہے یعنی اگر قیام کی حالت میں استغراق حالت کو عروج ہوا تو قیام ہی میں رہے رکوع کی نوبت ہی نہ آوے اگر حالت رکوع میں یہ حالت طاری ہوئی تو قعود تک پہنچ سکے علیٰ ہذا اگر کبھی حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ موقع نہیں گذرا قطع نظر ان سب کے جو کچھ بھی معنی لئے جاویں خواہ حالت استغراق مراد لین یا کیفیت ذمی تو پھر آپ کے اس ارشاد تنام عینای وکاینام قلبی کے کیا معنی اگرچہ بعض شروع میں بعض اعتراضات کے جواب مرقوم ہیں مگر لائق تشفی نہیں بلکہ مزید برآں انواع النواع کے شبہات جاگزیں ہوتے ہیں حصہ پر نور نوب حدیث شریف کے ظاہری و باطنی مطلب اور مولانا کے اشعار کے مدعا سے مطلع فرمائیں۔

جواب۔ اول چند امور بطور مقدمات عرض کرتا ہوں کہ فہم مطلب میں سہولت ہو۔

امراؤں۔ جو امر کہ نص میں سکوت عنہ ہو وہ اس کا دعویٰ کرنا کسی قرینہ نص کی مخالفت نہیں البتہ امر مثبت فی النص کی نفی یا منفی فی النص کا اثبات یہ مخالفت نص کی ہے۔

امردوم۔ جو واقعہ وجہ مختلفہ کو محتمل ہو اور اسکی وجہ منقول ہو کسی دلیل ظنی سے اسکی تعیین کرنا کچھ مضائقہ نہیں جیسا فلاسفہ مورخین نے ظن سے ہر واقعہ کے اسباب اور علل نکالے ہیں۔

امرسوم۔ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں اسی طرح اتحاد سبب سے اتحاد سبب ضروری نہیں۔

امر گھیارم۔ کاملین کو استغراق دائمی نہیں ہوتا۔

امر پنجم۔ کسی شے کا محمود ہونا اسکے مقصود ہونے کو مقتضی نہیں۔

امر ششم۔ اشعار میں بہت سی لفظی شاعر می رعایتیں بھی ہوتی ہیں۔

امر ہفتم۔ کسی حاسکے تعطل سے اسکے مدركات کا ادراک نہیں ہوتا۔

بعد تبیان مقدمات کے سننا چاہئے کہ مولانا نے اول اذان بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ندائے

حق سے ناشی ہونا بیان کیا ہے اس شعر میں ۵ ناں دے الخ اسکے بعد دو شعروں میں اُس ندائے

حق کا اثر بیان فرماتے ہیں کہ آپ اُس کے اثر سے بخود مستغرق ہو گئے اور استغراق میں نماز قصداً

ہو گئی تو شب تیریس میں اُس محبوب مطلق یعنی ذات حق کے روبرو آپکی روح بحیثیت استغراق حاضر

تقی الخ یہاں مولانا نے استغراق کو سبب فی صلوٰۃ کا ٹھہرایا اور حدیث میں اس کی وجہ نوم آئی ہے مگر جو کچھ

ممکن ہے کہ نوم کے بعد یہ استغراق ہو گیا ہو لہذا کچھ تعارض نہیں اب یہ کہ طول نوم کی کیا وجہ تھی سو نوم بلالؓ وغیرہ کا سبب مجبیٰ شیطان ہونے سے یہ لازم نہیں کہ آپ کے نوم کی وجہ بھی یہی ہو بلکہ ممکن ہے کہ وہ استغراق ہو کیونکہ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں (بحکم مقدمہ سوم) اور ہر چند کہ حدیث میں استغراق کا سبب ہونا مذکور نہیں مگر اس کی نفی بھی نہیں تو اگر اس کے بسببیت کا دعویٰ کیا جاوے تو حدیث کی مخالفت نہیں (بحکم مقدمہ اول) اور چونکہ آپ کی شان پاک کے مناسب یہی وجہ ہو اس لئے دوسری وجہ محتملہ میں سے اسکو ترجیح دینا مناسب ہے (بحکم مقدمہ دوم) اور مولانا نے صرف استغراق کا اثر لکھا ہونا بیان کیا ہے جو کسی درجہ میں محمود ہے اس کا فضل بیان کرنا مقصود نہیں تاکہ یہ شبہ نہ ہو کہ اگر استغراق میں یہ فضیلت ہو تو نماز کیوں قوت ہوئی کیونکہ محمودیت سے لزوم مقصودیت نہیں (بحکم مقدمہ تیسرے) اور چونکہ استغراق دائمی نہیں ہوتا اس لئے دوسرے حالات کے اعتبار سے شبہ نہیں ہو سکتا (بحکم مقدمہ چہارم) اور لفظ عروس صرف رعایا کے لفظی ہے نہ بیان اشتقاق تاکہ مخالفت لغت کا شبہ نہ ہو (بحکم مقدمہ ششم) اور وقت مبصرات سے ہے اور نوم عین سے کہ مثل لکھاس کے ہے حاسہ بصر معطل اور قوت التفات مختل ہو جاتی ہے لہذا اس کا ادراک نہ ہوا (بحکم مقدمہ ہفتم) اسی۔

۵۹ انسٹھویں حکمتہ تحقیق الفاظ و معنی کو زاد یقینہ لیشی

علی الہوار (ای عیسیٰ علیہ السلام)

اشعار ذیل مشنوی شریف دہشتہ شتم کے ثلث کے قریب ہیں۔

در بیان آنکہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ علی آلہ وسلم چون شنید کہ عیسیٰ علیہ السلام
بر روی آب رفت فرمود کو زاد یقینہ لیشی علی الہوار

کامینی از غرقہ در آب حیات
خود ہوا ایش مکر ب ہاموشی
در شب معراج مستحب شدم

پہچو عیسیٰ بر سرش گیر ذات
گویدا حمد گر یقینش افزوں بکے
پہچو من کہ بر ہوار اکب شدم

عیسیٰ علیہ السلام کی طرح (کہ وہ پانی پر چلتے تھے) اُس شخص (مذکور فی الشرح السابق) کو ذات (مراد مطلق دریا) اپنے سر پر لے لیتا ہے (اور زبان حال اُس سے کہتا ہے) کہ تو بخوف ہے غرق ست (اور) آب حیات میں (ہے) تشبیہ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اشارہ ہے ایک قصہ کی طرف کہ وقت میں آتا ہے۔ آگے رفع استبعاد کرتے ہیں کہ پانی پر چلنا تو کیا بعید ہوتا (احمد رحمہ اللہ) عیسیٰ علیہ السلام تو یہ (ذماتے ہیں کہ اگر انکو یقین اور زیادہ حاصل ہو جاتا تو خود ہوا ان کا مرکب اور صحرا (کہ محل قطع مسافت ہے) ہو جاتا۔ جیسا کہ میں ہوں کہ ہوا پر اکب ہوا (اور) شب معراج میں (ملائکہ سموات کیساتھ) صحبت رکھنے وال ہوا (جو کہ سفر علی ہوار کے بعد واقع ہوا اور گو یہ سفر علی ہوار براق پر ہوا مگر یہ مشی علی ہوار بواسطہ براق بھی تو ایک خارق عادت اور دلیل کرامت عند اللہ ہے جو برکات یقین سے ہے اور گو عیسیٰ علیہ السلام کو بھی ایسا ہی سفر علی ہوار بواسطہ ملائکہ سی اخیر عمر دنیا میں ہوا لیکن اس حکم میں کوئی اشکال نہیں معنی یہ ہیں کہ جس زمانہ میں پانی پر چلتے تھے اُسی وقت میں ہوا پر چلتے چنانچہ جب وہ مرتبہ یقین کا حاصل ہو گیا تو آسمان کی طرف مرفوع کر لئے گئے) ف اب بعد شرح اشعار کے اس قصہ کی تحقیق اور اس کے متعلق بعض سوالات و جوابات ضروری ہیں متحقق روایت فی اہ حیات کتاب الصبر والشکر والیضا کتاب التوکل قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ان عیسیٰ علیہ السلام یقال انه مشی علی الماء فقال ہوا زاد بعینا المشی علی ہواء اہ فی شرح الاشیاء للزمبیدی۔ قال العراقی ہذا حدیث منکر لا یعرف ہکذا والمعروف ما رواہ ابن ابی الدنیاء فی کتابہ للیقین من قول یکر بن عبد اللہ المزنی قال فقد الحواریون بیدہم فقیل لہم ارجعوا البحر فانطلقوا یطلبونہ فلما انہوا الم البحر اذا ہوا قد قبل المشی علی الماء فذکر حدیثا فیہ ان عیسیٰ قال لو ان لابن آدم من الیقین قدر شعیرۃ مشی علی الماء قلت روی ابن ابی الدنیاء ایضا وابن عساکر عن فضیل بن عیاض قال قیل لعیسیٰ بن مریم ہای شیء تمشی علی الماء قال بلا یمان والیقین قالوا فاننا امنا کما امننا وایقنا کما ایقننا قال فامشوا اذا فمشوا معہ فجاء الموج ففرقوا فقال لہم عیسیٰ والکم فقالوا اخفنا الموج قال لا تخفتم رب الموج فاخرجہم اہ۔

حاصل عبارت مذکورہ کا یہ ہے کہ صاحب ایضاً نے نقل کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا

کہ عیسیٰ علیہ السلام پانی پر چلتے تھے آپ نے فرمایا کہ اگر ان کے یقین میں اور زیادہ ترقی ہوتی تو ہوا پر چلتے شارح نے عراقی سے نقل کیا کہ یہ حدیث منکر ہے یعنی اسکے راوی غیر ثقہ نے ثقات کے خلاف روایت کی ہے۔ معروف وہ روایت ہے جسکو ابن ابی الدنیا نے کتاب الیقین میں بکر بن عبداللہ مرنی کا قول کر کے نقل کیا ہے کہ ایک بار حواریین نے اپنے پیغمبر کو نہ پایا کسی نے کہا کہ وہ دریا کی طرف گئے ہیں یہ لوگ ان کو تلاش کرنے دریا کی طرف چلے جب دریا پر پہنچے تو دیکھتے کیا ہیں کہ وہ پانی پر چلے ہوئے آرہے ہیں پھر ایک مضمون بیان کیا جس میں یہ بھی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر آدمی کے پاس یقین میں سے ایک جو کہ برابر بھی ہو تو پانی پر چلنے لگے۔ شارح کہتے ہیں کہ نیز ابن ابی الدنیا اور ابن عساکر نے فضیل بن عیاض سے نقل کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ آپ پانی پر کس چیز کے ذریعے چلتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ایمان اور یقین کے ذریعہ سے لوگوں نے کہا کہ پس ہم بھی ایمان لائے ہیں جیسا آپ ایمان لائے ہیں اور ہم بھی یقین رکھتے ہیں جیسا آپ یقین رکھتے ہیں میں نے فرمایا کہ پس چلو وہ ان کے ساتھ چلے ایک موج آئی اور وہ سب غرق ہونے لگے عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ تمھاری کیا حالت ہے انھوں نے کہا کہ ہم موج سے ڈر گئے آپ نے فرمایا کہ تم آب موج سے کیوں نہ ڈرے پھر آپ نے انکو نکالا۔ فقط۔ اس عبارت سے چند امور مستفاد ہوئے۔

(۱) یہ روایت حیار کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عیسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ فرمایا کہ اگر انکو زیادہ یقین ہوتا تو ہوا پر چلتے رہتا۔

(۲) خود عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے ارشاد میں یقین کی تاثیر بیان فرمائی ہے کہ اُس سے پانی پر چل سکتے ہیں ایک روایت میں مطلق یقین کی اور ایک روایت میں اسکی قلت کی تصحیح کے ساتھ بھی۔

(۳) ہوا پر چلنے کا مضمون کسی طرح سے بھی کسی روایت میں مذکور نہیں۔

(۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان میں سے کوئی مضمون منقول نہیں بلکہ یہ کایت بکر بن عبداللہ فضیل بن عیاض سے منقول ہے یہ تو مولوات ہیں اس عبارت کے۔ آب بعض سوال و جواب اس مقام کے متعلق ہیں۔

سوال اول۔ کیا مولانا راج اور امام غزالی نے یہ روایت بے اصل لکھ دی ہے۔

جواب۔ قصد الکفنا محل مشکل ہوتا باقی بنابر حسن ظن بالراوی کے ایسی لغزش بعید نہیں

اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان حضرات کے پاس کوئی سند ہو جاوے کو نہ ملی ہو۔

سوال دوم کیا یقین کیلئے لازم ہے کہ پانی پر بنا بر روایت ثابتہ کے یا ہوا پر بنا بر روایت معلوم فیما کے چلنے پر قادر ہو اگر ایسا ہے تو جن حضرات کی عدم قدرت کی ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں وہاں تو ہم انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم کا اشکال نہیں کر سکتے گو اس کا وقوع نہ ہو کیونکہ نفی وقوع نفی قدرت کو مستلزم نہیں لیکن جنکی عدم قدرت ثابت ہے جیسے ہر مومن اپنی حالت سے اس کا علم رکھتا ہے یا جیسے امام اور مولانا کی روایت سے عدم قدرت عیسیٰ علیہ السلام کی سنی علی الہوار پر معلوم ہوتی ہے تو کیا ان مقامات پر یا خصوص عیسیٰ علیہ السلام کیلئے نفوذ یا بشریہ حکم کر دینے کے امکان یقین کے بعض مراتب حاصل نہ تھے۔

سوال سوم یقین میں اور خوارق عادات میں کوئی وجہ علاقہ کی نہیں یقین فی نفسہ ایک کمال مطلوب ہے خواہ خوارق کے ساتھ ہو یا بلا خوارق گو حضرات انبیاء علیہم السلام میں ان کا اقرار اسلئے ہو گیا کہ خوارق علامت ہیں نبوت کی لیکن تب بھی وہ خوارق ثمرہ ایمان و یقین کا نہیں اور غیر انبیاء میں تو خواہ ایمان کیسا ہی کامل ہو خود خوارق کا ہونا ہی ضروری نہیں۔ اکابر فن نے تصریح کی ہے کہ خارق کا مرتبہ ذکرسانی سے بھی کم ہے غرض وہ اتنی بڑی چیز نہیں جیسا اس روایت معلوم ہوتا کہ علامت ہو کمال ایقان کی۔ جواب ان دونوں سوالوں کا یہ ہے کہ یہاں یقین سے مراد ایمان تصدیق شرعی نہیں جبکہ متعلق ذات و صفات اور بعض افعال حق ہیں جبکہ اعتقاد رکھنے کا شروع میں امر وارد ہے اور جو کمال مطلوب ہے اور جبکہ لئے خوارق ہونا ضروری نہیں اور جس سے خوارق کا کوئی تعلق نہیں بلکہ مراد یہاں یقین سے جزم کرنا ہے ان میں بعض خاص افعال حق کا جبکہ تعلق حوادث یومیہ کے ساتھ ہے اور یہ ایک قسم ہے توکل کی۔ مثلاً یہ کہ ہم زید پر غالب آویں گے اور مثلاً فلاں شخص اس بیماری میں نہ مرے گا۔ اور مثلاً اگر ہم دریا میں گھس جاویں ہرگز نہ ڈوبیں گے اور مثلاً ہم ہوا میں معلق ہو کر فلاں مسافت قطع کر سکیں گے۔ پس اس یقین کے بعض احکام کا بیان کرنا مقصود ہے اور وہ حکم اثبات فضیلت نہیں بلکہ اس کی ایک فاصیت بیان کرنا ہے اور اسکی وہ خاصیت تجربہ اکثریہ سے ثابت اور منقول ہے کہ اگر کسی فعل ممکن کے وقوع کا خواہ وہ فعل عادتہ قریب ہو یا مستبعد ہو ایسا جزم ہو جاوے کہ اس کے خلاف جانب کا احتمال ہی ذہن میں نہ ہو تو عساة الشر جاری ہے

کہ اسکو واقع کر دیتے ہیں گو کسی جگہ کسی خاص مانع کے سبب تکلف بھی ہو جاتا ہے۔ اور اس کے لئے مقبولیت بھی شرط نہیں گواہان اور مقبولیت سے اس میں برکت بڑھ جاتی ہے وہ معنی قول عیسیٰ علیہ السلام بالایمان والیقین اور نہ مقبولیت کیلئے ایسا جزم لازم ہے کیونکہ اس جزم کا جو متعلق ہے یعنی حادث یومی وہ خود مطلوب شرعی نہیں اس تقریر سے ان دونوں کا جواب ہو گیا اور جس طرح اس میں مقبولیت شرط نہیں اسی طرح کمال مقبولیت کے منافی بھی نہیں بظاہر شبہ ہوتا ہے کہ یہ جزم ایک قسم کی منلو بیت ہے جو کمال ثبوت سے بعید ہے جواب یہ ہے کہ یہ اسی منلو بیت نہیں ہے جس میں قوی علیہ و علیہ میں ضعف و فتور اور بعض جہات سے تجاوز ہو جاوے جیسے وسطین سلوک کو ہو جاتا ہے۔

سوال چہارم۔ حضرت علی رضی کا قول مشہور ہے تو کشف الی الغطاء ما ازددت یقیناً اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انکو یقین کے تمام مراتب حاصل تھے اور اوپر عیسے علیہ السلام کیلئے بعض مراتب یقین کا حاصل نہ ہونا سولانا اور امام کی روایت پر معلوم ہوتا ہے تو تفضیل و دل کی بنی پر لازم آئی اور یہ باطل ہے اور یہی لازم کافی دلیل تھی اس حدیث کے بطلان کی تو ان دونوں بزرگوں کو اس پر غیبہ کیوں نہیں ہوا۔ جواب یہ ہے کہ اگر حضرت علی رضی سے یہ قول ثابت ہو تو اس میں یقین سے مراد ایمان ہے نہ کہ معنی مذکور بالا اور اسکا منتهی کمال کا یہ ہے کہ علم الیقین بمنزلہ عین الیقین ہو جاوے سو اس میں مفضل ہونا عیسے علیہ السلام کا لازم نہیں آتا بلکہ تمام انبیاء تمام اولیاء سے اس میں فضل ہیں اور نفی زیادت سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس میں مافوق مرتبہ ہے ہی نہیں کیونکہ منتهی سے آگے کوئی مرتبہ نہیں ہو سکتا پھر انبیاء کس میں فضل ہونگے جواب یہ ہے کہ مافوق کا وجود تو یقینی ہے جو انبیاء کو حاصل ہے اور نفی زیادت کا مطلب یہ ہے کہ غیر بنی کی استعداد کے اعتبار سے جو اخیر منتهی ہے وہ جھکو اس وقت بھی حاصل ہے جیسے کسی خاص درجہ کی ڈگری حاصل کر نیوالے کو ڈپٹی کلکٹری کا عہدہ ملتا ہوا اور اسکے بھی درجات مختلف ہوں اور سیکو اسکا منتهی حاصل ہو جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ڈپٹی کلکٹری سے بڑا کوئی عہدہ نہیں ہے غرض اس قول میں ایمان غیر بنی کے مراتب کے منتهی کا حاصل ہونا اپنے لئے فرماتے ہیں اور انبیاء کیلئے ان کی شان کے مناسب جدا منتهی ہوتا ہے اور ہر شخص کو اسکی استعداد کے مناسب اس مرتبہ انتہائی کے بعد اگر

معائنہ ہو جاتا ہے تو اس سے یقین میں زیادہ نہیں ہونی البتہ الطیمان زائد ہو جاتا ہے جسکی حقیقت بھی
 سکون نفس جیسے پہلے سے جو اس کی کیفیت وقوع میں نہ کہ نفس وقوع میں تردد تھا وہ زائل ہو گیا
 کما قال تعالیٰ لا یلہیہم علیہ السلام اولم تو عن قال بلی ولكن لیطمئن قلبی اور ذوالکمال ان
 اشعار میں اور تھے ایک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے مشی علی الهواء کہاں واقع ہوا کیونکہ معراج
 تو بواسطہ برق کے ہوئی ہے دو سر عین علیہ السلام کیلئے تو رفع الی اسماء کی وقت ایسا مشی علی الهواء واقع ہوا
 حل ان دونوں کا ان اشعار کی شرح کے ضمن میں ہو چکا ہے اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج
 کے مرتب علی یقین ہونے پر یہ شبہ ہو کہ یقین کے جو معنی ذکر کئے گئے ہیں وہ اسکو مقتضی ہیں کہ اسکے
 قبل آپ کو اس مشی علی الهواء کا جزم ہو حالانکہ کسی دلیل سے یہ بھی ثابت نہیں کہ آپ کو اس کا پہلے سو خیال
 بھی تھا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آیات ولقد انینا موسیٰ الکتاب فلا تکن فی مرتبة مر بقائم
 وقوله واسئل من ارسلنا من قبلک من رسلنا بعض مفسرین کے قول پر اور آیت لریکن طبقا
 عن طبق۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول پر معراج پر محمول ہیں اور صیغۃ امر و مضارع مؤکدہ بلام دون مفید ہے
 معنی استقبال کو پس گنجائش اس کہنے کی ہے کہ ان آیات کے اطلاق سے آپ کو جزم کے ساتھ
 یہ خیال ہو کہ یہ لقاء موسیٰ واجتماع مع الانبیاء و عروج طبقات سموات ضرور ہو گا اگرچہ بواسطہ اسباب
 خارقہ للعادۃ کے ہو جیسا خود عروج سبب مثلاً ہر حال میں خارق ہے گو بواسطہ اسباب عادیہ کے ہوتا
 مثل طیارہ وغیرہ کے پس مذکورہ چار مدلول روایات کے اور چار سوال و جواب اور ذویہ اشکال مع اس کے
 حل کے یہ سب ملا کر عشرہ کاملہ کے لقب سے ملقب کئے جاسکتے ہیں۔

ساتھویں حکمت تحقیق و توجیہ قصہ غائب

اشعار ذیل مثنوی شریف میں دفتر ششم نصف سے پہلے تحت سرخی ”رفتن صوفی سوئے آن سیلے زن
 و بردن اور ابقاضی“ بنیاد شعر بعد ہیں

ہر دکانے راست سوداؤ دگر	مثنوی دکان فقرست پسر
در دکان کفش کر چرست خوب	قال کفش رست اگر بینی تو چوب

پیش قرآن خزاو کن بود	بہرگز باشد اگر آہن بود
شنوئی ماؤکان وحدت ست	غیر واحد ہر چہ بینی آن بت ست
بت ستودن بہر اہم عامہ را	ہمچنان دان کافر انیق اہل
خواندش ندر سورہ و انجم زود	لیک آن فتنہ بد از سورہ نبود
جملہ کفار ان زمان ساجد شدند	ہم سکر بود آنکہ سر بر زدند
بعد ازین حرفے ست پی پیچ و دو	باسلیماں باش دیوان امشور
ہیں حدیث صوفی وقاضی بیار	واں ستمگار ضعیف نلار

(اوپر قاضی اور معلم پر ضمان نہ ہونے کو کہ مسائل فقہیہ میں ۵۰۰ دانکہ بہر حق زندا و آمنت اور ۵۰۰ کان معلم نائب افتاد و امین ۵۰۰ کے ساتھ معلل فرما کر بطور تفریع کے ایک مضمون توحیدی کی طرف انتقال فرمایا تھا ۵۰۰ پس خودی را الہ اور ۵۰۰ چوں شدی بخود الہ اور ۵۰۰ آن صماں برحق الہ اور آن مسائل کو مذاق توحید پر منطبق فرمایا تھا آگے یہ بتلاتے ہیں کہ ان ہی مسائل کی تخصیص نہیں اس کتاب میں کوئی مضمون بھی جو سب کو مسئلہ توحید ہی پر منطبق سمجھو کیونکہ مقصود بالذات اس کتاب میں یہی مسئلہ ہے اور دوسرے مضامین مذکور بالشیعہ پس فرماتے ہیں کہ قاعدہ ہے کہ ہر دکان کا الگ سودا ہوا کرتا ہے (جس میں اصل وہی سودا ہوتا ہے اور دوسری اشیاء اس کے تابع تو یہ) فتویٰ فقر کی دکان ہے اے پیر (جس میں اتم المسائل توحید ہے آگے تفصیل ہے ۵۰۰ ہر دکانے راست الہ کی دیکھو) کفش گر کی دکان میں چمڑا خوب ہے (اور اصل مقصود ہے اور اس کا غیر اس کے تابع چنانچہ اگر (اس میں) تو لکڑی دیکھو تو وہ کفش کا قالب ہوگی (تو کفش ہی کی تابع ہوئی اور خود مقصود نہ ہوگی اسی طرح) ابریشم فروشوں کے پاس جامہ ابریشم سیاہ ہوگا (مثلاً اور) اگر (اس میں) لوہا ہوگا تو وہ گز کیلئے ہوگا (جس سے جامہ ابریشم کی پیمائش کی جاتی ہے تو ابریشم ہی کا تابع ہوا اسی طرح) ہماری فتویٰ دکان توحید کی ہے (کما قالہ فی الدفترا الاول فی)

۵ وحدت اندر وحدت است این مثنوی + از سبک روتا سماک اسے مثنوی + پس مقصود بالذات
 اس میں مضمون توحید ہے اور دو سکر مضامین مقصود بالشیعہ آگے دو سکر مصرعہ میں ترقی کر کے کہتے ہیں
 کہ بلکہ مثنوی میں ذکر (واحد حقیقی) کے سوا تو جو کچھ (مضمون دیکھو وہ) مغل بت ہے (کہ مقصود تالیف
 بھی نہیں ہوتا بلکہ متروک و مذموم ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے اس تشبیہ میں تشبیہات سابقہ سے
 ترقی ہوئی۔ اب یہاں ایک مشبہ ہوا کہ مثنوی میں تو دو سکر مضامین متروک نہیں ہیں بلکہ مذکور ہیں گو
 بالشیعہ ہی تو اس وصف میں ثبت کے ساتھ تشبیہ کہاں صحیح ہوئی آگے اس کا جواب دیتے ہیں جسکی تقریر
 یہ ہے کہ مذکوریت منافی متروکیت کے نہیں منافی وہ ہے جو مقصود اہم گو بتناسی اور یہاں بالکل ہی
 مقصود نہیں محض ذکر نفی ہے جسکے ساتھ ہی قرآن کی متروکیت کے بھی ہیں سو یہ مذکوریت منافی
 متروکیت نہیں چنانچہ افراد مذکوریت میں سے جسے بڑی فرد ممدوحیت ہے اور متروکیت کے افراد میں
 سے بڑے متروکیت ہے اور یہ دونوں یعنی ممدوحیت و مذموبیت دونوں مختلف اعتبار سے جمع ہو
 ہیں اس طرح سے کہ مذموبیت تو ہو واقعی باعتبار قصد محکم کے اور ممدوحیت ہر نفی باعتبار فہم سامع عامی
 جاہل کے اور صورت اسکی یہ ہو کہ وہ عنوان ذو وجہین ہوا اور محکم نہ ذو وجہین ہونے کی حیثیت سے
 اسکو اختیار نہ کیا ہو اس کے ذہن میں ایک ہی وجہ مذموبیت کی ہو اور کلام میں قرآن اس کے دوسری وجہ
 محتمل کی قطع کیلئے کافی قائم ہوں مگر سامع نے اپنے جہل سے اسکو دوسری وجہ پر محمول کر کے سمجھا
 تو اس طرح دونوں جمع ہو سکتے ہیں مخصوص جبکہ اس جمع میں کوئی حکمت بھی ہو خواہ وہ حکمت محکم کے
 علم و قصد میں بھی نہ ہو بلکہ اس جمع کے علم کے بغیر وہ محکم پر گراں ہی ہوا ہو مگر اس حکمت کی تحصیل
 کیلئے یہ صورت جمع کی تکوینا واقع ہو گئی ہو۔ مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلا کو اس کلام سے اس
 ایہام کی بنا پر کچھ دلچسپی ہو جاوے خواہ تو اس مصلحت سے کہ وہ آئندہ کسی وقت ملنے یعنی وحش
 کے ارتقاء سے اس میں تدریک کے ہدایت پاویں یا اس مصلحت سے کہ حجت الکیہا پر زیادہ تامل
 ہو جاوے کہ محکم دلچسپی کے بعد زیادہ موقع ملا تھا تدریک کا پھر کیوں نہ تدریک کیا یہ تقریر ہے جواب کی۔
 آگے اسی کو فرماتے ہیں کہ) ثبت کی طرح کرنا شیخ عامہ (جہلا سامعین) کی غرض سے ایسا سمجھ جیسا
 الغرائیق العللی (کا قصہ کہ) اس (عبارت شتملہ بغرائیق علی) کو سورہ النجم میں جلدی سے (تقصیر)
 پڑھ دیا (جس طرح آیات و عمدہ و وعید پر سوال و تعوذ کے کلمات پڑھ دئے جاتے ہیں اور جس طرح

بعض سورتوں کے آخر میں بعض جملے حدیث میں وارد ہیں لیکن وہ ایک امتحان (کیلئے تکویناً واقع ہوا) تھا سورۃ کا جزو نہ تھا (پس اسکے پڑھنے کے بعد ختم سورۃ پر جب حضور نے سجدہ کیا) اس وقت سب کفار ساجد ہوئے (جیسا صحیح بخاری میں ابن عباس رضی سے مروی ہے کذا فی مشکوٰۃ ادب) یہ (سجدہ کرنا) بھی ایک سجدہ تھا کہ انھوں نے (حق تعالیٰ کے) در پر سر مارا (یعنی سجدہ کیا اور) اس کے بعد ایک کلام پیچھے پیچھے (یعنی پر نکالات) اور (اذہان ضعیف سے) دور (اسلئے اسکو حذف کر کے) سلیمان علیہ السلام کے ساتھ (جو دافع شر شیاطین تھے) رہ اور شیاطین کو غورش میں مبتال کر دیا کہ وہ اس کلام کے ذریعہ سے یہ غورش برپا کریں کہ عقول ضعیفہ کو شبہات میں ڈالیں) **ف** یہ تو ان چار اغماض کا مل لفظی تھا اب ان کی شرح سننا چاہئے خیر اول و ثانی میں اشارہ کیا ہے ایک قصہ کی طرف جسکو بعض محدثین نے نقل کیا ہے۔ حال اس قصہ کا یہ ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ النجم کی تلاوت فرمائی جب اس آیت پر پہنچے افراتیم اللات والعزی ومنۃ الثالثۃ الاخریٰ الخ تو آپ کی زبان مبارک پر بلا قصد یہ الفاظ جاری ہو گئے۔ تلک الغرائق العلی + وان شفاعتھا لتنجی جو بظاہر دال ہیں مراد اصنام پر۔ والغرائق جمع غرق طائر مائی و اشاب الابیض الجمیل۔ مشکوٰۃ نے جو کہ اس مجلس میں تھے سنا کہ ما ذکر الھتنا بخیر قبل الیوم پھر جب آپ نے آیت سجدہ پر سجدہ کیا تو ان مشرکین نے بھی سجدہ کیا اور اس قصہ کو قاضی عیاض اور اکثر محققین نے نقلاً و عقلاً روکیا ہے۔ نقلاً تو اس طرح کہ قاضی عیاض نے کہا ہے هذا الحدیث لم یخرجہ احد من اہل الصحۃ ولا رواہ ثقۃ بسند سالم متصل مع ضعف نقلہ واضطراب روایاتہ وانقطاع اسنادہ وقال ایضا ومن حملت عنہ هذه القصة من التابعین والمفسرین لم یسندھا احد منهم ولا رفعھا الی صحابی و اکثر الطرق فی ذلک عنہم ضعیفۃ قال وقد بین البزار انہ لا یعرف من طریق یحوز رفعہ الا طریق ابی بشر عن سعید بن جبیر مع الشک فی اصلہ ولما الکلی فی ذلک الروایۃ عنہ لفقاً ضعیفاً و عقلاً اس طرح کہ لو وقع شیء من ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم لان تغیب الثقتہ بالشریعۃ و بطل حکم العصمۃ اگرچہ بعض نے عقلی کا اس آیت جواب دیا ہے فیسخر اللہ ما یلقى الشیطان ثم حکم اللہ آیاتہ۔ مگر تاہم طریق اہل علم و ارجح محققین ہی کا ہے کہ اس قصہ کو

غلط سمجھا جاوے اور مولانا کا مقصود اسکی طرف اشارہ کرنے سے خود قصہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ مقصود محض تمثیل ہے جسکے لئے محض مثال کی من وجر شہرت کافی ہے خواہ ثابت ہو یا نہ ہو البتہ یہ ضرور ہے کہ اُس مثال کے فرض سے کوئی قبح شرعی لازم نہ آوے سو یہاں اسکے ظاہر پر قبح لازم آتا تھا مولانا نے اسکے جواب اور توجیہ قصہ کی طرف بھی ساتھ ساتھ اشارہ کر دیا ہے جسکی تفصیل کیلئے احقر کی تقریر جو ان اشعار کی تہذیب میں گزری ہے اور بعض قیود و عبارات جو عل اشعار میں ظاہر کی گئی ہیں کافی ہیں مگر سہولت کیلئے مختصر اچھا عائدہ کرتا ہوں۔ حال توجیہ مولانا کا یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ قصہ واقع ہوا ہو تو آپ نے ان اصنام کے ذکر کے بعد یہ عبارت ان کی مذمت کیلئے فرمائی تھی اور کوئی عبارت موضوع مع کیلئے ہے مگر قرینہ مقام و قرینہ حال متکلم دونوں دال ہیں کہ مقصود حکم ہے یا باعتبار عدم محال کے رد کرنے کیلئے فرض کر لیا جاتا ہے یا صرف انتہا مقام مقدر ہے یعنی سبحان اللہ تو بڑے عالیقدر ہیں ضرور ان کی شفاعت کی بڑی امید ہے یعنی ہرگز ایسا نہیں ہے جیسا تم سمجھتے ہو چنانچہ ان کا یہ اعتقاد تو معلوم ہے اور ممکن ہے کہ کبھی انھوں نے اپنی زبان بھی ایسے الفاظ مدح کے ہوں جیسے کسی شریر شخص کے زبانم کا بس کو ایک جاہل بزرگ سمجھتا ہو ذکر کر کے اہل مجلس سے کہا جاوے کہ دیکھئے صاحب یہ بزرگ ہیں خود قرآن مجید میں بھی اس طرح کے جملے ہیں قال تعالیٰ حاکیا عن موسیٰ علیہ السلام خاطب فرعون وذلک نعمۃ تمثھا علی ان عبد بنی اسرائیل وقال تعالیٰ ذق انک انت العزیز الکرم و قال تعالیٰ حاکیا عن ابراہیم علیہ السلام للکواکب ہذا ربی۔ قرینہ حال متکلم تو ظاہر ہے اور قرینہ مقام سیاق و سباق کی آیتیں ہیں چنانچہ سباق میں ہے افتخار و نہ علی فایر علی جیسے رو ہے مشرکین پر تو ان ہی کے آلہ کی مدح کا کیا احتمال ہو سکتا ہے اور سیاق میں ہے ان ہی الا اسماء سمیت وھا انتقم الایۃ جب وہ مشرکین سورۃ کے ختم تک حاضر تھے چنانچہ حدیث میں صرح ہے کہ آپ کے ساتھ انھوں نے بھی سجدہ کیا تو یہ سیاق کی آیتیں بھی سنیں پھر مدح کا کیا احتمال رہا خصوص جبکہ آپ نے اسکا اجماع بھی بدل دیا ہو جیسا کہ تحب بھی ہے کہ اگر درمیان قرآن کے کوئی جملہ تعویذ یا دعا وغیرہ کا بڑھا جائے تو قرآن کے لہجہ میں نہ پڑے چنانچہ لفظ زد و شتر ثانی میں اس طرف اشارہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ قرآن میں آپ کا لہجہ صلی کا نہ تھا۔ قال تعالیٰ وذل القرآن فقل تعالیٰ لتقرأ علی الناس علی تمکث مگر جبل یا تجاہل سے اسکو مع سمجھا اور کہا ما ذکر الہتنا بخیر قبل الیوم اور جب آپ کو یہ معلوم ہوا اس پر آپ کو طبعاً رنج بھی ہوا جیسے بقول بعض مفسرین وہ آیت فینسئہ اللہ الی

نازل ہوئی جس طرح آیہ انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم کے ترول پر بوجہ جل کے خوش ہو گئے تھے اور سمجھے تھے عیسے علیہ السلام بھی ہمارے اصنام کے ساتھ رہیں گے نعوذ باللہ منہ اور اس پر یہ آیات نازل ہوئی تھیں ولما ضرب ابن مریض مثلاً اذا قومك منه يصدون وقالوا الهتنا خيرا و هو الايات۔ یہ ہے توجیہ قصہ کی جس کے بعد یہ اشکال رہا کہ آپ کی زبان سے اصنام کی مدح کیسے ہوئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ آپ نے مذمت فرمائی تھی نہ یہ اشکال رہا کہ اسکے وقوع سے وثوق شریعت سے اٹھ جاوے گا کیونکہ جب قرآن قویہ ذم کے موجود ہیں اور خود قرآن میں اسکے ظاہر مذکور ہیں پھر رفع وثوق اور التباس کی کیا گنجائش رہی۔ اور اس تقریر کے بعد اگر شعر ثانی میں خواند کا فاعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا جائے اور اس خواندن کو قصد بھی کہا جاوے جیسا ظاہر سوق کلام سے یہی ہے تب بھی کچھ حرج نہیں اور شعر اول میں جو مبت ستودن واقع ہوا ہے مراد اس سے لفظی ستودگی ہے جو واقعی ہر گز نہیں ہے جیسا تمہید میں اور تقریر توجیہ میں بھی گذرا ہے اور اس میں جو ہر دہام عامہ را واقع ہوا ہے یہ لفظ ہر ہیاں غایت کیلئے نہیں ہے جس کے ساتھ قصد متعلق ہو کیونکہ مع اختیاری مبت کی اس مصلحت سے بھی جائز نہیں۔ دو سکا اس مقام پر یہ مع اختیاری واقع بھی نہیں ہوئی بلکہ یہ مراد ہے لام عاقبت کا کما فی قوله تعالیٰ فالتقط ال فرعون لھم عدداً وحرنا یعنی گو متکلم کا قصد تسخیر عامہ کا نہ تھا مگر مکمل بالذم کا اثر بعد تو ہم مع کے سامع کو یہ ہوا کہ وہ مسخر ہو گیا اور تقریر تمثیل کی جس کیلئے یہ شعر لایا گیا ہے توجیہ مذکور کے بعد ہوگی کہ شنوی میں میرا غیر توجید کو جو کہ مثل مبت کے مقصود بالترک والذم ہے ذکر کرنا جو کہ بقصد ذم و عمل المخاطبین علی الترتیب کے ہے چنانچہ جابجا ان مضامین غیر مقصودہ سے مقصود کی طرف انتقال فرماتے جاتے ہیں اور کہیں توجید کے مضمون کے چھوڑنے کا جو ذکر ہے تو ایک عارض کی وجہ سے کہ کلام قمتی ہو جاتا ہے جس کا تحمل ماسعین کو نہیں ہوتا بہر حال غیر توجید کا ذکر فرض اس مذکور کے ترک کے ہے اور ماسعین غیر بصیر اس کو ذکر مقصود سمجھتے ہیں کہ یہی سمجھنا نہ ناشتبہ کا ہوا تھا کہ شنوی میں یہ کیسے مذکور ہوا ہے ذکر کرنا بیش بریں نیست کہ مع قرار دی جاوے مگر ایسی لفظ مع پر جب کوئی مصلحت مرتب ہو تو کیا حرج ہے جیسا غرائق کے قصہ میں بتقدیر اسکے فرض کے ایسا ہی واقع ہوا اور چونکہ مثال محض تو ضیح کیلئے ہوئی ہے مثلاً اس پر موقوف نہیں ہوتا اسلئے اگر قصہ غرائق کا غیر واقعی ہو تب بھی اصل مضمون کہ جواب کہ شبہ ذکر غیر توجید کا شنوی میں وہ باقی ہے جس کا حامل صرف یہ ہے کہ یہ قصد ذکر نہیں بلکہ محض لفظ ہے ایسی ہی حکمت

کیلئے جیسی کہ قصہ غرائق میں واقع ہوئی جسکی تقریر عنقریب آتی ہے فانتظرہ اور یہ شبہ نہ ہو کہ یہاں تو مسائل فقہیہ کا ذکر تھا کیا وہ بھی قابل ترک ہے بات یہ ہے کہ وہ خود مستطرد لایا گیا ہے اصل میں قصہ رنجور کا مذکور ہے تو اسکو واجب الزک کہنے میں کیا حرج ہے اور شعر ثانی میں جو اس خواندن کو فتنہ کہا ہے اس سے اس کے شر ہونیکا وہم نہ کیا جاوے قرآن مجید میں بعض امور خیر کی نسبت یہ لفظ آیا ہے قال تعالیٰ وما جعلنا الرؤیا الا قارینا الا فتنۃ للناس اور احقر نے جو اس شعر کے حل میں اس لفظ کے ترجمہ کے ساتھ لفظ مکتوبینا بڑھایا ہے اس سے خواندگی کی عدم اختیاریت بد دلالت نہ بھی جائے کیونکہ خواندن بقصد زم کو تو اوپر اختیاری مان لیا گیا ہے بلکہ اس کا ذریعہ امتحان ہونا یا غیر اختیاری تھا.....

..... کیونکہ یہ ذریعہ امتحان ہونا موقوف ہے کوہم غلط سامعین پر جو خواندہ کا اختیاری نہیں اور غیر اختیاری پر حقوق ہر وہ غیر اختیاری ہے پس امتحان ہونا غیر اختیاری ہے جسکو حق تعالیٰ نے بلا قصد مکلف واقع کروا اور جس حکمت کا شعر اول میں ذکر ہے بہر دایم عامہ را جسکی تقریر ان اشعار کی تہدید میں جو اس میں مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلا کو الہ وہ حکمت ہی امتحان ہے جیسا کہ اسی عبارت تہدید میں ہے خواہ تو اس مصلحت سے الی قولہ تدبر کیا یعنی اس لفظی مع میں حکمت ہو اور وہ تسخیر عامہ لامتحان ہے اس سے کہ دیکھا جاوے کہ اس دلچسپی کے بعد کون ایمان لاتا ہے اور کون کفر پر مقرر رہتا ہے پس تسخیر عامہ توجہ کی غایت بلا واسطہ ہے اور امتحان اس غایت کی غایت ہونے سے بالواسطہ مع کی بھی غایت ہونی اسلئے احقر نے دونوں کو متحد قرار دیا ہے اس قول میں وہ حکمت ہی امتحان ہے چنانچہ اس حکمت کا نامور طرح ہوا کہ ختم سورۃ کے بعد جب حضور نے سجدہ کیا تو اکثر مشرکین نے سجدہ کیا کما مر فی اثناء حل الاصل عن البخاری یعنی خدا کے لئے سجدہ کیا نہ کہ ہنسنا م کیلئے ورنہ ایسی تسخیر سے کیا فائدہ جس سے شرک کی اور تجدید ہو۔ نیز لغات میں ہے لما ظہر من سطوة سلطان العز والجبروت و سطوع الانوار العظیمۃ والکبریا من توحید اللہ عز وجل وصدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الہ اور یہ سجدہ علامت توحید کی تاثر من الحق کی اولامیہ ابن خلف نے اسوقت بھی نہیں کیا کما فی البخاری عن مسعود بن غیران شنیف من قریش و هو امیۃ بن خلف اخذ کما من حصی او تراب خرقعہ لالی جہتہ و قال یکفینی هذا فلعنہ ربیۃ بعد قتل کافر کذا فی مشکوٰۃ اور امتحان کی یہی شان ہوتی ہے کہ اس سے ہر ایک کی حالت قوت سے فعل میں آجاتی ہے چنانچہ اس غیر ساجد کے سجدہ نہ کر نیکو ذکر کر کے یہ فرما

قتل کا فراموش اسکا ہے کہ ساجدین کو ایمان لے لیا ہو تو کسی کا ایمان ظاہر ہو گیا کسی کا کفر اور سجدہ نہ کرنے پر قتل کا قتل کا فرمانا یہ بھی قرینہ ہے کہ وہ سجدہ مشرکین کا اللہ تعالیٰ تھا کہ اس سے استکبار کا یہ وبال ہوا اور اگر سجدہ للاصنام ہوتا تو اسکے نہ کرنے کا کیا وبال ہوتا۔ اور شنوی میں اس حکمت کی نظیر اس طرح سے جاری ہوگی کہ چونکہ عامہ کو غیر توحید کے ساتھ دلچسپی زیادہ ہے اسکے ذکر سے انکو شنوی سے موانست ہو جاتی ہے پھر بعد موانست انکو مقصود شنوی یعنی توحید میں مشغول کر دینا آسان ہے اور امتحان کی تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ بعض اب بھی نہ مانیں گے تو آپر الزام اہل بصیرت کا رہیگا کہ باوجود اسباب موانست کے بھی انکو مناسبت نہ ہوئی اور اگر کہا جاوے کہ مثال میں تو تسخیر عامہ یا امتحان تکلم کے قصد و اختیار میں نہ تھا مثال میں اسکے ماننے کی کیا صورت ہوگی جواب یہ ہے کہ تالیف شنوی کی کیفیت میں لکھا ہے ۵

روز و شب درشت معارف را نوشت اور ہمگفت و حسام الدین نوشت

جس سے ظاہر معلوم ہوتا ہے اور مشہور بھی ہے کہ مولانا پر واردات کا غلبہ ہوتا تھا اور اس میں بلا اختیار زبان پر اشعار آتے تھے اور مولانا حسام الدین لکھتے جاتے تھے اور بعض دفاتر کے ابتدائی اور بعض بعض جگہ درمیانی اشعار سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ جب تالیف شنوی بلا اختیار ہوئی تو آپر نفس ذکر ہی غیر توحید کا غیر اختیاری ہوگا تو اسکی غایت یعنی تسخیر عامہ امتحان بھی غیر اختیاری ہوگا پس مثال اور مثال دونوں میں غایت غیر اختیاری ہوئی اور شعر ثالث جو اس سجدہ مشرکین میں ایک راز بتلایا ہے بقولہ ہم سہری بود ذوق احقر میں یہ ستر قدر ہے یعنی ایسے سخت منکروں کا دفعۃً بلا اسباب تو یہ مع بقا، الواقع علی حالہا قرآن سے متاثر ہو جانا دلیل واضح ہے اسپر کہ لو شاء ربک لامن من فی الارض کلہم جمیعاً اور یصل من یشاء ویھدی من یشاء اور اوپر سجدہ کا اثر تسخیر و امتحان ہونا اور اسکے واسطہ سے اثر خواندن ہونا بتلایا ہے اور یہاں اثر مشیت الہیہ بتلاتے ہیں تو اس میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مشیت موثر و موقوف علیہ حقیقی ہے اور دوسرا سباب موثر ظاہر ہی جی کہ اگر قصۃً مذکورہ صحیح نہ مانا جاوے تب بھی مشیت پر سجدہ مرتب ہوگا پھر خواہ تو اور کوئی واسطہ ہو یا کوئی بھی نہ ہو اور چونکہ بعد تعلق مشیت کے وقوع فعل کا ضروری اور متمنع التخلف ہے اسلئے اس سجدہ کو بہ عنوان سر بر زدن تعبیر جس سے اختیار ساجد کا کالعدم ہونا مترشح ہوتا ہے کہما یشیر الیہ قولہ تعالیٰ والقی الحجر سجدۃً الا یہ کہ معدوم نہیں ورنہ جبر لازم آوے گا جو کہ باطل ہے اور شعر چہارم میں ذوقا اسی راز قدر کے متعلق مضمون ہو یعنی بعد معلوم ہونے

اس امر کے متعلق مثبت الہیہ علت تاسر ہے حادث کی اس سلسلہ کے متعلق سخت سخت مباحث ہیں جیسا کہ عقل پرستوں کے مختلف شبہات پیش کرنے سے مثل السؤال عن العقاب علی من کار مجبوراً او مثل السؤال عن حکمة اللہ تعالیٰ فی عدم ايمان کل الناس وفي خلق الکفر والکافر ونحوهما من الشبهات اور اہل معرفت و بصیرت کے جواب دینے سے مثل اثبات الاختیار بالادلة والمنع عن السؤال عن الحکمة فی افعال اللہ تعالیٰ اور بیان بعض الحکم معلوم ہے اسکی نسبت حدیث کے موافق کہ قدر میں کلام کر نیسے حمانعت آئی ہے۔ فرماتے ہیں کہ محققین کا طرز اختیار کر دو کہ اجمالی بیان پر کفایت کر کے تفصیل اور کاوش ترک کر دو اور روک بھی دو کہ ہمیں شریعت ہوتا ہے اسلئے محققین کو سلیمان علیہ السلام سے تشبیہ دی اور ان جہاں کو ظاہر کر نیسے مضلین انس و شیاطین کو تشکیک ضعیفہ کا موقع ملیگا انکو اس شر کے پھیلانیکا موقع ملے الحمد للہ شرچاروں شعروں کی شرح ہمیشہ ہو گئی واللہ الحمد۔

ف۔ اور اگر اس قصہ غرائب کو صحیح مانا جاوے تو اسکی ایک اور سہل توجیہ ہو سکتی ہے کہ جب آپ اس مقام پر پہنچے تو کسی شریک فرستہ شرارت سے یہ جملہ بکا کر کہہ دیا ہو اور جو مشرک دور تھے انھوں نے بوجہ عدم امتیاز صوت کے یہ ارادیا ہو کہ آپ کے ہمارے الہ کی تعریف کی اسپر ایکو رنج ہوا ہو اسپر حق تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمادی ہو وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا قضی الفی الشیطان الایہ پس یا قار ایسا ہو جیسا دوسری آیت میں کفار کا قول منقول ہے وقال للذین کفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فی لعلکم تغلبون۔ اور شیطان سے مراد وہ کافر ہو جو کہ شیطان الانس ہے جیسا کہ عب بن اشرف کو ایک آیت میں طاغوت یعنی شیطان فرمایا ہے المرئی الی الذین یرعون انھما امنوا بها انزل الیک وما انزل من قبلك یریدون ان یجتاکموا الی الطاغوت الایہ اور صیغہ فیم بن مسعود اعرابی کو اس آیت میں خود لقب شیطان سے ذکر فرمایا انھما ذلکم الشیطان یخوف اولیاءہ اس توجیہ پر سکر سے کوئی اشکال ہی متوجہ نہیں ہوگا جو دفع کی ضرورت ہو اور یہ بر تقدیر ثبوت ہے ورنہ اسلم ہی ہے کہ اس قصہ کی نفی کجاوے اور آیت وما ارسلنا کی تفسیر اس قصہ پر موقوف نہیں۔ احرار کی تفسیر ملاحظہ فرمائی جاوے۔

اکسٹیموں حکمتہ توجیہ احادیث متعلقہ تمام یا فساد صلوۃ فجر
بطلوع شمس

اس مسئلہ میں کہ طلوع کہ شمس شام و نماز فجر میں عند الحنفیہ بفساد صلوۃ فجر ہے تقریر ذیل تحریر فرما کر احرار کو نقل کیلئے

عمایت فرمائی تھی جو مندرجہ ذیل ہے -

اعلم ان العلماء اختلفوا في ما اذا طلعت الشمس في صلوة الفجر او غربت في صلوة العصر هل تصح الصلوة او تفسد فقال الشافعي ومن وافقه تصح فيهما وقال الطحاوي وتفسد فيهما وقال ما نانا ابو حنيفة تفسد في الفجر وتصح في العصر ومبنى هذا الاختلاف اختلاف فهم في توجيها الروايات التي وردت في هذا الباب ولنسرد اول تلك الروايات ثم نذكر التوجيهات فروع الشيخان من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وفي لفظ للبخاري اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلاته واذا ادرك سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته زيلعي ج ۱۹ وروى نحوه ذلك في فتح الباري ج ۲ و في كنز العمال ج ۴ فعلى الشافعي ومن معه اظاهر احاديث الاتمام وحمل احاديث

مترجمہ۔ جاننا چاہئے کہ علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جب صبح کی نماز میں آفتاب طالع ہو جاوے یا عصر کی نماز میں غروب ہو جاوے تو نماز صحیح ہوگی یا فاسد ہوگی سو امام شافعی اور ان کے موافقین نے کہا ہے کہ دونوں حالتوں میں صحیح ہو جاوے گی۔ اور طحاوی نے کہا ہے کہ دونوں حالتوں میں فاسد ہو جاوے گی۔ اور ہمدانی امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ صبح کی نماز تو فاسد ہوگی اور عصر کی صحیح ہو جاوے گی۔ اور اس اختلاف کا مبنی ان روایات کی توجیہ میں اختلاف ہے جو اس باب میں ابھرنی ہیں مسئلہ ہم ادل ان روایات کو بیان کرتے ہیں۔ پھر توجیہات کو ذکر کریں گے شیخین نے حضرت ابو ہریرہ رضی سے روایت کیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو صبح کی ایک رکعت مل گئی طلوع آفتاب پہلے تو اس کو صبح کی نماز مل گئی اور جس شخص کو ایک رکعت عصر کی مل گئی غروب آفتاب سے پہلے تو اس کو عصر کی نماز مل گئی اور بخاری کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں کہ جب تم میں سے کسی کو ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز عصر کا لمجاوے۔ غروب آفتاب سے پہلے تو اس کو چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرے۔ اور جب ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز صبح میں سے لمجاوے تو اس کو (بھی چاہئے) کہ اپنی نماز پوری کرے زیلعی ج ۱۹ اور اسی کے ہم معنی روایت فتح الباری ج ۲ اور کنز العمال ج ۴ میں منقول ہے پس امام شافعی اور ان کے موافقین نے ان تمام کی احادیث ظاہر پر عمل کیا ہے اور احادیث نہی کی

الغی علی تاثیر متخری هذه الاوقات
مع القول بصحة الصلوة والطحاوی قال
بالفساد فیہا حملاً لظاهر احادیث الغی
علی البطلان واول حدیث الادراک بایضا
الصلوة علی من اسلم فی اخر الوقت ابلغ
الحکم فیہ او امرأة طهرت من الحيض
فیہ واول باقی احادیث الا تمام بکونها
منسوخة باحادیث الغی واما نحن
معاشرا الحنفیة فتوجیهنا الذی ادى
الیہ نظری وان کان ما خردا من کلام
من تقد منا ان یقال ان روایات الامام
والادراک تقتضی صحة الصلوة
فیہا واحادیث الغی یجمل امرین اما
تایم المصلی فیہا مع صحة الصلوة
واما بطلان الصلوة فیہا کما قال
به الطحاوی فان الغی الشرعی یتعل
فی کلا المعنیین مثال الاول الغی
عن الصلوة مقعیا او منحصلا و مثال
الثانی الغی عن الصلوة بغير طهر
وان خالفک قول الاصولیین ان
الغی عن الافعال الشرعیة یقتضی مشرعة
الاصل مع فساد الوصف فاکثری
لاکلی والا ینتقص بکثیر من المسائل

تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہیں اس حالت پر جبکہ قصداً ان
اوقات میں نماز ادا کی جائے تو اس صورت میں انکے نزدیک
نمازی کو ان اوقات میں نماز پڑھنے کا گناہ ہوگا لیکن
نماز صحیح ہو جائیگی اور طحاوی ان دونوں صورتوں میں فساد
صلوة کے قائل ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ انھوں نے احادیث نبوی
کو انھیں ظاہر مبیانی رکھا اور مبطل صلوٰۃ قرار دیا۔ اور
حدیث ادراک کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہوا احباب
صلوة علی من اسلم فی الآخر الوقت پر یا اس شخص پر جو
آخر وقت میں مانع ہوا، یا اس عورت پر جو حیض سے
آخر وقت میں پاک ہوئی ہو اور دیگر احادیث اتمام کو
احادیث نبوی سے منسوخ قرار دیا ہے اور ہم جماعت
حنفیہ کے نزدیک یہ توجیہ ہے جسکی طرف میری نظر لگی
ہے اگرچہ وہ توجیہ متقدمین ہی کے کلام سے ماخوذ ہے
اور تقریباً اسکی یہ ہے کہ روایات اتمام اور ادراک کی
دونوں حالتوں میں صحت صلوٰۃ کو مقتضی ہیں۔ اور
احادیث نبوی میں دو احتمال ہیں یا نمازی کا دونوں حالتوں
میں باوجود صحت صلوٰۃ کے گناہ کا رہنا یا نماز کا دونوں
صورتوں میں باطل ہونا جیسا کہ اس کو طحاوی نے غتباً
کیا ہے اور یہ دونوں اقبال ملتے ہیں کہ نبی شرعی
دونوں معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ اول کی مثال نبی
عن الصلوة مقعیا یا متحصراً۔ اور ثانی کی مثال نبی عن
بغير طهر ہے اور اگر یہ حدیث پیدا ہو کہ ہر یسین نے فرمایا کہ
کہ نبی فعال شرعیہ سے ذات فعل کی مشروعیت کو مقتضی ہے

زان رابك ان النهي في الصلوة
بغير طهور قد وقع بصيغة النهي
فاقتضى البطلان بخلاف النهي عن
الصلوة في الاوقات المكروهة
فلم يوجد ما يقتضي البطلان فان
يورد هذا النهي ايضا بصيغة
النهي في بعض الروايات كما
روى الشيخان عن ابى سعيد الخدرى
قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا صلوة بعد الصبح
حتى ترتفع الشمس ولا صلوة
بعد العصر حتى تغيب الشمس -
(مشکوٰۃ انصاری ص ۲۷ ج ۱)

وروى مسلم عن عبد الله الصنابحي
في صلوة العصر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد ما
حتى تطلع الشاهد (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۷)
وروى رزين عن ابى ذر قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة
بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد
العصر حتى تغرب الشمس (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۷)
فلما احتل النهي الامر بين نظر الاحتياط
في اى الامرين والصلوة محل احتياط

مع فساد وصف کے تو یہ قاعدہ اکثری ہے کلی نہیں صرف
یہ قاعدہ بہت مسائل سے منقوض ہو گا۔ اور اگر یہ شبہ ہو
کہ نہی عن الصلوة بغیر طہور میں نفی کے صیغہ سے وارد ہوئی
ہے اس وجہ سے وہ مقتضی بطلان صلوٰۃ کو ہے بطلان
نہی عن الصلوة کے اوقات کر دہ میں کہ اُمیں کوئی
امر مقتضی بطلان صلوٰۃ موجود نہیں۔ تو اسکو اس طرح زائل
کر دے کہ نہی عن الصلوة فی الاوقات المکروہہ بھی صیغہ
نفی کے ساتھ بعض روایات میں وارد ہے جیسا کہ شیخین
نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ فرمایا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد
صبح کے یہاں تک کہ آفتاب بلند ہو جاوے اور نہیں صحیح ہے
نماز بعد عصر کے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جاوے۔
(مشکوٰۃ انصاری ص ۲۷ ج ۱)

اور مسلم نے عبد اللہ الصنابحی سے روایت کیا ہے نماز عصر
کے بارے میں فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں
صحیح ہے نماز بعد عصر کے یہاں تک کہ طلوع ہو جاوے شاید
(یعنی اشارہ) مشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۷ اور رزین نے حضرت ابو ذر
سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد صبح کے
یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ اور بعد عصر کے یہاں تک
کہ آفتاب غروب ہو جاوے۔ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۷ سب کے نہیں رسول
مختل ہیں تو دیکھنا چاہئے کہ احتیاط دونوں صورتوں کو نہی صلوٰۃ
اعتبار کر نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے کہ نماز بہت بڑی احتیاط کو

بلیغ فظاھر ان الاحتیاط فی الحمل
 علی البطلان لان القضاء اذن
 یکون فرضاً بخلاف احتمال لکراہۃ
 فحملنا علی البطلان ای بطلان الفریضۃ
 لا بطلان نفس الصلوۃ لان المقتضی
 للبطلان کان الاحتیاط والاحتیاط
 محفوظ مع القول بصحة النقل فہذا
 الوجه قد جاء التعارض بین احادیث
 النہی ویلغی ان یکون هذا هو التفسیر
 لقول علمائنا بوقوع التعارض بین
 قسمی الروایات فلما وقع التعارض
 رجعنا الی القیاس کما هو حکم التعارض
 ولسن معنی هذا الرجوع ترک الاحادیث
 والعمل بالقیاس بل معناه ترجیح
 بعض محتملات الاحادیث بالقیاس
 ثم العمل بہ من حیث انہ حکم الحدیث
 لا من حیث انہ حکم القیاس فافہم
 فلما رجعنا الی القیاس حکم القیاس
 بتجیح توجیہ یقتضی البطلان
 فی احادیث الفجر وبتجیح توجیہ
 یقتضی الصحنۃ فی احادیث العصر
 فعملنا فی الفجر باحادیث البطلان
 واولنا احادیث الاتمام وعملنا

پس ظاہر ہے کہ احتیاط عمل علی البطلان میں ہے اسلئے
 کہ قضاء اس صورت میں فرض ہوگی بخلاف احتمال
 کراہتہ کے۔ سو اسی لئے ہم نے ان احادیث کو بطلان
 پر محمول کیا ہے یعنی بطلان فرض پر بطلان نفیس
 صلوۃ پر کیونکہ مقتضی بطلان کا احتیاط ہے اور
 احتیاط محفوظ ہے باوجود قائل ہونے صحت
 نقل کے اب حمل مذکور سے احادیث نہی اور آثار
 اتمام میں تعارض واقع ہوا۔

اور مناسب ہے کہ ہمارے علماء کے اس قول کی یہی تفسیر ہو
 کہ جب روایات کی دونوں قسموں میں تعارض ہوا تو
 ہم نے رجوع کیا قیاس کی طرف جیسا کہ تعارض کا حکم ہے
 اور اس رجوع کے معنی احادیث کو ترک کر دینا اور قیاس
 پر عمل کرنا نہیں ہیں۔

بلکہ اسکے معنی بعض محتملات احادیث کو قیاس
 سے ترجیح دینے اور پھر اس پر عمل کرنے کے ہیں
 اس طور پر کہ وہ حدیث کا حکم ہے نہ اس طور پر
 کہ وہ قیاس کا حکم ہے فافہم۔ اب اس صورت
 میں کہ جب ہم نے رجوع قیاس کی جانب کیا
 کیا تو قیاس مقتضی ہوا اس توجیہ
 کی ترجیح کو جو مقتضی ہے بطلان صلوۃ کو
 احادیث فجر میں اور صحت صلوۃ کو احادیث
 عصر میں۔ اس لئے ہم نے فجر میں احادیث بطلان
 پر عمل کیا اور احادیث اتمام کی تاویل کی۔

فی العصر بالعکس فحکمنا ببطلان
 الصلوة فی الفجر وبصحته فی العصر
 فلم یفت منا عمل بشیء من الاحادیث
 بالظاهر فی بعضهما وبالمآول فی
 بعضهما والآن بقی امران - الاول
 ما وجه القیاس فی الصلواتین
 والثانی ما التاویل فی الاحادیث
 بیان الاول ان الفجر وقت الشرع
 قبل طلوع الشمس وجب کمال کمال
 السبب وهو الوقت وبالطالع صیار
 الوقت ناقصا وصارت الصلوة ناقصة
 فلا یبایدی الکامل یا لناقص ففسدت
 والعصر وقت الشرع قبل الغروب
 وحیث نقصا لنقصان الوقت
 فاداه کما وجب فلم یفسد هذا
 و بیان الثانی ان معنی قوله علیه السلام
 فقد ادرک ما قاله الطحاوی ومعنی
 فلیتم ان لا یبطل التحرمیت بل
 یمضی فی الصلوة لان ان لم
 یتاد فرضا فقد صحت نفلها کما فی المختار
 کما هو الحکم فی الحج الفاسد ومعنی فلم
 یفت صلوة لم یفت وقت صلوة
 بل کان مدرک الوقت فیکون حاصل

اور عصر میں اسکے عکس پر عمل کیا۔ لہذا اس صورت
 میں سمجھنے کسی حدیث کو نہیں چھوڑا بلکہ بعض
 احادیث کے ظاہر اور بعض کو مآول کر کے
 عمل درآمد کیا۔ اب دو امر باقی رہ گئے۔ اول
 یہ کہ دونوں نمازوں میں وجہ قیاس کیا ہے
 اور دوسری احادیث کی تاویل کیا ہے
 تو وجہ قیاس کا بیان تو یہ ہے کہ نماز
 فجر شروع کرنے کے وقت قبل طلوع آفتاب
 کامل واجب ہوئی تھی۔ کیونکہ سبب یعنی وقت
 کامل تھا اور طلوع آفتاب سے وقت ناقص
 ہو گیا اور اس وجہ سے نماز بھی ناقص ہو گئی
 پس کامل نماز ناقص ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی لہذا ناقص
 ہو گئی اور نماز عصر شروع کرنے کے وقت قبل غروب
 ناقص ہی واجب ہوئی ہے جو کہ وقت کے ناقص ہونے کے
 اور اسکو دیا ہی ادا کیا گیا جیسا کہ واجب ہوئی تھی
 لہذا یہ فاسد نہیں ہوئی اور تاویل احادیث کا بیان یہ ہے کہ
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول یعنی فقد ادرک کے معنی
 وہ ہیں جو کہ طحاوی کو مذکور ہو چکے اور معنی فلیتم کے یہ
 ہیں کہ مصلیٰ نماز یا نفل نہ کرے بلکہ نماز پڑھتا ہی ہے سوائے
 کہ نماز کو فرض ادا نہ ہوگی لیکن نقل تو صحیح ہو جاوے گی
 جیسا کہ درمختار میں ہے کما هو الحکم فی الحج الفاسد
 اور معنی فلم یفت صلوة کے یہ ہیں کہ نماز کا وقت
 فوت نہیں ہوا بلکہ اسے نماز کا وقت مل گیا اور حاصل

معناه هو معنى فقد ادرك - معنی وہی ہیں جو معنی فقد ادرك کے ہیں ۱۲ منہ
تفصیل المقام ان تاخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتقاع الشمس مع قوله علیہ السلام
من نسی صلوٰۃ أو نكثها فكفارته ان يصليها اذا ذكر بار واه سلم وفي رواية لا كفارة لها الا ذلك (ص ۲۲)
الدال علی وجوب التجمل فی القضاء اذ لم یکن عند قوی وهو المذهب یبایضا كما فی اندر المختار مع رد المحتار (ص ۵۵)
ونصفه التأخیر بلا عذر کثیر لا تزول بالتضاریل بالتوبة اذا قضاها واثم التأخیر باق بجماعه -

وفي الدر ايضا ويجوز تأخير الفوائت وان وجبت علی الفور لغد السعي علی العیال وفي الخواج علی الاصح اه
قال الشامي تحت قوله ويجوز تأخير الفوائت ای الکثیره المسقطه للترتيب اه (ص ۶۸) فيه دلیل علی ان
ما بین طلوع الشمس وارتقاعها وقت ناقص لا یصلح للفرائض ولو فائتة والا لما اُخرا فلما ثبت كونه غیر صالح
للفرض واذا طلعت الشمس فی اشائه يقع بعض الفرض فی هذا الوقت فيحكم بفساده لا يقال كان ههنا
احدهما التحرز عن الكراهية الزمانية المفهومة من قوله صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث عمرو بن عبسۃ واذا طلعت
فلا تصل حتى ترتفع فانها تطلع بین قرنی شیطان وثانیها التحرز عن الکراهية لکافیة كما یشرع به قوله صلی اللہ
علیہ وسلم فی حدیث ابی ہریرۃ فان هذا منزل حضرنا فیہ الشیطان فاین فیہ الدلالة علی کون التأخیر
للكراهية الزمانية فقط وانما مفسدة للفرض لاننا نقول حضور الشیطان لا یصلح مانعا اذ قد عرض للنبی صلی اللہ
علیہ وسلم فی صلوٰۃ فلم یخرج منها حتی اتمها وقال لولا دعوة اخینا سلیمان لاصبح موتها یلد بتلذذ ان المذیة
والحدیث مشہور فی الصحاح فاستحال ان یکون التأخیر لک سببا فی حدیث ابی قتادة انه اخر الصلوٰۃ الی
ان ارتفعت الشمس ثم صلا بها (وفي حدیث عمران بن حصین بروایة الحسن ثم انظر حتی استعنت الشمس فی حدیث
نافع ابن جبرین ابیه ثم قدوا هنیئة كما مر فی المتن) فقیه ان تأخیرہ انما کان لیحل وقت الصلوٰۃ لا لما سواه کذا فی
المعترض من المختصر (ص ۵۶) وقد مر بذلک ابن عباس کما سبأ فی وقال فلم یصل حتی ارتفعت فكان سببا للتأخیر
عنده التحرز عن کراهية الوقت فقط واصحابی اعرف بعلته فعل الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من غیره وبالجملة فان
الکراهية الکافیة لا تصلح سببا للتأخیر وانما یستحب التحول لاجلها الی مکان آخر اذا وجد مسوغا للتأخیر مستقلا لیس
به ههنا کالکراهية الزمانية فحسب فتم ما قلنا ان تأخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتقاع الشمس مع وجوبه

عنه قلت وهذا یقید بیل باعتبار مفهوم المخالفة وهو معتبر فی کتب القوم وان لم یکن معتبرا عندنا فی الکتاب دالسته
علی ان الفوائت لو كانت اقل من هذا الحد لا يجوز تأخیرها قال الشیخ ۱۲ منہ

على الفرد دليل على كون الوقت غير صليح للفرض فان قيل سئلان سبب التأخير مو الكراهية الزمانية ولكن قيل هما
الاول ما قلتم اي الكراهية الشديدة التي لا تجتمع مع الصحة والثاني الكراهية الخفيفة ليست كذلك كما لا يخفى ومن
ابتلى بلبتين نجتا را هو نما وقد احيا النبي صلى الله عليه وسلم تأخير الصلوة الى ارتفاع شمس فثبت ان الكراهية في
قضاها عند طلوع الشمس شدوا ايضا فالصلوة محل الاحتياط وهو فيما قلنا فانما اذا حكمنا بالفساد ويكون قضاء تلك
الصلوة فضا واذا حكمنا بالكراهية الخفيفة لا يكون القضاء فرضا فقلنا بالكراهية الشديدة التي لا تجتمع مع الصحة
ولوئذنا منع بعض الصحابة عن قضاء الفجر في هذا الوقت قبل الارتفاع كما سيأتي فان قيل ورد النهي بعد صلوة
الصبح الى ان تطلع الشمس وبعد صلوة العصر حتى تغرب خص بالطور اتفاقا وصح قضاء الفاسات
فيها فليكن انهي في هذا الوقت كذلك قلنا انهي فيها المعنى في الصلوة دليل ان من جعل الصبح او العصر
ليس له ان يصلي فيها التطوع ومن لم يكن صلواتها ان يصلي فيها راي كعشرين تطوعا قبل صلوة وما شا من الزوال
قبل العصر (١٢) والوقت بالنسبة اليهما واحد وفي الاوقات الثلاثة الهى المعنى في الوقت لقوله تطلع بين قرني شيطان
ونحوه فافتقر قافلا يجوز قياس احدهما على الآخر اذ كان النهي المعنى في الوقت لا يجوز فيه صلوة اصلا سواء كانت فرضا
او نقلا او فائتة لانها تستدعي قضاها حالها وهذه الاوقات لا تصلح لها للعلة التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم
وهي عامة لا تخص بصلوة دون صلوة الا ان النقل يصح فيها مع الكراهية لما ثبتت في الاصول ان النهي عن الافعال
الشريعة تستدعي مشروعية في الجملة والالم يكن للنهي معنى واما الفرض فلا يصح فيها بصفة الفرضية بل ينقلب
نقلا لان النهي عن الصلوة في هذا الوقت انما تستدعي مشروعية في الجملة لا على صفة الكمال فكيف لها الصحة لقلنا
كما لا يخفى لانه من ادنى مراتب الصحة والضرورة انما يتقيد بقدر الضرورة وقد صرح فقها زنا بانقلا بفرض الفجر
نقلا بطلوع الشمس من غير فساد كما في الدنخا آخرباب الاستخلاف (ص ٦٣٤) واورد الحافظ في الفتح علينا
فقال وفيه اي في قوله فان هذا منزل حضرنا فيه الشيطان رد على من زعم ان العلة فيه كون ذلك كان وقت
الكراهية بل في حديث الباب انهم لم يستيقظوا حتى وجدوا حر الشمس لمسلم من حديث ابى هريرة حتى ضربهم
الشمس وذلك لا يكون الا بعد ان يذهب وقت الكراهية - اهـ (ص ٦٣٦) قلنا لا دليل فيه على الارتفاع قبل
الاستيقاظ اذ يحتمل ان يكون طلعت بجرارتها كما هو موجود بالحجاز في حرها الى الآن كما في المعتصم المختصر (ص ٢٥٤) لا
بر من هذا السائل فقد روي عن ابن عباس ما يدل على استيقاظه قبل الارتفاع خرج الساني بسند حسن عن عتبة قال روي
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عرس فلم يستيقظ حتى طلعت الشمس وبعضا فلم يسيل حتى ارتفعت الشمس في الحديث ص ٢٥٤

بسطهوين حكمة بيع از بار و ثمار

قلعة عامه وفائدة تامه في بيع الارزها و الثمار

في الدار المختار ومن باع ثمرة بارزة (أما قبل الظهور فلا يصح الاتفاق) (ظهر صلاحها أولا) في الاصم (ولو برز بعضها دون بعض لا) يصح (في ظاهر المذهب) وصح للشرعي والفتي الحلواني بالجواز لخارج أكثر زيلعي (ويقطعها المشتري في الحال) جبر عليه (وان شرط تركها على الاشجار فسد) البيع كشرط النقص على البائع حاوي (وقيل) (قائله محمد) لا يفسد (اذا انتهت) الثمرة للتعارف (كان شرطاً يقتضي العقد) (وبما يقتضي) (بموجب الشرط) لكن في القهستاني عن المضمات انه على قولها الفتوى فتنبه قيدا بشرط ان لا يترك لانه لو شئها مطلقا وتركها باذن البائع طاب له الزيادة وان بغير اذنه تصدق بما زاد في ذاتها وان بعد ما انتهت لم يتصدق بشئ وان استاجر الشجر الى وقت الادراك بطلت الاجارة وطابت الزيادة لبقاء الاذن ولو استاجر الارض لترك الزرع فسدت لجهالة المدة وظهر تطب الزيادة ملتقى الاجور لفساد الاذن بفساد الاجارة بخلاف الباطل كما حرمناه في شرحه والحيلة ان ياخذ الشجرة معاملة على ان له جزء من الغجر وان يشتري صول الرطوبة كالبادتجان واشجار البطيخ والخيار تكون الحادث للمشتري وفي الزرع والحشيش يشتري الموجود ببعض الثمن ويستاجر الارض مدة معلومة يعلم فيها الادراك بباقي الثمن وفي الاشجار الموجود ويحمل له البائع ما يوجد فان خاف ان يرجع يقول على اني متى جعت في الاذن تكون ما دوني الترو شمني لمحضها وفي المختار تحت قوله ظهر صلاحها أولا فانصه وعندنا ان كان بحال لا ينتفع به في الكل ولا في علف الدواب فيه خلاف بين المشائخ قيل لا يجوز ونسب قاضيان لعامة مشائخنا ^{الصحيح} انه يجوز لانه قال منتفع به في ثلثي الحال ان لم يكن منتفعا به في الحال والحيلة في جوازها باتفاق المشائخ ان يبيع الكثر في اول ما يخرج مع اوراق الشجر فيجوز فيها تبعا لارفاق كانه ورق كله وان كان بحيث ينتفع به ولو علفا للذواب فالبيع جائز باتفاق اهل المذاهب

اذا باع بشرط القطع اهر مطلقا اهر وفيه تحت قوله وافتى الحلواني بالجواز - وزعم انه مروي
 عن اصحابنا وكذا احكى عن الامام الفضلي وقال استحسن فيه لتعامل الناس وفي ترجع الناس
 عن عادتهم خرج قال في الفقه وقد رايت رواية في نحو هذا عن محمد بن ميمون في بيع الورع على
 الاشجار فان الورع متلاحق وجواز البيع في الكل وهو قول مالك اهر وفيه بعد ^{قلت}
 تكن لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا ولا سيما في مثل دمشق الشاركة كثيرة الاشجار والثمار
 فانه لغلبة الجهل على الناس لا يمكن الا فهم بالتخلص باحد الطرق المذكورة وان يمكن
 ذلك بالنسبة الى بعض افراد الناس لا يمكن بالنسبة الى عامةهم وفي ترجعهم عن عادتهم
 خرج كما علمت ويلزم تحريم اكل ثمار في هذه البلدان اذا ابتاع الا كذلك والبنو
 صل الله عليه وسلم انما رخص في السلم للضرورة مع انه بيع المعلوم فحيث تحققت
 الضرورة هنا ايضا فمكن الحاقه بالسلم بطريق الدلالة فلم يكن مصادا للنص فلذا
 جعلنا من الاستحسان لان القياس عدم الجواز وظاهر كلام الفقيه الميل الى الجواز ولذا
 اوردنا الرواية عن محمد بن محمد بل تقدم ان الحلواني رواه عن اصحابنا وما ضاق الا فزلا اتبع
 ولا يخفى ان هذا مسوغ للعدل عن ظاهر الرواية كما يعلم من رسالتنا المسماة نشر العرف
 في بناء بعض الاحكام على العرف فراجعها - قوله ولو الخاج اكثر ذكر في البحر والفقه ان
 نقله شمس لا يمتنع عن الامام الفضلي لم يقيد عنه بكون الموجود وقت العقد اكثر بل
 قال عنه اجعل الموجود اصالا وما يجودث بعده لك تبعه - قوله جبر عليه عقاده انما
 لا خيار للمشتري في البطل البيع اذا امتنع البائع عن ابقاء الثمار على الاشجار وفيه بحث
 لصاحب البحر والاهر سبذكرة الشارح آخر الباب ونصه في آخر الباب هكذا قال في الفهر
 ولا فرق بظهر بين المشتري والبائع في رد المختار اصله لصاحب البحر وحاصل البحث انه
 ينبغي على قياس هذا انه لو باع ثمرة بذر الشجر لم يرض البائع باعارة الشجر ان يتغير
 المشتري ايضا ان شاء البطل البيع او قطعها لان في القطع اطلاقا للمال وفيه ضرورة عليه
 قوله فتنبه شاربه الى اختلاف التصحيح وتخيير المفتي في الافتاء بايهما شاء لكن حيث
 كان قول محمد هو الاستحسان يتبرح على قولها تأمل - وفيه تحت قوله كما احذرناه في

شرحہ مانعہ و حاصل الفرقی کما فی الفتم وغیرہ ان الفاسد لہ وجود لہ فائصال
دون الاصل فکان الاذن ثابتاً فی ضمنہ فیفسد بخلاف الباطل فانہ لا وجود لہ
اصلاً فلم یوجد الا الاذن۔ قولہ وان یشترى الخ۔ ہذا حیلہ ثانیہ و بیانہ ان
المشتری اما ان یکون لما یوجد شیئاً فشیئاً وقد وجد بعضہ او لم یوجد منہ شیئ
کالباذنجان والبطیخ والخیار او یوجد کلہ لکن لم یدرک کالزریع والحصول یشترط
وجود بعضہ دون بعض کما لا یشجار المختلفۃ الانواع ففی الاول یشترى الاصول
ببعض الثمن ویستاجر الارض عدۃ معلوفۃ بباقی الثمن لئلا یدرہ البائع بالقلع قبل خروج
الباقی او قبل الادراک و فی الثانی یشترى الموجود من الخشب والزریع ویستاجر الارض
کما قلنا و فی الثالث یشترى الموجود من الثمر بکل الثمن ویحل للبائع ما سیوجد لان
استیجار الارض لا یشترط ہنا لان الاستیجار باقیۃ علی ملک البائع و قیامہا علی الارض
مانع من صحۃ استیجار الارض بحکم ص ۴۷ تاملہ۔

روایات بالائے موزیل مستفادہ

- (۱) پھل جب تک نکل نہ آوے اسکی بیع مطلقاً ناجائز ہے اور حیلہ سلم کا اسلئے نہیں ہو سکتا کہ اس میں سلم فیہ کا وقت عقد کے اس جگہ پایا جانا شرط ہے۔
- (۲) پھل نکل آنیکے بعد بیع جائز ہے اگر قابل انتفاع ہو تو اتفاقاً ورنہ اختلاقاً۔
- (۳) اگر کچھ ظاہر ہوا اور کچھ ظاہر نہیں ہوا اس کو امام فضلی نے جائز کہا ہے۔
- (۴) بعد صحت بیع کے بائع نے مشتری کو پھل کے درخت پر رہنے دینے کی اجازت دیدی صراحۃً یا دلالتاً تو پھل حلال رہے گا۔
- (۵) اگر بائع اس اذن پر راضی نہ ہو تو بعض کے نزدیک مشتری بیع کو فسخ کر سکتا ہے۔
- (۶) جو پھل مقصوراً تصور آتا ہو جیسے امرود تو بعض کے ظاہر ہو نیکے بعد بیع درست ہے۔
- (۷) اسی طرح گلاب وغیرہ کے پھولوں کا یہی حکم ہے کہ بعض کا ظاہر ہو جانا کافی ہے اور اگرچہ احکام مذکورہ میں سے بعض میں اختلاف بھی ہے۔ مگر ابتداء عام میں گنجائش ہے۔

ضمیمہ بیون بالا

ان شمار کے متعلق ہمارے منہاج میں ایک رسم ہے کہ بائع شمارشتری سے ثمن کے علاوہ ایک مقدار خاص سے کچھ ٹم لینا بھی ٹھہر لیتا ہے مثلاً بچنگی پر ہم اتنے وزن سے ٹم کنار یا اتنی تعداد سے ٹم رانبہ بھی تم سے لینگے اور وہ اسکو منظور کر لیتا ہے اور وقت پر دیدیتا ہے کبھی یکبارگی اور کبھی متفرق کر کے اس میں نزلع و اختلاف بھی اکثر نہیں ہوتا اور کبھی پھل کی پیداوار میں کمی ہوتی ہے تو بعض بائعین اس مقدار میں بھی کمی کر دیتے ہیں اور اسکو اصطلاح میں ضمیمہ کہتے ہیں پس یہ مسئلہ بھی قابل بحث ہے سو ایک توجیہ تو اس کے جواز کی اسکو استثنا میں داخل کرنے سے محتمل ہے مگر یہ اسلئے صحیح نہیں کہ اس تقدیر پر شتری فی الفور بائع سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ اپنا پھل غیر بیع میرے بیع پھل سے تقسیم کر کے متیز کر دو اور وہ انکار نہیں کر سکتا اور بائع اسکو ایک وقت خاص تک اسکی حفاظت کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا.....

..... حالانکہ عرف و شرط و مقصود کے خلاف ہے اور ایک توجیہ محتمل ہے کہ ثمن دو چیزوں کو کہا جائے ایک تو روپیہ کی رقم دوسرا اتنا پھل لیکن یہ اسلئے صحیح نہیں کہ ایک تو خود بیع کے ایک جزو کو ثمن ٹھہرانا جائز نہیں۔ دوسرا اس صورت میں ثمن وقت بیع کے مقدور تسلیم نہیں۔ پس یہ دونوں توجیہیں قواعد منطبق نہیں ہوتیں مگر ہمیں ابتلا عام ہر اسلئے ضرورت معلوم ہوتی ہے اسکو کسی کلیہ پر منطبق کر نیکی سوا حق کے خیال میں یہ توجیہ آتی ہے کہ فقہائے تفسیر کی ہے کہ بعد تکمیل بیع کے بھی تراصنی متعاقدین سے ثمن میں بھی اور بیع میں بھی زیادت بھی جائز ہے اور حظ یعنی کمی بھی جائز ہے جیسا زیادہ کے خریدار کو کمیشن واپس کرنا جسکی حقیقت حظ ثمن ہر عام طور سے رائج ہے اسی طرح اسکو حظ بیع میں داخل کہا جاوے یعنی بیع کو موگنی کل کی مگر بیع میں یہ شرط ٹھہر گئی کہ شتری اسقدر بیع پھل کو فلاں وقت واپس کر دے اور ہر چند کہ وقت کی شرط قواعد سے اہم لازم نہیں مگر فقہ میں اسکی بھی تصریح ہے کہ جو وعدہ ضمن عقد میں ہو وہ لازم ہو جاتا ہے اسلئے اسکو لازم بھی کہا جاوے گا اب صرف آپس دو شخصے رہ گئے ایک یہ کہ شاید اتنا پیدا نہ ہو دوسرا اگر پیدا بھی ہو تو اس کے احاد متفاوت ہوتے ہیں تعین کیسے ہوگی جواب اسکا یہ کہ ہم التزام کر لیں گے کہ یہ مقدار ضمیمہ کی اتنی ہونا چاہئے کہ آپس یہ شبہ نہ رہے اور تفادات کا تدارک یہ ہے کہ مودی کا وصف بیان کر دیا جاوے کہ بڑا ہو گا یا چھوٹا یا مخلوط جیسے نزلع نہ ہو اور جہالت

یسیرہ کا برت جگہ تحمل کر لیا گیا ہے۔ فقط اشرف سلی۔ یکم صفر ۱۳۳۲ھ۔

ترجمہ ہویں حکمت کتابت قرآن ترجمہ رد و کالم مقابل

سوال۔ قرآن شریف جسکے ایک ہی صفحہ میں کلام پاک عربی تحریر میں ہوا اور اس کے ترجمہ انگریزی اردو یا صرف انگریزی ترجمہ اور انگریزی میں تفسیر مور کھنا اور پھنا اور چھاپنا درست ہے یا نہیں۔

یہاں سے یہ جواب گیا

عبارت سوال سے صورت اسکی ذہن میں نہیں آئی اس کا ایک صفحہ نقل کر اگر بھیجے۔ پھر سائل نے منوٹہ بھیجا جس کا نقشہ یہ ہے۔

ترجمہ انگریزی

قرآن شریف

تفسیر انگریزی

یہاں سے یہ جواب لکھا گیا

الجواب اس طرز میں تشبیہ ہے غیر اہل اسلام کے ساتھ کیونکہ یہ ان ہی کا ایجا دار انہی میں شائع ہے۔ اور اہل اسلام میں اسکا ایسا شروع نہیں ہوا کہ غیر اہل اسلام کے ساتھ۔ اس میں معنی اختصاص کے نہ ہے ہوں اس لئے منع کیا جاوے گا۔ دوسرا اس ہیئت میں صورت معارضہ و تقابل موازنہ کی سی ہے۔ چنانچہ جن مضامین میں تقابل و توازن دکھلایا جاتا ہے وہ اسی ہیئت میں لکھے جاتے ہیں اور یہ امر مشاہد ہے اور معارضہ قرآن کا جیسا مذموم ہے اسکی صورت موہمہ بھی مذموم ہے۔ باقی ان اجزاء کا جمع کرنا اس ہیئت سے بھی ہو سکتا ہے۔

قرآن شریف

ترجمہ

تفسیر

واللہ اعلم۔ ۲۵ رجب ۱۳۳۵ھ

چوتھویں حکمت تحقیق اجرة الانکاح

الصرح فی اجرة الانکاح

بعد الحمد والصلوة والسلام علی رسولنا وعلیٰ آلہ واصحابہ الکرام بیت رب
میکر دل میں خیال تھا کہ اس نکاح خوانی کی اجرت متعارفہ کے متعلق کچھ تحقیق کیا جائے لیکن اتفاق سے
آجکل خاص طور پر اس کا ایک استفتاء آگیا چونکہ اس کا جواب قدر مفضل لکھا گیا جس سے وہ ایک چھوٹے
رسالہ کی برابر ہو گیا اسلئے مبنیاً بہت ان الحق الصراح فی اجرة الانکاح اس کا نام رکھ دینا مناسب معلوم ہوا
وجہ استفتاء کی یہ ہوتی تھی کہ احقر نے ایک جگہ ایک حافظ صاحب کو نیابت سے منع کر دیا تھا اسلئے
میں کے صاحبزادے نے بغرض اپنے والد ماجد کو کہ ان کا قیام دوسری جگہ ہے حکم شرعی سے اطلاع نہ
کے اسکی تحقیق کی۔ فبارک اللہ تعالیٰ فیہم۔ العبد محمد اشرف علی عفی عنہ۔

سوال۔ حضرت اقدس جناب مولوی صاحب ندوۃ العالیٰ اسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ
حافظ صاحب نے رجسٹر نکاح یہ فرما کر واپس کر دیا ہے کہ مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ اول تو یہ آمدنی ناجائز
ہے اور اگر طوعاً و کرہاً جائز ہوتی بھی ہے تو اس طرح ناجائز ہو جاتی ہے کہ تم انہیں سو کچھ جزو قاضی صاحب کے
دیتے ہو جو مقدمہ ثروت ہر ثروت جبر یہ تو جائز ہے بھی مگر یہ ثروت طبعی ہو بلکہ کسی دباؤ کے محض بغرض انتفاع
اسلئے ناجائز ہے۔ جناب والد صاحب یہاں تشریف نہیں کہتے جو اس کام کو خود انجام فرما دیتے یا کوئی
انتظام فرماتے لہذا میری عرض یہ ہے کہ انکی خدمت میں بذریعہ عریفہ کل احکام متعلقہ جواز و عدم جواز عرض
کر دوں تاکہ انتظام میں سہولت ہو ورنہ خدا جانے کیا انتظام ہوا ورنہ ناحق مبتلائے گناہ بھی ہوتا ہے۔ پس گزارش
ہے کہ جناب ضروری احکام متعلقہ سے مطلع فرما کر مہر از فرما دیں گے اور نیز اس سے بھی مطلع فرما دیں گے کہ آیا
بطور تنخواہ دار کے کسی شخص سے یہ کام لیا جاوے تو جائز بھی ہے یا نہیں اطلاعاً یہ بھی گزارش ہے
کہ لوگ نکاح خوان کا حق صرف چار ہی آنہ خیال کرتے ہیں باقی ایک روپیہ قاضی صاحب کے نام کا ہوتا
ہے جسکو عطیہ یا نذرانہ جو کچھ بھی ہو کہنا چاہئے اور اکثر ایسا ہوا بھی ہے کہ قاضی صاحب کے نام کا روپیہ
انہوں نے نکاح خوان کو نہیں دیا خود اپنے آپ آکر دیئے ہیں مگر یہ ہے کہ اگر حافظ صاحب نے یہ کام
نہ کیا اور لوگوں سے یہ امید نہیں کہ وہ مسائل کی تحقیق کرینگے پس بس نکاح خلاف شرع ہو رہے گے

جواب۔ اس کا مجمل جواب تو یہ ہے کہ مولانا محمد اسحق دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مسائل البین میں ایک ایسے سوال کے جواب میں خزانۃ الروایات سے استدلال کر کے اس کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ وہ سوال و جواب مع روایات نقل ہوتا ہے۔

(مسئلہ) بعد نکاح بقاضی وکیل و شاہان کہ از طرف عروس می آیند خوشی خود بدین طلبہ شان خیر و داد علی بنیاد **جواب**۔ دادن این مردمان بدون مطالبہ جبر از طرف ایشان مباح است و اگر جبر کنند و خواہ مخواہ بکد و اصرار طلب نمایند و بگنبد پس مباح نیست چنانچہ در کتاب خزانۃ الروایات مرقوم است۔

و ماسۃ القضاء فی دار الاسلام ظلم صحیح ہو ان یاخذوا من الاکثۃ شیئاً ثم یجزون اولیاء الزوج و الزوجۃ بالمناکح فانہم مالم یرضوا بشیء من اولیاء ہما لم یجز و بذلک سافانہ حرام للقاضی و المناکح انتہی الجواب المذکور قلت فلما ان الاجازہ غیر متقومۃ لاجل العوض عنہا کہ لک الجاہ و العقود الفاسدۃ الی ہی المنشأ فی الاکثر لہذا لاخذ کما سیأتی غیر متقومۃ لاجل العوض عنہا و مفصل جواب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو دیکھائی ہو اسکی جالیتیں ہیں یا تو بعض دیا جاتا ہے یا بلا عوض اور جو بعض دیا جاتا ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو ایسی شے کا عوض جو شرعاً مستقوم و قابل ہے اور یا ایسی شے کا عوض ہے جو شرعاً مستقوم و قابل عوض نہیں خواہ حقیقۃً جیسا عقود باطلہ میں ہوتا ہے یا حکماً جیسا عقود فاسدہ میں ہوتا ہے اور جو بلا عوض دیا جاتا ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو محض طیب خاطر اور آزادی ہو دیا جاتا ہے یا تنگی خاطر و کراہت قلبی دیا جاتا ہے خواہ وہ تنگی اور کراہت زیادہ ہو یا کم ہو یہ کل چار قسمیں ہوتیں قسم اول جو مستقوم شے کے عوض میں حاصل ہو قسم دوم جو غیر مستقوم شے کے عوض میں حاصل ہو قسم سوم جو بلا عوض طیب خاطر حاصل ہو۔ قسم چہارم جو بلا عوض کراہت حاصل ہو۔ قسم اول بوجہ اجرت یا من ہونیکے اور قسم سوم بوجہ دیو عطیہ ہونیکے حلال ہے اور قسم دوم بوجہ جبروت یا ربو حقیقی یا حکمی ہونیکے اور قسم چہارم بوجہ ظلم یا جبر فی التبرع ہونیکے حرام ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ نکاح خوانی کی آمدنی کون قسم میں داخل ہے تاکہ اسکا دیسا ہی حکم ہو اگر قسم اول میں داخل کہا جائے جیسا خود نکاح پڑھنے والیکی نسبت اسکا ظاہر احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو خود نکاح پڑھنے نہ جاوے وہاں تو اسکا احتمال ہی نہیں البتہ نکاح خوان کے اعتبار سے ظاہر اسکا شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ نکاح خوان کے اس عمل کی اجرت ہے مگر غور کرنے کے بعد احتمال صحیح نہیں رہتا بلکہ سحت اجارہ کے لئے شرعاً چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ کام لینے والی کو پورا اختیار ہو

جس سے چاہے کام لے اور کام کرنے والی کو پورا اختیار ہو کہ کام کرے یا نہ کرے اور اسی طرح مقدار اجرت ٹھہرانے میں کام لینے والی کو پورا اختیار ہو کہ جس قدر چاہے کم کر سکے اور زیادہ پر راضی نہ ہو اور کام کرنے والی کو بھی پورا اختیار ہو کہ جتنا چاہے زیادہ مانگے ان امور میں اپنی آزادی و اختیار سے منتفع ہونے میں ایک دوسرے کی طرف سے کوئی طعن یا ملامت نہ ہو اور یہ سب امور مسئلہ جو بحث عنہا میں مفقود ہیں کیونکہ گو کام لینے والی کو ہمیں تو آزادی حاصل ہے کہ کسی سے مفت نکاح پر ہموالے لیکن اگر وہ اجرت پر کسی نئے شخص سے نکاح پر ہموالے مثلاً جمع حاضرین میں سے کیسا انفق کسی کو کہدے کہ تم پڑھ دو اور وہ اجرت تم کو دینگے یا اسی مقرر نکاح خوان سے کہے کہ تم دوسری جگہ اتنا لیتے ہو ہم تو اس سے نصف دینگے اگر ہمیں پڑھتے تو ہم کسی دوسرے کو بلا لیں گے یا اسی طرح اگر کام دینے والا نہ تو خود جائے اور نہ اپنی طرف سے کسی کے بھیجنے کا اہتمام کرے بلکہ صاف جواب دیدے کہ کچھ ہمارے ذمہ نہیں یا یوں کہے کہ گو اور جگہ سو ایک روپیہ لیتا ہوں اگر تم سے دس لوگ چاہے لے چلو چاہے نہ لے چلو تو ضرور ان چاروں صورتوں میں ایک دوسرے کی طرف سے بھی اور عام سننے دیکھنے والوں کی طرف سے سخت ملامت ہوگی کہ لو صاحب ہمیشہ سے تو اس طرح چلا آ رہا ہے انھوں نے یہ نئی بات نکالی اور سب قائل معقول کر کے اسی رسم قدیم پر اس کو مجبور کرینگے پس جب صحت اجارہ کے شرائط مفقود ہیں تو اجارہ مشروع نہ رہا پھر اجرت کہنے کی گنجائش کہاں رہی پھر غور کریں یہ بھی معلوم ہوتا کہ نکاح خوان بلانے والے کا اجیر نہیں سمجھا جاتا بلکہ خود اصل قاضی کے خیال میں بھی اور دوسرے عوام کے خیال میں بھی اصل قاضی کا نوکر سمجھا جاتا ہے چنانچہ وہ قاضی اس کو جب چاہے معزول کر دیتا ہے اور اس صورت میں اس کا غیر مشروع ہونا اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ لو کہ کسی کا اور اجرت کسی کے ذمہ یہ خود باطل ہے اور شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں اور اگر قسم سوم میں داخل کیا جائے جیسا خود نکاح نہ پڑھنے والے کی نسبت اس کا ظاہر احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو شخص نکاح پڑھانے گیا ہے وہاں تو مفت ملنے کا احتمال ہی نہیں البتہ غیر نکاح خوان کے اعتبار سے ظاہر علی عکس القسم الاول اس کا شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس کو عطیہ و ہدیہ کے طور پر دیا گیا ہے جیسا سوال میں اس سے تعرض بھی ہے مگر غور کریں کہ بعد یہ احتمال بھی صحیح نہیں رہتا کیونکہ مشروعیت ہدیہ کیلئے بھی چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ نہ تو دینے والا اس کو لینے والا کا اور نہ خود لینے والا اس کو اپنا حق سمجھنے اور دینا بھی ضروری نہ سمجھاؤی اور اسی طرح مقدار ہدیہ میں دینے والی کو اختیار ہو کہ خواہ کم دے یا زیادہ دے غرض کہ نہ دینے میں بھی ملامت نہ ہو اور نہ دینے پر بھی ملامت نہ ہو اور مسئلہ جو بحث

عنہا میں یہ امور بھی مفقود ہیں کہ جو کہ کو بعض لوگوں کو ہمیں آزادی حاصل ہو کہ بالکل نہ دین چنانچہ جو لوگ اس پورے واقف ہیں کہ ان کا کوئی حق نہیں وہ بالکل نہیں دیتے اور اپنے ملازمت بھی نہیں کجانی لیکن عوام میں سے جو لوگ دیتے ہیں وہ بیشک یہی سمجھ کر دیتے ہیں کہ ان کا حق ہے خواہ بوجہ قدامت کے کہ ان کے بڑوں سے یہ بات چلی آرہی ہے خواہ اس خیال سے کہ انکو اس کام پر سرکار نے مقرر کر دیا ہو خواہ بوجہ زمینداری کے کہ ہم انکی رعایا ہیں جیسا مختلف مقامات پر مختلف عادات و خیالات ہیں غرض دینے والے بھی حق سمجھتے ہیں اور لیتے والے بھی بعضے تو دیتے بھی حق سمجھتے ہیں چنانچہ بعض ان میں دے دیتا ہوں کی طرح مانگ مانگ بھیجتے ہیں اور بعض تدبیرات و تقریرات سے اسکی کوشش کرتے ہیں کہ عوام میں یہ خیالات جاگزیں رہیں کہ یہ ان کا حق ہے حتیٰ کہ اگر دوسرا ان ہی کی طرح اس کام کو کرنا شروع کرے تو اس سے آزرہ اور اس کے درپے ہوتے ہیں کہ یہ ہمارے حق میں خلل ڈالتا ہو اسی طرح اگر کوئی بجائے روپیہ کے آٹہ دو آنہ دینا چاہے تو خود لینے والا بھی اور دوسرے لوگ بھی اسکو طریقہ مقررہ کے خلاف سمجھ کر موجب ملامت قرار دیں گے جب شر و عیبت ہدیہ کے شرائط مفقود ہوئے پھر یہ کہنے کی گنجائش کہاں ہی جیسا کہ مدنی کا قسم اول و دوم میں داخل ہونا ثابت ہو گیا پس لامحالہ قسم دوم یا چارم میں داخل ہوگی جسکی وجہ منہفیسین کی تقریر بھی سے خود ظاہر ہو چکی ہے اور غیبہ مکر کیلئے اسکا خلاصہ پھر عرض کئے دیتا ہوں کہ بدون نکاح پڑھے دینا جیسا اکثر منیب کو ملتا ہو یا تو ان کے جاہ و قدامت و زمیندار کا کے عوض میں ہے اور یہ سب امور غیر مستقیم ہیں تب تو یہ دینا رشوت ہوگا اور یا پابندی رسم کے سبب حق سمجھنے کی وجہ سے ہر تو یہ جبر فی التبرع ہوگا اور نکاح پڑھو اگر دینا جیسا اکثر ثائب کو اور کہیں منیب کو ملتا ہو یا جاہ فاسدہ پر مبنی ہے اور خصوصاً جبکہ ثائب کو کقاضی کا سمجھا جاوے تو یہ آمدنی اجارہ غیر شرع کی حکمائے بول ہوگی جبکہ اسکا قسم دوم یا چارم میں داخل ہونا ثابت ہو گیا تو ان دونوں قسموں کا جو حکم تھا یعنی عدم جواز وہ بھی ثابت ہو گیا اور یہ تقریر تو اس عمل کی نفس حقیقت کے اعتبار سے تھی اور اگر اس کے ساتھ ایک امر خارجی کو بھی ملاحظہ فرمایا جاوے جو کہ وقوع میں اسکا مقتدر ہے وہ یہ کہ اکثر جگہ عادت ہو کہ نکاح خوانی کیلئے بلا ہوا تو دولہن والا ہوتا ہے اور نکاح خوانی دلاتے ہیں دولہا والے سے اور وہ بوجہ پابندی رسم کے خواہ مخواہ دیتا جو کہ شرعاً محض ناجائز ہے کہ بلا وجہ عیسیٰ کسی سے کوئی رقم اسکو ضروری و لازم قرار دیکر وصول کجائے تو اس عارض کی وجہ سے اسکا عدم جواز اور زیادہ ہو کہ ہر جا ویکجا غرض باعتبار نفس عمل کے بھی اور باعتبار اس عارض کے بھی یہ رقم ناجائز ٹھہری اور یہ تمام کلام خود لینے والیکے اعتبار سے ہر اور دوسرے کو دیا

کے ذمہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک بڑا حصہ اس رقم کا اپنے غیب کو دے سو یہ دنیا محض اس عمارت پر
 ہوتا ہے کہ اُس نے مجھ کو اس کام کیلئے اجازت دی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اجازت دنیا شریعت میں
 ہے اور غیر منقوض کے عوض میں دنیا رشوت ہے اور رشوت بلا ضرورت دفع ظلم دنیا حرام ہے پس
 اس دینے والے کو ایک گناہ رشوت دینے کا اور ظاہر ہے غرض جو صورتیں اسکی متعارف ہیں ان میں کسی کو نہ
 لینا جائز ہے اور نہ دینا جائز ہے اور ان میں نائب و غیب اور شادی والے سب آگئے جیسا بوجہ انکو سوال
 اسکی تفصیل گذر چکی اب ان متعارف صورتوں کے علاوہ دو صورتیں اور وہ گنہیں ظاہر اجازت کا تھا
 معلوم ہوتا ہے ایک یہ کہ بطور اجارہ کے قاضی کسی کو نوکر رکھ کر اسکی تنخواہ مقرر کر دیں اور اس سے کام
 میں جس سے سوال میں بھی تعرض ہے دوسرے یہ کہ بطور شرکت تقبل کے قاضی میں اور دوسرے کسی شخص
 میں باہم قرارداد ہو جاوے کہ دونوں نکل پر بٹھائیں اور جو کچھ دونوں کو آمدنی ہو وہ فلاں نسبت باہم تقسیم
 کر لیا کریں سوال کر کے بعد ان میں بھی جواز نہیں معلوم ہوتا مثلاً اول صورت میں اگر اسکو جبراً خاص کیا جاوے
 تو انہیں دوسری نوکری نہیں کر سکتا حالانکہ انہیں نائب کو اسکی ممانعت نہیں ہوتی اور اگر جبراً مشترک کیا دے
 تو جبراً مشترک ہر شخص کا جو کام چاہی کر سکتا ہے حالانکہ یقینی بات ہے اگر قاضی کو معلوم ہو جاوے کہ یہ نائب
 کچھ نکل میری طرف سے پڑتا ہے اور کچھ دوسرے شخص کی طرف سے جو اتفاقاً مثل قاضی کے وہ بھی
 یہی کام کرنا ہو تو یقیناً اُس نائب کو مغزول کر دیا پھر دونوں شفتوں میں محذور مشترک یہ ہو کہ خود قاضی
 میں اور اہل تقریب میں باہم کوئی عقد اجارہ نہیں ٹھہرتا پھر اُس قاضی کو اجرت لینا کس طرح جائز ہوگا
 اور اگر کہا جاوے یہی نائب و کالہ اہل تقریب کا عقد اجارہ ٹھہرے جو مثل قبول قاضی کے ہوگا اسکا جواب
 ایک ہے اپنے دونوں شفتوں کے جدا جدا محذور سے معلوم ہو گیا کیونکہ جواز کے مقتضیات جمع ہونے سے عدم جواز کا
 مقتضی مؤثر ہوگا۔ دوسرے جواب آگے شرکت تقبل کے محذور میں آتا ہے یہ تحقیق تو اول صورت کی ہوتی ہے اور
 دوسری صورت یعنی شرکت تقبل و لا تو ایسا واقع نہیں کیونکہ قاضی کو جو ملتا ہے انہیں سے نائب کو کچھ نہیں
 دیا جاتا دوسرے یہ کہ البسمہ میں صرح ہے کہ جو لوگ تقسیم کا کام اجرت پر کرتے ہوں حاکم سلام کو چاہئے
 کہ انکو باہم شریک ہونے دے کہ عمل تقسیم کی اجرت گراں نہ ہو جائے یہی حال ہے نکل خوانی کا کہ ضرورت
 اسکی دنیا اور دین دونوں اعتبار سے ہر شخص کو پڑتی ہے اور اکثر نکل خوان لوگ باوجود بہت ہوتے ہیں
 اگر سب جدا جدا رہیں گے ہر شخص ازناں ملیگا اور اگر سب شریک ہو گئے تو گراں ہو جائیگا قیسری خرابی ہے

جو قسم سوم کی نفی میں مذکور ہوتی ہے کہ عرفایہ قاضی کا حق مختص سمجھا جاتا ہے ظاہر ہے کہ اختصاص کا کوئی استحقاق نہیں اور جو شخص قاضی یا نائب قاضی کو بلاتا ہے اسی استحقاق و اختصاص کی بنیاد پر بلاتا ہے پس قاضی کا اجیر بنانا جیسے بنانا فاسد پر مبنی ہے تو خواہ وہ بلا افراد اجیر ہو جیسا ابھی صورت اولیٰ میں مذکور ہوا جس میں حوالہ اسی محدور سوم کا دیا گیا ہے اور خواہ بلا اشتراک اجیر ہو جیسا اس صورت میں "م" میں فرض کیا گیا ہے ہر حالت میں بنا، القاسد علی القاسد کے سبب ناجائز ہوگا۔ پس سابقہ متعارف صورتیں اور اخیر کی غیر متعارف صورتیں سب ناجائز قرار پائیں البتہ اگر مثل دیگر معمولی اجارات تعلیم اطفال، فرائض نویسی اور دوسری صنعتوں و حرفتوں کے اسکی بھی حالت رکھی جائے کہ جب کادل چاہے جسکو چاہے بلائے اور کسی کی خصوصیت نہ سمجھی جائے اور جس اجرت پر چاہیں نہیں ضامن ہو جائیں نہ کوئی اپنے کو اصل مستحق قرار دے نہ دوسروں کے ذہن میں اسکو پیدا کیا جائے اور اگر اتفاق سے سے کوئی دوسرا یہ کام کرنے لگے نہ اس سے بچ و آزدگی ہو اگر نائب نیابت سے درست بردار ہو کر خود مستقل طور پر یہ کام شروع کرے نہ اسکی شکایت ہو اور بشر میں جتنے چاہیں اس کام کو کریں ان سب کو آزاد سمجھا جائے ہاں جو اسکا اہل نہ ہو اسکو خود ہی جائز نہ ہوگا وہ ایک عارض کی وجہ سے روکا جاوے گا جیسا کوئی امام اگر قرآن صحیح نہ پڑھتا ہوا مارے روکا جائے لیکن جو بہت آدمی اسکے اہل ہوں تو ان میں مختلف و متعدد آدمی اس کام کو کر سکے مختار سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اس نکاح کے ساتھ معاملہ کیا جائے اور نیز بلا نیوالا اپنے پاس اجرت دے دولہا والوں کی تخصیص نہ ہو اس طرح البتہ جائز اور درست ہر غرض دو سکر اجرت کے کاموں میں و اس میں کوئی فرق نہ کیا جاوے یہ تحقیق ہے اس اجرت نکاح خوانی کے متعلق اور جو ممبران خیر میں ہر کے عنوان سے لکھا ہے اس کا جواب بہت واضح ہے کہ دو سکر شخص کے دین سنوارنے کیلئے اپنا دین بگاڑنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا خصوصاً جب کہ سکا دوسرا طریقہ بھی ممکن ہو جیسا کہ اجقر نے ابھی عرض کیا تھا کہ اس پیشہ کو عام رکھا جائے مگر نا اہل کو نہ بلایا جائے اس کا تو کام لینے والے خود یا کسی ذی علم سے دریافت کر کے انتظام کر سکتے ہیں۔ دو سکر یہ کہ اس انتظام متعارف میں بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ بہت جگہ نا اہل اس کام کو کر رہے ہیں پھر اس انتظام کی پابندی سے شرمناکون نفع خاص ہوا اور پابندی نہ کرنے سے کون ضرر خاص ہوا پھر یہ کہ قاعدہ شرعی ہے کہ جب کسی امر میں مفسدہ و مصلحت جمع ہو جائیں مفسدہ موثر ہو تو مصلحت موثر نہیں ہوتی پس اگر اس مصلحت کو تسلیم بھی کیا جائے تو اس قاعدہ کی

بنابر اس عمل کی اجازت نہ دی جاوے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلما تم وعلما۔ ۲۱ محرم ۱۳۳۵ھ

پینسٹھویں حکمت ترجمہ قرآن نظم

بعد الحمد والصلوٰۃ احقر کو آخری ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ میں اتفاق مظفر نگر جانیکا ہوا تو وہاں ایک صاحب نے جو ایک معزز عہدے پر ہیں مجھ کو اول کے چار سیپارے قرآن مجید کے جنہیں تحت النقط اردو ترجمہ منظوم لاہور کا چھپا ہوا ہے دکھلا کر اسکے متعلق میری رائے دریافت فرمائی، سفر میں دیکھنے کا وقت نہ ملا وطن واپس آ کر کہیں سے دیکھا اب اپنی رائے عرض کرتا ہوں یہاں دو مقام پر کلام ہوا ایک یہ کہ خود وہ ترجمہ کیسا ہے۔ دوسرے نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سوا مرقول کی کیفیت اجمالاً تو اس ظاہر ہے کہ مترجم نے قطب میں یہ شعر لکھا ہے ۵

اور وہ ڈپٹی نذیر احمد کا بھی ترجمہ پیش نظر تھا خوب ہی

نیز آل عمران کے آخر میں رابطہ کے ترجمہ میں جہاں کئی قول نقل کئے ہیں وہاں یہ شعر بھی ہے ۵

اور میں یوں لکھتے نذیر احمد اسے کہ رہو تیار دشمن کے لئے

اس سے صاف واضح ہے کہ مترجم صاحب ڈپٹی صاحب کے معتقد ہیں اور ڈپٹی صاحب کے ترجمہ و عقیدہ و تحقیق کی کیفیت بندہ کے رسالہ اصلاح ترجمہ دہلویہ سے ظاہر ہے جس طرح وہ معتبر نہیں اسی طرح ان کے معتقد کے ترجمہ کا بھی اعتبار نہیں رہا کہ غیر معتبر کو سمجھنا خود دلیل ہے غیر معتبر ہونے کی اور تفصیلاً مقامات متفرقہ کے دیکھنے سے ظاہر ہے چنانچہ اس وقت ایک مقام پر جو نمونہ کیلئے کافی ہے میری نظر میں سقول کے مین پاؤ پر دو آیتیں ہیں اول واذا طلعتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن الا یہ دوسری اسی کے قریب واذا طلعتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن الا یہ اول آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ۵

اور جب تم دوسری دید و طلاق عورتوں کو اپنے بے سہرا فراق

اور دوسری آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ۵

اور جب تم تیسری دید و طلاق عورتوں کو بے سہرا کامل فراق

اہل علم اس بات کو جانتے ہیں کہ آیت اولیٰ میں دوسری کی قید اور آیت ثانیہ میں تیسری کی قید زیادت علیٰ نفع آں ہے جسکی کوئی دلیل نہ قرآن ہی سیاقاً اور سباقاً نہ قواعد شرعیہ میں ہی آیت اولیٰ کے قبل یہ ہر فان

طلعہا فلا تحل لہا الخ یہاں تیسری طلاق مراد ہے اور اس کے بعد کوئی ذکر پہلی طلاق کا نہیں جس کے قرینہ سے آیت اولیٰ میں دوسری طلاق مراد لیجائی اور پھر اس کے قرینہ سے آیت ثانیہ میں طلاق مراد لی جائے پھر جو حکم ان دونوں آیتوں میں مذکور ہیں یعنی خاصہ سکونہ آیت اولیٰ میں اور لائقہ ضلوعہن آیت ثانیہ میں وہ مخصوص نہیں۔ دوسری اور تیسری کیساتھ یعنی لف و نشر مرتب کے طور پر بلکہ حکم اول مثل دوسری طلاق کے پہلی طلاق میں بھی ہو اسی طرح حکم دو مثل تیسری طلاق کے پہلی اور دوسری میں بھی ہو جبکہ ازواج سے مراد نئے ازواج لئے جاویں اور اگر ازواج سابقین مراد ہوں جیسا کہ بہت مفسرین اسی طرف گئے اور اسباب نزول بھی اس کے موافق ہیں تو پھر تو تیسری طلاق سے اس کی تفسیر کرنا محض باطل ہو کیونکہ تیسری میں یہ حکم ہے ہی نہیں آیت و اتفاق سے ایک اور مقام نظر فرمایا اس رکوع سابق کے بعد متصل رکوع میں یہ ارشاد ہے ما لہن من نفث و نفث منہن فی بیضۃ امین نفث ضوا کا عطف نفث منہن پر مومنے سے تقدیر عبارت کی یہ ہو اولہن نفث منہن اور بالاجمل نفث دونوں کی مراد ہے اور یہی ایک صورت ہو جس میں بجاؤ مہر کے یہ حکم ہے۔
منعہن اس کا ترجمہ یوں کیا ہے ۵

کہ نہ مس تم نے کیا ہو کچھ جنہیں یا ہو ٹھہرایا جنہیں کچھ مہر میں

تو اس ترجمہ میں کتنی بڑی غلطی ہو کہ مراد تو یہ ہے کہ نہ ٹھہرایا ہو اور ترجمہ یہ کیا ہو کہ ٹھہرایا ہو بالکل ہی تحریف ہے اور علاوہ قواعد عربیہ و اجماع کے بعد الیٰ آیت خود اس ترجمہ کی تغلیط کرتی جو وہ یہ ہو قد فرضۃ لہن فی بیضۃ
چنانچہ اس کا ترجمہ خود بھی یہ کیا ہے ۵

اور حقیقت میں ہو تم ٹھہرا چکے الخ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت مقابل ہی پہلی صورت کے اور ترجمہ مذکور سابق پر دونوں صورتیں ایک ہو جادینگی تو حکم بھی ایک ہونا چاہئے حالانکہ نصاً مختلف ہو اور بھی گئی مقام اس وقت نظر میں ہیں مگر تطویل ہوئی ہے جب بے رکوع میں یہ حالت ہو تو قرآن بھریں کیا ہو گا اور غلط ترجمہ رکھنے اور پڑھنے کے جو مقاصد ہیں کہ احکام کو غلط سمجھے گا ظاہر ہے اور یہی ایک امر کافی ہے ایسے ترجمہ کی خریداری اور تجارت کے ناجائز ہونے کیلئے۔ پھر علاوہ غلطی ترجمہ کے زبان بھی بہت جگہ غلط ہے جس کا اثر پھر ترجمہ اور مضمون پر پڑتا ہے چنانچہ نفث ضوا کا ترجمہ اور نقل کیا ہو اس میں ہے ۵ یا ہو ٹھہرایا جنہیں کچھ مہر میں صاف معلوم ہوتا ہے کہ مہر میں ان عورتوں کو ٹھہرایا ہے جیسے کوئی غلام لونڈی جو کہ مال ہو مہر میں ٹھہرائیں حالانکہ طلبہ یہ کہہ کر ان کیلئے مہر نہ ٹھہرایا ہو اور فصاحت اور شریعت کا تو تمام ترجمہ میں نام و نشان نہیں۔ یہ تو مختصر کلام تھا مقام اول کہ

متعلق یعنی یہ امر خود یہ ترجمہ کیا ہے۔ اب دوسرا مقام رہا یعنی یہ کہ نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہو سواس میں ایک بڑا
مفسدہ تو یہ ہے کہ ترجمہ بعینہ محفوظ نہیں رہ سکتا ضرورت شعر و وزن سے ضرور آہیں کی بیٹی اور اگر کمی نہ ہو تو بیشی
تو ضرور ہوگی۔ پھر جب وہ تحت اللفظ لکھا ہوا ہے تو دیکھنے والے یہی سمجھیں گے کہ یہ سب ترجمہ ہو حالانکہ اس
ترجمہ پر زائد الفاظ بھی بہت سی ہیں چنانچہ ترجمہ مکمل نہیں اس سے کوئی شعر بھی خالی نہیں لانا دروازہ النادر
کا لعدوم اور اسکے متعلق پارہ آکر کے آخر میں ضروری الحاح اس کے عنوان میں ترجمہ نے جو عذر لیا ہے بظاہر جو کچھ
الفاظ کسی جگہ کسی ضرورت سے لئے گئے ہیں وہ خاص سی مطلب کو ادا کرنے کیلئے ہیں اور وہ بھی خاص الفاظ
قرآنی کے الف لام اور تنوینات وغیرہ ہی کے معنی یا مقدمات محذوفہ کا اظہار ہے نہ کوئی زائد عبارات وغیرہ کہیں
کہیں واقع ہے لیکن بکثرت اسکے خلاف واقع ہو مثلاً یہ آیت ہے۔ واذ قال موسى لقومه ياقوم انكم ظلمتم
انفسكم بالتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلکم خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انتم
هو التواب الرحیم اس کا جو ترجمہ کیا ہے جسکو میں نے طول کے سبب نقل نہیں کیا اس میں الفاظ ذیل کس
تنوین یا الف لام وغیرہ کلمات قرآنیہ کا ترجمہ ہو یا کس مقدار کا اظہار ہو یا خود بلا ملا اپنے شرک سے
بکارتخاذکم العجل کے اس ترجمہ کے اکثر الفاظ

چونکہ لے بیٹھے پرستش تم سہی وہ جو اک بچڑے کے بت کی آپ ہی

۱۵ جولاء ہوتے ہیں ملا جناب پاک ۱۷ بجکم از دی ۸ جولاء ارشاد سے ملا کریم۔

اور اگر کوئی یہ عذر کرے کہ ایسے زیادات کو خطوط و حدانیہ میں لکھ دیا گیا ہے پھر وہ ایسا غیر ترجمہ کے ترجمہ سمجھنے کا
نہیں ہوتا سو یہ بھی غلط ہے چنانچہ ان دس نہروں میں سے صرف ۷ تو خطوط و حدانیہ میں ہی باقی ایک بھی نہیں اور
اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکا انتظام تو ہو سکتا ہے کہ تمام زیادات کو ان خطوط میں محاط کر دیا جائے تو اسکا جواب
یہ ہے کہ یہ وہاں ہو سکتا ہے جہاں اصل ترجمہ میں کوئی تغیر نہ صرف زیادات درمیان میں جاویں اس طرح ہی
کہ اگر زیادات نکال دی جاویں تو ترجمہ سالم رہ جائے اس ترجمہ کے زیادات میں ہر جگہ یہ بھی ممکن نہیں چنانچہ ملا
میں جسکا جی چاہے کہ دیکھ لے کہ ترجمہ محفوظ نہیں رہا اور ایسا کی قید سے اس صورت سے احتراز ہو گیا جہاں ایسا
نہو جیسے بعض جگہ حاصل مضمون کو نظم کر دیا جاتا ہے مگر وہ شکل ترجمہ نہیں ہوتا اور وہ بھی اتفاق سے کسی موقع کا نہ کہ
قصداً استقلالاً تمام قرآن کا نیز ایک خرابی اس میں یہ ہے کہ اگر کلمات قرآنیہ کو مقابل الفاظ ترجمہ کے لکھا جاوے
جیسا اس ترجمہ منظومہ میں کیا گیا ہے تب تو فصل بین المصرین کے سبب کلمات قرآنیہ میں بھی فصل کیا جاوے گا

چنانچہ اس میں ایسا ہی ہے اور اس میں قرآن مجید کو ترجمہ کے تابع بنانیکے علاوہ جو کہ قطعاً بین کلمات
 القرآن فی الکتاب لازم آتی ہے اور ظاہر ہے کہ عادت تلاوت تابع کتابت ہوتی ہے تو ان کلمات کے درمیان تلاوت میں بھی
 کسی قدر فصل نظر ہونا ہوا فصل بموقع اکثر جگہ مفہوم معنی ہوتا ہے جیسا کہ اہل علم محقق نہیں۔ اور اگر فصل نہ کیا جاوے
 تو باوجود امکان مقابلہ کے عدم مقابلہ الفاظ و ترجمہ ہوا ایک لفظ کی نسبت دوسرے لفظ کے ترجمہ میں یکا مشبہ ہوگا اور
 دونوں محذور واجب التحرز ہیں اور یہ وہ مفاسد ہیں کہ اگر نظم میں کوئی مصلحت بھی ہوتی تب بھی ان مفاسد کے موثر ہونے
 اس مصلحت کا اعتبار نہ کیا جاتا جیسا قاعدہ شرعیہ ہے کہ جس عمل غیر ضروری میں گورہ درجہ استحباب تک بھی
 کیوں نہ مفاسد ہوتے ہیں اسکو وجوباً ترک کرایا جاتا ہے اور اس کے محاسن کا لحاظ نہیں کیا جاتا بہت سے فروع فقہیہ
 اسی اصل پر منفرع ہیں کما لا یخفی اور اب تو اس میں کوئی مصلحت بھی نہیں اور بعض مصلحت جو دنیا چاہے اتنا اس
 میں لگتے ہیں مثلاً یہ کہ مسلمان لوگ اسکو بوجہ موزون منظم ہونیکے نہایت ذوق و شوق سے مطالعہ کریں گے اور
 حکم اپنے بچوں اور بچیوں کو آئندہ بجائے مختلف غزلیات و اشعار پریشان کے یاد کرایا کریں گے تو خود اس
 میں مفاسد کا اقرار ہے کہ انجام اس کا یہ ہوگا کہ غزلوں کی جگہ اسکو گایا کریں گے کیونکہ بدون تغنی و الحان کے ذوق و شوق
 نہ ہوگا جو تبارہ مطالعہ کی خصوص پیشہ و روا عظیم جبکہ ہمیشہ مجلس گرم کرینکی فکر رہتی ہے اور بوجہ تعدیل و تدریس
 ان دو عظیم کے عوام الناس میں یہ طرز تغنی کا باعث قدامت و استحسان شائع ہو جائیگا اور کانیکا حکم ظاہر خصوص
 ترجمہ کو اسکا آلہ بنائیکا نیز نظم میں ہیبت اور عظمت نہیں ہوتی و ہوا سر فی قولہ تعالیٰ و اعلمناہ الشعر
 و ما ینبغی لہ و فی ترک السلف الخطیۃ بانظمہ لکونھا ذکر۔ اما القرآن قال اللہ تعالیٰ ان
 هو الا ذکر و قرآن و اما الخفیۃ فقال اللہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ ہذا ما لقی اللہ تعالیٰ
 فی روحی فی هذا الوقت واللہ الحمد۔ باقی یاد کی مصلحت ہوا اگر قواعد عربیہ کا علم مرتب تو اس یاد کی
 ضرورت نہیں اور اگر علم نہ ہو تو یاد سے کچھ فائدہ نہیں اول تو مطلب ہی نہ سمجھیں گے پھر یہ کیسے یاد رہیگا کہ یہ شعر
 فلاں جملہ کا ترجمہ ہے پھر یاد اور عدم یاد یہ دونوں برابر مجھے پھر اگر ایسی صلاحیتیں معتبر ہوں تو کل کو یہ دیکھ کر کہ
 قرآن کی طرف لوگوں کو رغبت نہیں رہی کوئی شخص قرآن مجید کو نظم کر دیگا اور زیادت شعر یہ کو
 خطوط و حدائث میں محاط کر دیگا کیا یہ جائز ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ آج تک باوجود ایسے دواعی کے
 اُمت میں سے کسی نے باوجود علم و قدرت سخن کے ایسا نہیں کیا اور یہ اجماع ہے ترک چرس کی
 مخالفت ناجائز ہے۔ قرب ۱۳۶ھ۔

چھٹا سٹھویں حکمت عدم جواز کتابت ترجمہ قرآن مجید از قرآن

سوال - ایک مولوی صاحب نے ایک کتاب دکھلائی جس میں محض ترجمہ تھا کلام مجید یعنی عربی عبارت کہیں بھی نہ تھی بلکہ انجیل کے ترجمہ وغیرہ کے مانند ایک گورکھپور کے کلیل نے مختلف تراجم قرآن سواخذ کر کے لکھا ہوا سپر مولوی صاحب نے مجھے فرمایا کہ میں جناب والا کو لکھوں کہ اس ترجمہ پر جناب لا تکفیر کا فتویٰ لگا دیں۔ میں نے عرض کیا کہ تکفیر کا فتویٰ لگانا تو کسی مسلمان پر ناواقفیکہ کوئی امر صریح مکفر نہ پایا جاوے۔ منار نہیں ہاں اس امر مذموم سے روکنا ضرور ہے سو جناب الایسے گزارش ہو کہ اس امر کے متعلق کچھ اشارے اور تحریر فرمادیں۔

الجواب - نصوص صحیحہ صریحہ سے تشبیہ اہل لباطل خصوص غیر مسلم خصوص اہل کتاب کی تہذیب اور اس کا محل و عید ہونا ثابت ہو من تشبہ یعوم فهو منه حد میں عید کا شدید ہونا ظاہر ہے کہ کفار کے ساتھ تشبیہ کرنے کو کفار میں سے شمار ہونا نیکاً موجب فرمایا گیا دوسری حدیث لکن سنن من کان قبلکم الحدیث میں اس مماثلت کو موقع تشبیح میں ارشاد فرمایا گیا اور یہ بالکل یقینی ہے کہ اس وقت کتاب الہی کا ترجمہ غیر حامل المتن حد کا نہ شائع کرنا اہل کتاب کے ساتھ تشبیہ ہے ایسے امین عرفاء و مادۃ ان کے خصائص میں سے ہے سو اول تو ان کے ساتھ تشبیہ ہی مذموم ہے پھر خصوصاً جب وہ تشبیہ متعلق بالبدین ہیں ہو کہ تشبیہ فی الامم گذشتہ سے تشبیہ فی الامم الدینی اشد ہے حضرت عبداللہ بن سلامؓ کے گوشت شتر چھوٹنے پر آیت یا ایہا الذین امنوا اخلوا فی السلم کافۃ ولا تتبعوا خطوات الشیطان نازل ہونا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قتل اور تبریک الکار فرمانا اسکی کافی دلیل ہے مشکوٰۃ کتاب النکاح و کتاب الاعتصام لا تشدد و اعلیٰ انفسکم الحدیث اور اس میں بھی جاکر جبکہ ان کو دیکھ کر ان کی تقلید کیجئے کہ اتفاقاً تشبیہ یہ اور بھی زیادہ مذموم ہے اور اس وقت اکثر لوگ ایسے کام انہی لوگوں سواخذ کرتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیات الانواری کی درخواست پر کیسا زجر فرمایا تھا یہ تشبیہ مذکور خصوصاً قیدین مذکورین کے ساتھ تو انہیں مفسدہ حالیہ ہے اور یہ بھی اسکے منع کیلئے کافی ہے چہ جائیکہ ہمیں فاسد مالیہ شدیدہ بھی متحقق ہیں مثلاً ضد خواستہ اگر یہ طریق مروج ہو گیا تو مثل توراة و انجیل احتمال قوی اہل قرآن مجید کے ضائع ہو جائیگا ہوا و حفاظت اصل قرآن مجید کی فضل و اسکا اخلاص حرام ہے اور ترجمہ و تفسیر کا اہل سے مجرمانہ ہونا مقدمہ اور سبب جفا

اور اصل سے مجرد ہونا مقدمہ اور سببیت، اخلاص کا اور فرض کا مقدمہ فرض اور حرام کا مقدمہ حرام ہے اور شبہ نہ کیا جائے کہ یہ احتمال بعید ہے محققان دین مبصران اسلام سو ایسے احتمالات کا اعتبار ثابت ہو چکا ہو بعید ہو یا قریب ہم پر بھی واجب ہے کہ اسکا لحاظ کریں حضرات شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعض قرائن کی شہادت کے وقت بعد سرسری مناظرہ کے محض ضعیف قرآن کے اعتبار کا اعتبار کر کے قرآن مجید کے جمع کا اہتمام ضروری قرار دیا تھا حالانکہ قرآن مجید اس وقت بھی متواتر تھا اور اسکے ناقل اس کثرت سے موجود تھے کہ اسکے تواتر کا انقطاع احتمال بعید تھا لیکن پھر بھی اس کا لحاظ کیا گیا پس جیسا اس وقت عدم کتابت میں احتمال ضعیف کا تھا اسی طرح صرف ترجمہ کی کتابت میں اسکا احتمال ہوا اور اس احتمال کے وقوع کا وہی نتیجہ ہو گا جیسا حدیث میں آئے تھو کون انتہی کما تھوکت الیہود والنصارى (مشکوٰۃ ص ۱۱۱) اور مثلاً یہ مقدمہ ہو گا کہ حسب تصریح فقہاء اس ترجمہ کو بلا وضوح کرنا جائز نہ ہو گا کما فی العالمگیریہ ولو کان القرآن مکتوباً بالاعادۃ یکنہ لہم مسند عند ابی حنیفۃ وکذا عند ہما علی بصیرتہم ہکذا فی الخلاصۃ (ص ۱۱۱) وفیہ ایضاً اذا قرأ آیت السجدۃ بالغار سببہ فعلیہ وعلی من سمعہا السجدۃ فہو السامع ام لا اذا اخبى السامع ان قرأ آیت السجدۃ (ص ۱۱۱) وھذہ البرئیۃ الثانیۃ تؤید الاولیٰ حیث حبیب اللہ الثلاثۃ لقراءۃ القرآن بالغار سببہ فعلیہ منہ ان الترجمة بالغار سببہ لا یتخرج القرآن عن کونہ قرآن حکماً خلاصۃ منہ للحدیث۔ اور یقینی بات ہے کہ عامۃ الناس اس ترجمہ کو ایک کتاب خالی از قرآن سمجھ کر گزاسکے اس کیلئے وضو کا انتظام نہ کریں گے تو ایسا ترجمہ شائع کرنا سبب ہو گا ایک امر غیر مشروع کا اور سبب غیر مشروع کا غیر مشروع ہے اور مثلاً اس کا احترام بھی زیادہ نہ کریں گے اور غیر قابل انتفاع ہو جائیکے وقت مثل دیگر معمولی کتب کے اوراق کے اسکے اوراق کا استعمال بھی کرینگے تو اس سے یہ بھی ایک محذور لازم آوے گا اور محذور کا سبب لامحالہ محذور محذور ہو اور مثلاً آج تک امت میں کسی نے ایسا نہیں کیا اور جو کسی نے ایسا کیا تو اس پر انکار کیا گیا چنانچہ میں نے محمد عبدالرحمن صاحب مرحوم مالک مطبع نظامی سے سنا ہے کہ کسی نے لکھنؤ میں ایسا ہی ایک پارہ چھاپا تھا مگر علمائے اسکی اشاعت کی اجازت نہیں دی تو اس شخص نے اسکے اوراق کو قرآن مجید کی دفتیوں میں چسپاں کر کر پو خید کر دیا اور چنانچہ اس وقت بھی ایسے ترجمہ غیر عامل تھے پر علماء کو انکار نہ تھے چنانچہ اس جواب لکھنے کے قبل ایک مجمع علماء میں گئے تو فرمایا کہ یہ بھی اسی میں نرمی نہیں فرمائی بلکہ سب سے شدید انکار کیا

باوجودیکہ دوسری زبان والے مسلمانوں کو اس قسم کی حادث بھی واقع ہوئی جس حالت کی بنا پر اب ایسا
 کیا گیا ہے تو باوجود داعی کے تمام علماء راست کا انکار کرنا دلیل ہے اجماع کی اسلام کے مذہم و منکر ہونے پر یہ
 یہ احادیث وار ہیں ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ و یدل اللہ علی الجماعۃ ومن شد شد فی
 النار و اتبعوا السواد الاعظم (مشکوٰۃ) اور مثلاً ابوقرآن مجید سے کچھ علاقہ بھی ہے اگر ترجمہ سے بھی مد
 لیتے ہیں تو اصل بھی ان کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس بہانہ سے کچھ پڑھ بھی لیتے ہیں اور پھر تو قرآن سوا کھل ہی
 بے تعلق اور اجنبی ہو جاویں گے اور بے ساختہ یہ آیت ان پر صادق آتے لگے گی۔ ہذا فی حق من الذین ادوا
 الکتاب کتاب اللہ وراء ظہور ہموکا تھم لا یعلمون۔ اور مثلاً اب اگر ترجموں میں کچھ اختلاف ہے
 تو اصل بھی سامنے ہے اسکو سب نسخوں میں متحد پاتے ہیں تو اختلاف کا خیال اصل تک نہیں پہنچتا اور جب سے
 ہی ترجمے رہ جاویں گے اور اصل نظروں سے غائب ہوگی تو اسوقت یہ اختلاف کلام اللہ کی طرف منسوب ہوگا بعد
 چند یہ گمان ہونے لگے گا کہ اصل حکم ہی مختلف ہے یہ تو اعتقاد پر اسکا اثر ہوگا اور عمل پر یہ اثر ہوگا کہ ترجموں کو دیکر
 آپس میں آپس کے ادھر رجعت الی الاصل کی توفیق ہوگی نہیں جو مدار ہو سکتا ہے فیصلہ کا پس اس آیت کا مضمون
 ظاہر ہو جاویگا و ما اختلف فیہ الا الذین ادوا کہ من بعد ما جاء تھم البینات بغیا بینہم اور
 مثلاً اب تو ترجمہ کو مستقل کتاب نہیں سمجھتے قرآن کا تابع سمجھتے ہیں اگر کہیں طلب نہیں سمجھتے ہیں یا غلط سمجھتے ہیں
 یا فصاحت بلاغت سے گرا ہوا پاتے ہیں تو فہم کا یا ترجمہ کا قصور سمجھتے ہیں اور ترجمہ کو انک دین کا نہیں جانتے۔
 نیز کسی مترجم کو بہت تخریف معنوی کی بھی نہیں ہو سکتی کہ اصل کے سامنے ہونے سے ہر طالب علم سپر گرفت کر سکے گا اور
 ترجمہ اگر ہوا تو اسکو مستقل کتاب سمجھیں گے کسی کا تابع نہ سمجھیں گے اور تمام آثار مذکورہ کی ضد اور واقع ہونگی خصوصاً
 ہی کا بتوں سے مستقل ہو جائے یہ سب برعکس آفت ہوگی اور اہل زین کو بہت آسانی سے موقع غلط ترجمہ و تفسیر کا ملے گا
 کیونکہ ہر دیکھنے والا حافظ نہیں و مراجعت اصل کی طرف ہر وقت آسان نہیں ہوتی کہا قال اتخذہ الجاہل
 و رہبانہم را بیا من دون اللہ اور پھر اسی طرح کے اور بھی بہت مفاسد میں مبتلا ہوا اللہ تعالیٰ علماء
 ظاہر کریں گے اسلئے جا بجا لفظ مثلاً لایا گیا ہے اسوقت دس ہی وجود چوبیسو عشرہ کاملہ کما سکتا ہے کتنا کیا جا سکتا
 مگر کاملہ کا خاتمہ ہونا لازم نہیں اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا تعادوا علی الاشرار
 العدلان اور فقہار نے اسی قاعدہ پر بہت شک تفریع فرمائی ہے کہ جس شخص کو بھیک یا لنگنا طوم ہے اسکو بھیک
 دینا بھی حرام ہے کیونکہ اگر دینورالے دین نہیں تو مانگنے والا مانگنا چھوڑے کسی طرح اس ترجمہ کے متعلق یہ بھی سمجھنا

چاہئے کہ ایسے ترجمہ کو اگر کوئی شخص نہ بقیہ کے لئے اور نہ بلا قیمت کو پھر ایسے تراجم کا سلسلہ بند ہو جائے اور اپنے
کی صورت میں سلسلہ جاری رہے گا پس اسے ترجمہ کا خریدنا یا یہ میں قبول کرنا لعانت ہوگی ایک امر ناجائز کی اسلئے
یہ بھی ناجائز ہے۔ ۲۴ ذیقعدہ ۱۱۳۷ھ قمر بعد منتصف ربیع الاول کتب الی محبی المولوی طفول احمد
روایۃ فقہیتہ جزیئۃ فی تائید الجواب فیہا کذا ولوقا بقراءة شاذۃ لا تقصد صلاۃ ذکرہ فی
اکافی رفیدان اعتماد القراءۃ بالغارسیۃ واراد ان ینکب مصحفا یا منع وان فعل فی ائۃ وایتین
۱۔ فان کتب القرآن وتفسیر کل حرف وتوجہ جان ۱۲ فتح القدیر ص ۲ جلد اول مصر باب کیفیۃ الصلوۃ ^{نقط}

شہرہ میں حکمت حکم بن سہیل زہریں

امور مذکورہ ذیل دریافت طلب ہیں بغیر مدلل جواب کے مشرف فرماویں۔ صدقائی معاملات کی عبارت معلوم
ہوتا ہے کہ سونا چاندی کے ہوتا نام یعنی بن مطاقا جائز ہیں خواہ کتنے ہی وزن میں ہوں ورنہ کے ساتھ ذخیر
خواہ ایک ہو یا زیادہ اور ذخیر کیساتھ گھونگھریاں بھی ہوں یا نہ ہوں بلکہ اگر ہرست جائز ہیں بندہ نے اس کے جزئیہ کو
بعض کتب فقہ میں تلاش کیا تو میرے خیال سے متعلق درمختار کی عبارت آئی فی النار خانیۃ عن السیر
الکبیر لا باس باز دار الدیلاج والذهب اور عالمگیری کی یہ عبارت فی السیر الکبیر لا باس بلشوب
فی غیر الحرب اذا کان از لارہ دیبا جا اور ذہبا کذا فی الذخیرۃ بندہ اس عبارت کا مطلب سمجھا
وہ عرض کرتا ہے۔ مراد از راز ذہب کے کلابتون کی گھنڈی ہے جو کپڑے کیساتھ سلی ہوئی ہوتی ہے نہ خالص سونے کا
بن جو علیہ ہوتا ہے بقرینہ از راز الدیلاج کے اور بقرینہ اس کے کہ جہاں ملبوسات بس فضلہ ذہب کو ہے یا نہ
قول المختار کے ولایکرہ علم الثوب من الفضۃ ویکرہ من الذهب اس سے مراد کلابتون ہے نہ خالص
قطعہ سبب فضہ چونکہ یہ تو زویریں داخل ہوگا اور زویرے چاندی کا مطلقا مکو اسلئے منع ہے سوای چند
کے جو خاصۃ آٹا کے ساتھ انکی رخصت ثابت ہے اور ہوتا نام ان شئیات سے نہیں ہے جیسا کہ المختار اور
شامی سے واضح ہے فی الد المختار ولا یتحلی الرجل یذهب وفضۃ مطلقا لا یتحاکم و منطقہ حلیۃ
سید منہا ای الفضۃ اذا لم یؤدیہ التزین و فی الشامی قلہ منہا ای الفضۃ لا من الذهب
در در قال فی غرلاما فکر حال کون کل من التحاکم والمنطقۃ والحلیۃ منہا ای الفضۃ لور
انارا قضبت الوخصۃ منہا فی هذه الشرہ ماصدۃ ادا از راز الذہب کے کلابتون کی گھنڈی مراد

بیجا دے تو یہ البتہ تابع کپڑے کے ہر خلاف بوتام کے کہ یاس زمانہ میں شغل زیور ہو گیا ہی چونکہ سکی رائش کے واسطے بعض لوگ دو تین چار زنجیریں لگاتے ہیں اور بعض زنجیریں ذریعہ کی تصویر بناتے ہیں اور بعض گنگھڑیاں لگاتے ہیں جو وقت تیز چلنے کے بھتی ہیں اور بعض جواہر کا جڑاؤ ان میں کرتے ہیں اور پہنے کا اطلاق آپ کیا جاتا ہی کہتے ہیں سونیکے بٹن پہنے یا چاندی کے بٹن اور بوتام علیحدہ بھی کپڑے سے ہو سکتے ہیں مانند خالص شیشی ازار بند کے جو باوجود تابع ہونے مگر ال کے ناجائز ہی یہ سب علامات بوتام کے مستقل زیور ہونیکے ہیں اور اگر ازار الذہب میں کلابتون کی گھنڈی اور خالص سونیکا بٹن دونوں کا احتمال ہے تو قاضی فاضل کے اس قول سے لاد خصصۃ للرجل فيما يتخذ من الذهب الغضنة فغضضا او مذهباً ما خلا الخاتم من الغضنة وحلیۃ السیف والسلاح لاد خصصۃ جاءت فیہ اھربٹن کا احتمال مرفوع ہو گیا۔ پس گھنڈی باقی رہی اور اگر امور مذکورہ سے قطع نظر کر کے ازار الذہب سے خالص سونیکے بٹن مراد لیا جائے جب بھی ان کا ترک استعمال دلی معلوم ہوتا ہی جیسا کہ کلمہ لاباس سے مستفاد ہے شامی کے باب مکروہات الصلوٰۃ میں مذکور ہے قال فی النہایۃ لان لفظ کلاب دلیل علی ان المستحب غیر لان لابیاس الشدۃ علامہ اسکے اس زمانہ میں اکثر لوگ واسطے فخر اور زینت اور برائی کے پہنتے ہیں جو سبب ممانعت کا ہونہ واسطے اظہار نعمت کی اسی واسطے اسکو اکثر علماء و صلیائے نہیں پہنتے بلکہ اکثر جہال و فساق پہنتے ہیں اب عرض یہ ہے کہ سونے چاندی کے بوتام کا جواد عبارت مذکورہ سے ہی ہے تو اس کی تشریح اور شجاعت کا دفع مفصل فرمائیں یا اولیٰ لصوص اور تصریحات فقہیت سے اسکے جواز کی تفصیل تحریر فرمادیں تاکہ تجیر دور ہو اور اطمینان حاصل ہو۔

(الجواب) مدت ہوئی حضرت مولانا قاری عبدالرحمن پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ کا (قول کہ اس ازار سے ملو کلابتون کی گھنڈی ہی بٹن آہیں داخل نہیں) ان کے صاحبزادے قاری عبدالسلام مرحوم سے شکر صفائی معافی کے اس مسئلہ میں مجھ کو تردد ہو گیا ہوا اور اس وقت احتیاط کے درجہ میں سے رجوع کرتا ہوں۔ ۱۳۰۰ ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

۱۸۰ ٹھہریں حکمت تحقیق ضرب دف و شادی

سوال کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس صورت میں کہ شادی کی تقریب پر عاشق کا بھوانا کیسا ہے تحفۃ المشتاق میں جواز لکھا ہوا و تحفۃ الزوجین میں عدم جواز کے متعلق درج ہے ایک مرتبہ بہا پنہ حضرت مولانا مولوی شیخ حسین صاحب انصاری بھوپال سے تشریف فرما ہوئے تھے اس موقع پر تہناتے پیش کر کے دریافت کیا گیا تھا

تو جواز ہی کا حکم فرمایا تھا۔ آپ کے متعلق کیا فتویٰ دیتے ہیں چونکہ میری خصوصاً ادیبان کے لوگوں کے نزدیک عموماً آپ کا فتویٰ معتبر و قابلِ اعتماد اس کے متعلق جواب شافی تحریر فرما دیں۔

الجواب۔ چونکہ مجھ کو کبھی اہتمام کے ساتھ اس مسئلہ کی تحقیق کا اتفاق نہ ہوا تھا اسلئے بنا بر قول شہور مذکور علیٰ سبیل الجمہوریہ سمجھتا تھا کہ شادی میں دف بجانا جائز ہی۔ دوسرا بے ناجائز مگر تقویٰ زانہ ہوا کہ ایک مضمون جو ضمیمہ اخبار الفقہ امرتسرہ نومبر ۱۹۱۹ء میں بعنوان ”باہوں پر تحقیق کی ایک زبردست چٹ“ شائع ہوا ہر نظر سے گذراتے متعارف ضرب کے جواز میں بھی مشبہ ہو گیا اور اعتیاداً ترک و منع کا غم کھایا افادہ عامہ کیلئے اس کی نقل کجیاتی ہے وہو ہذا۔

باہوں پر تحقیق کی ایک زبردست چٹ

کس قدر افسوس و حسرت کا مقام ہے کہ حضور شائع علیہ الصلوٰۃ والسلام تو فرمائیں کہ خدا نے مجھے ہدایت کیلئے رسول بنایا اور حکم دیا کہ تمام جہاں سیراگ باہر شادوں (رواہ ابو داؤد والیطی السی اللفظہ واحدین منبع واحدین حنبلی الحارث) اور یہ بھی فرمایا کہ میری امت سے ایک قوم آخر زمانہ میں مسخ ہو کر سوریند ہو جائیں گے۔ صحابہؓ پوچھا کہ یہ لوگ مسلمان ہوں گے یا کون جنسوں نے فرمایا ہاں یہ مسلمان ہونگے خدا کی وحدانیت اور میری رسالت کی شہادت دیتے ہونگے اور روزہ بھی رکھتے ہونگے مگر آلات یعنی باہر و درت بجا دینگے اور گانا سنیں گے اور شرب پیئیں گے تو مسخ کر دے گا دینگے (رواہ منذر ابن جان عن ابی ہریرۃ)

ان احادیث کی رو سے تو یہ ہونا چاہئے تھا کہ حضرات علماء جو شریعت کے حامل و زناہب رسول تھے۔ یہ لوگ پوری شش کے کل لوگ و باہر اٹھاتے مگر بجائے اسکے انکی کوشش کی کسی نے دھوکہ سازگی کو قوالی کے ساتھ جائز کیا انکی نے دف کو مطلقاً جائز سمجھا اور تحریر و تقریر اس کا جواز شائع کیا اور مولوی و حید الزماں سرگروہ غیر تقلیدین تو اور غضب دھایا اپنی کتاب نزل الاجوار جو باہتمام مولوی ابوالقاسم بنارس میں چھپی ہو اسکے صفحہ ۱۱ میں صاف لکھ دیا ہے کہ شادیوں میں ہر طرح کا باہر و گانا بہتر ہی نہیں بلکہ واجب و ضروری ہے اور جو حرام کتا ہے وہ گمراہ ہے۔ انتھی ان اللہ وانا الیہ راجعون۔ اہل حدیث کا دعویٰ اور حدیث کی یہ قدر کی اور کہ تم کھلا مخالف رسول پر کمر باندھ ہی ہو چونکہ ہمارے علماء اختلاف کل بلجے و گانے کو حرام کہتے ہیں اور ہمیں کسی کا خلاف نہیں ہے البتہ سماع کے ساتھ دہر لوگ اور شادیوں میں دف بجائے میں اختلاف ہے لہذا ضرورت معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ پر تحقیق کی پوری روشنی ڈالی جائے تاکہ حق اور باطل میں فیصلہ ہو جائے اور برادرانِ کشتی حنفی کو اپنا مذہب معلوم ہو جائے۔

پہلی روشنی - مذہب ضعیفی میں کل بجے حرام ہیں۔ ہر ایہ شریف میں ہر ان للملاھی کا ہر حرام حتیٰ التغنی
بضرب القصب و نیز نوازید و در مختار میں ہر استماع صوت الملاھی کہ ضرب قصب و نحوہ حرام
بخلاف مذہب شافعی کے کہ ان کے یہاں مباح اور ترک اولیٰ ہے چنانچہ آگے معلوم ہوتا ہے۔

دوسری روشنی - دف بھی چونکہ باجہ ہے لہذا حنفیہ نے تصریح و تشریح کر دی کہ دف بھی حرام ہے
شادی میں ہر استماع ضرب الدف والمزمار وغیرہ حرام شرع نقایہ میں ہر اما الاستماع و الاستماع
ضرب الدف والمزمار والغناء وغیرہ حرام۔ ابوالمکارم میں ہر کوہ (تحریم) لہو کہ ضرب الدف
والمزمار۔ (مجموعہ فتاویٰ عزیزی رسالہ غنائم میں کئی عبارتیں منقول ہیں۔ غناء و ضرب بربط و دف و آواز
و طنبور است و ان ہم باین نص حرام اند من استحلہ فقد کفر و فی فتاویٰ البیہقی التغنی و استماع
و ضرب الدف و جمیع انواع الملاھی حرام و مستحلہا کافرو فی النہایۃ التغنی و الطنبور و البز
و الدف و ما یشبہ ذلک حرام۔ مالک دینہ میں ہر بلا ہی و ترانہ و طنبور و کل نقارہ و دف و غیرہ باتفاق حرام
تیسری روشنی - مذہب شافعی بوقتہ شادی و غنتہ دف بجانا مباح ہر اور سوائے شادی و غنتہ میں

حرام کہا۔ چنانچہ علامہ بن حجر مکی اپنی کتاب کف الرعلع عن محرمات اللہ و السماع مطبوعہ مصر صفحہ ۳۷ علی ہاشم
الزواج میں لکھتے ہیں القسم الرابع فی الدف المعتمد من مذهبنا اند حلال بلا کراہتہ فی غیر وقت
و ترکہ افضل و ہذا حکمہ فی غیرہا فیکون مباحا ایضا علی الاصل و فی المنہاج وغیرہ و قال
جمع من اصحابنا انه فی غیرہا حرام۔ اور پیش کیے طریقہ سہروردیہ حضرت عارف با شریعہ الشیعہ شہاب
سہروردی شافعی علیہ الرحمۃ عوارف المعارف میں فرماتے ہیں فاما الدف والشبابة وان کان فیہما فی ہذا

الشافعی فسمی الاولیٰ ترکہا والاخذ بالاحوط والمخرج من الخلاف یعنی باوجودیکہ ہمارے مذہب
شافعی میں دف کو بھانجہ کیساتھ بھی بجانا مباح ہے اور ہمارے مذہب میں آئیں بڑی وسعت کے اس کا ترک کر دینا
بتر ہے اور بہتری و احتیاط ہی میں ہر کہ دف بالکل ترک کر لیا جائے۔ دیکھو شیخ سہروردی کا یہ کتنا نفیس خیال
کہ جب ہمارے مذہب میں مباح ہر نہ مستحب کہ بجانے سے ثواب ملے اور واجب کہ ترک کر دینے سے گناہ ہو نیز یہ
اسکے ترک کر دینے میں ہر کیونکہ اور مذہب جیسے حنفیہ وغیرہ میں حرام ہر اور حرام سے گناہ ہوتا ہے تو خطر اور شبہ
خالی نہیں اور شبہ کی چیزوں کا ترک کر دینا تاکید حکم ہے۔ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام من اتقى الشبهات
فقد استبرأ لدينه وعرضه وقال دع ما یزیک الی ما لا یمیک پھر شیخ سہروردی نے فرمایا کہ حضرت

امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ دف بجا نامسلمانوں کا طریقہ نہیں عن الحسن اندہ قال لیس المدف من سنتنا المسلمین -

چوتھی روشنی - نہر شافعی میں جو تقریب نکاح و ختنہ دف کا مباح ہو یا لکھا ہو وہ مطلقاً مباح نہیں ہے بلکہ چند قیود و شرائط کی ساتھ مقید و مشروط ہے ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے ورنہ اباحت نہ رہیگی اور صاف حرمت آجائیگی۔ علامہ ابن حجر مکی شافعی نے ان شرائط کو اپنے رسالہ کف الرعاع عن محرمات اللہ و السماع میں مفصلاً تحریر فرمایا ہے اسکا ضروری خلاصہ درج کیا جاتا ہے اور آگے چلکر معلوم ہوگا کہ احداث کیلئے بھی یہ شرائط قابل لحاظ ہیں۔

اول شرط یہ ہے کہ خاص عورتیں اور لڑکیاں دف کے بجائے والی ہوں اور حکم اباحت خاص نہیں ہے بجائے میں نہ مردوں کے۔ پس اگر تقریب نکاح یا ختنہ میں مرد بجا بیگا تو جائز نہ ہوگا اور وہ مرد بوجہ تشبہ بالنساء کے ملعون ہوگا کیونکہ سلف میں کسی مرد کا بجا نا ثابت نہیں ہوا۔ دف کی بجائے میں حقیقہً حدیث و آثار ثابت ہیں سب میں صرف عورتوں یا لڑکیوں کا ذکر ہے چنانچہ عبارت یہ ہے انا اذا المجنا الذی فاعما بنیعیہ للنساء خاصہ عبارت منہا جہ وضرب الذی لا یجوز لا للنساء لانہ فی الاصل من اعمالہن وقد لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبہین بالنساء (المقلد) لم یحفظ عن احد من رجال السلف اندہ خبر بدویان الاحادیث والاثار انما وردت فی ضرب النساء والجواری بہا نہقی ملخصاً۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جہاں جہ نہ ہو اور بجائے میں کوئی تکلف اور تصنع نہ کیا جاوے کہ طرب یعنی خوش آوازی نہ معلوم ہو بلکہ بالکل سادگی کے ساتھ ہاتھوں سے پیٹا جاوے چنانچہ فرماتے ہیں و خلا عن الصبیہ ونحوہ وعن التانی والتصنع فی الضرب بان یکون المضرِب بالکف پھر لکھتے ہیں کہ دف اسی طریقہ سے مباح ہے جیسا غز لکے بجاتے ہیں کہ ہمیں رقص و سرود نہ پایا جاوے کہ ہمیں بھی ایک طرح کی صنعت طرب ہے عبارت یہ ہے و انما یباح الذی الذی تضرب بہ العرب من غیر دف ای رقص فاما الذی یزفن بہ و ینقرای یرموس الانامل ونحوہا علی نوع من الانعام فلا یجوز الضرب بہ تبصری شرط یہ ہے کہ وقت نکاح یا وقت زفاف یا اسکے بعد تھوڑی دیر تک عورتیں دف بشرط مذکورہ بجاویں چنانچہ لکھتے ہیں والمعہود عنہ انہ یضرب بہ وقت العد و وقت الزفاف او بعدہ بتعلیل۔

پانچویں روشنی - علامہ ابن حجر نے ماوردی کا قول لکھا ہے کہ اب ہمارے زمانہ میں استعمال دف مکروہ ہے

کیونکہ بیوقوفی اور سفاہت پائی جاتی ہے عبارت یہ ہر وادافی زمانہ اقال فیکرہ فیہ لاندادی السخف
والسفاہۃ۔ اس پر علامہ نے لکھا ہے کہ ہمارے اور یاد دہی کے زمانہ میں پانچ سو برس کا فاصلہ ہوا بتواس سے
زیادہ خرابی آگئی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن حجر کو بھی گزری ہوئے قریب چار سو برس ہوئے سوائے خرد و فہم
خبر و صلاح کا نام نہیں ہوا بتو یاد و بخاطر شرط مذکورہ ترک کر دینا چاہئے۔

چھٹی روشنی۔ اصل مذہب حنفیوں کا تو پہلی اور دوسری روشنی کے ذیل میں جو عبارات لکھی گئی
ہیں ان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ عموماً باجہ او خصوصاً دت بھی حرام ہے اب بعض علما حنفیہ جو اپنی کتابوں میں
اعلان نکاح کی واسطے دت بجانا لکھتے ہیں تو اصل میں یہ قول ظاہر روایت کے خلاف ہے اور کچھ تعجب نہیں
علما حنفیہ کو روایات شافعیہ سے دھوکا ہو گیا ہوا اور اسکے نظائر و امثال کتب حنفیہ میں کثرت ملتے ہیں کہ کسی
ایک کتاب میں کوئی قول دوسرے مذہب کا کسی مصنف لکھا اور دوسرے اسکی دیکھا بھی اعتماد کر کے
اپنی تصنیف میں درج کر دیا اور وہ یوں ہی نقل ہوتا چلا آیا۔ حتیٰ کہ دس برس کتب میں منقول ہوا اب کسی عالم
کو شبہ ہو سکتا ہے کہ مذہب حنفی کا یہ مسئلہ نہیں ہے مگر بوقت تحقیق معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ قول خلاف مذہب
نقل و نقل ہوتا آیا ہے دیکھو علامہ ابن ہما فتح القدیر باب نکاح الرقیق میں فرماتے ہیں۔ فعذا هو الوجه
و کثیرا ما یقلد الساہون الساہین یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ بھولنے والے بھولنے والوں کی پیروی کر لیتے
ہو اور ان کتاب البیوع باب المنقرقات میں لکھتے ہیں۔ وقد یقع کثیرا ان مؤلفا یدکر شیئا خطا فی کتابہ
فیاتی من بعدہ من المشائخ ینقلون تلك العبارة من غیر تغیر ولا تنبیہ غیکثر التاقلون لها
واصلها الواحد مخفی یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ ایک مؤلف کسی مسئلہ کے لکھنے میں خطا کر جاتا ہے اسکے
بعد علما مؤسلاً اسکی دیکھا دیکھی لکھتے چلے جاتے ہیں حالانکہ خطا کرنے والا ایک ہی تھا دیکھو صاحب
درمختار نے بتبعیت صاحب نہر الفائق ذکر الرکن لکھ دیا اقیوا الصلوٰۃ والتوازی کثا قرآن میں ۸۲ جگہ ہے
حالانکہ یہ شمار غلط ہی صرف اعتماد اہ غلط شمار منقول ہو گیا۔ قرآن عظیم موجود ہے دیکھ لیجئے صرف ۳۲ جگہ یہ
ملیگا۔ پس ہماری کنیہ فقہیہ حنفیہ میں جو دت کا جواز اعلان نکاح کی واسطے لکھا ہوا ہے وہ اصل مذہب اور
ظاہر روایت کی خلاف ہے پس منشاء تقلید ہرگز یہ نہیں ہے کہ دت کو جائز سمجھا جائے پس کسی عالم حنفی کی تصنیف
یا فتاویٰ میں جواز لکھنے سے حقیقت میں جائزہ ہوگا بلکہ ان حضرات علما راحلاف محققین کا اپنی تصانیف و فتاویٰ
میں لکھنا اسی پر محمول ہوگا یا ایک غلطی ہے جو نقل و نقل ہوتی گئی جبکہ اصل مذہب میں یہ نہیں ہے وجہ سے علما

تورپشتی نے فرمایا کہ دف اکثر مشائخ کے نزدیک حرام ہے اور اس حدیث کا جسدین اعلان نکاح کی واسطے دف بجائے نکاح کیا گیا ہے ہمارے مشائخ حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ دف بجلتے سے مراد اعلان ہونہ حقیقت میں باجمہ دف بجانا چنانچہ شیح نقایہ و نصاب لہا احتساب بستان العارفین میں یہ جواب مذکور ہے۔ عبارت شیح نقایہ یہ ہے قال للورد پشتی اندھام علی قول اکثر المشائخ وما ورد من ضرب الدف فی العرس کنایۃ عن الاعلان۔ جب حدیث شافعیہ میں ضرب دف سے مراد اعلان اور تشہیر ہے تو پھر متاخرین علماء حنفیہ کا جائز کہنا اور اس حدیث کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں بلکہ بے محل ہے اور ضرب دف سے اعلان اور تشہیر کے مراد ہوتے ہیں بجز بردست قرینہ یہ ہے کہ ابنا کسی ضعیف روایت سے بھی ثابت نہ ہوا کہ زبان رسالت میں کسی صحابی نے اعلان نکاح کیلئے دف بجا کر اس حدیث کی تعمیل کی ہو۔ حالانکہ صحابہ کرام کو اشباع سنت میں جو شغف تھا وہ علماء کچھ نہیں اس سے زیادہ عجیب یہ ہے کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد نکاح اپنا اولاد اپنی صاحبزادیوں کا فرمایا کبھی کسی نکل میں اپنے دف بجانیکا حکم نہیں دیا من ادعی فعلیہ البیان زیادہ زیادہ بخاری غریب کلمہ حدیث بیع بنت معوذ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چند نابالغ لڑکیوں نے بعد زفاف کے دف بجا یا تھا اس حدیث سے بالغ کے دف بجانیکا جواز سمجھنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ لڑکیاں غیر مکلف تھیں اگر کسی روایت سے بالغ عورتوں کا بجانا ثابت بھی ہو جائے تو اسکے جواب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حدیث کافی ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غمی عن ضرب الدف ولعب الصنم وضرب الزمارۃ یعنی اس حدیث کی رو سے یہ کہا جائیگا کہ اگر اپنے اجازت دی ہوگی تو پھر منع فرمادیا جسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ظاہر فرمایا علاوہ اسکے جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوائے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دف کو موز الشیطان کہا اور حضور نے سکوت فرمایا خیال فرمائیے کہ اگر حضرت صدیق اکبر کا دف کو موز الشیطان فرمانا بجا اور صحیح نہ ہوتا تو شایع علیہ الصلوٰۃ والسلام ضرر منع فرماتے پس جو جہاں روایت کے جب موز الشیطان بخیر تو پھر کیونکر ممکن ہے کہ صحابہ کرام اس سے اعلان نکاح کرتے ہیں اکثر مشائخ حنفیہ کا حدیث ضرب دف سے اعلان اور تشہیر مراد لینا بہت بجا ہے کیونکہ زبان عربی اور فارسی کے محاورہ میں ضرب دف بول کر اعلان اور تشہیر مراد ہو اگر کسی زبان عربی کا حال تو ابھی علامہ تورپشتی اور علامہ فقیدہ امام الہدی ابواللیث اسمقندی اور علامہ عمر بن محمد بن عوض سلامی رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال سے معلوم ہو چکا۔ فارسی میں بھی دف زدن کے معنی اعلان کروں و شہرت دادن کے ہیں۔ نظیر کے طور پر حضرت شیح سعدی علیہ الرحمۃ کا شعر جو بوستاں میں ہے ملاحظہ فرمائیے ۵

کیے راجو من دل بدست کے گود دوسے برود خواری ہے
پس از ہوشستگی و فرزانی بدست برزندش بدیوانگی

مصرعہ کا ترجمہ یہ ہے کہ اسی دیوانگی کا دف بجایا یعنی اسکو دیوانہ مشہور کیا پس جس طرح یہاں دف بجاتے
مشہور کرنا مراد ہی اسی طرح حدیث کا مطلب ہے کہ کحل کو علانیہ کروادو خوب مشہور کر دو۔

ساتویں روشنی۔ تنزل کے درجہ پر اگر بعض علماء راخاف متاخرین کا استدلال صحیح مان لیا جائے

کہ اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا کچھ مضائقہ نہیں بلکہ مباح ہے تو ان شرائط و قیود کا لحاظ ضروری ہے جو نکاح
سمجھنے والوں نے بیان کیا ہے (شرط طول) بھانجھ نو (شرط حوسوی) قریب ہو چنانچہ شامی و فتاویٰ
سراجیہ اور شرح ابوالکارم اور شرح نقایہ چاروں میں ہے ہذا اذا المرئین لمرجل اجل ولم یضرب علی ہیئۃ
التطریب۔ (تیسری شرط) یہ ہے کہ بہت نفوٹ سی دیر تک بجایا جائے۔ لمعات میں ہے مدخل الحدیث

علی ایا حۃ مقدار الیسیر جمع البجاریں ہوا قر علی القدر الیسیر فی منی العرس والعید المہ پس
آجکل جو جائز سمجھا جاتا ہے کہ متعدد دف ہر بات کیساتھ لیکر چلتے ہیں اور بجانے والے بھی کارگر ہوتے ہیں جو کچھ
دنوں تک بجانا سیکھتے ہیں جن میں صاف تطریب ہوتی ہے یہ کیونکر جائز ہوگا جائز ہوئی صورت حسب تصریحات

ان علماء کے صرف یہ ہو سکتی ہے کہ بعد کحل ہو گیا۔ پس قبل نکاح کے بات کیساتھ دف بجانا اور اسکو شرعی برائے
قرار دینا نہایت قبیح اور مذموم ہوا اور ہمیں شرعاً چند قباحتیں ہیں اول کہ کیونکہ نکاح ابھی ہوا نہیں یہ اعلان کیسا
دوسرے نمائش کیونکہ بات کے ساتھ دف لیجانے میں سوائے نمائش کے دوسری غرض شرعی نہیں ہو سکتی اور

نمائش خود حرام ہے تیسرے اسراف کیونکہ بے محل بجا یا۔ محلات کا بعد نکاح ہر انداز جائز ہے جس صورت کیساتھ علمائے
متاخرین نے خلاف مذہب دف کے جواز کی صورت لکھی ہے وہ طریقہ مروج نہیں دیر مروج ہے وہ خود ان کے
نزدیک جائز نہیں علاوہ اسکے سب سے زیادہ تعجب چیز یہ امر ہے کہ اعلان کحل کیواسطے صرف دف کو لوگ جائز

سمجھتے ہیں اور دوسرے راجوں کو ناجائز جانتے ہیں یہ ایک نہایت اسعقول بات ہے جس علماء متاخرین نے اعلان نکاح کے
واسطے اپنے مذہب کے خلاف دف کی اجازت دی ہے وہی مسلمان لکھتے ہیں کہ اعلان نکاح کیواسطے دف کی
تخصیص نہیں جس پر مسمیٰ ہو اعلان کر سکتے ہیں مگر جو باجمہوتینوں شرائط مذکورہ جو ابھی لکھی گئی ہیں ان کا لحاظ
بہر حال لازم ہے اب ان عبارتوں کو ملاحظہ فرمائیے جس سے دف کی خصوصیت نہیں ثابت ہوتی تقاضی شمار اللہ
صاحب پانی پتی رسالہ سماع میں فرماتے ہیں چوں ضرب دف برائے اعلان نکاح حلال یا مستحب شد بل مذہب

ونقارہ را از دفن چه تفاوت است برای لہو بہہ حرام است و برای غرض صحیح ہمہ حلال باشد اعلان از ہر یک می شود فرق کردن در دفن و غیر آن درست غیر معقول۔ اور اسی عدم خصوصیت کی وجہ سے علامہ طحاوی نے طبلہ کو اعلان نکاح کی واسطے جائز لکھا ہے۔ عبارت یہ ہے و طبلہ لعی و من فیجوز حضرت شاہ احمد علی صاحب نقشبندی مجددی تحقیق الحق المبین میں فرماتے ہیں پس بر قول مجیب حکم دل و ماسنہ وغیرہ نیز موافق طبلہ قیاس کن علامہ شامی نے رد المحتار میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جس سے کل باجوں کا اعلان نکاح کے واسطے جائز ثابت ہے عبارت یہ ہے ان اللہ واللہ ولیست محرمة بعینہا بل لقصد اللہ و دیکھو آ لہو عموماً لکھا ہے کہ بقصد لہو حرام اور بغرض صحیح جائز کیونکہ دفن اور غیر دفن باجہ ہونے میں برابر ہیں۔

پس خلاصہ تحریر یہ ہے کہ اصل مذہب حنفی یہ ہے کہ دفن وغیرہ کل باجے حرام ہیں شادی اور غیر شادی میں کسی وقت جائز نہیں۔ ہاں مذہب شافعی میں صرف ختنہ و نکاح وغیرہ بعض مواقع سرور میں باہندی مثلاً لفظ مذکورہ ذیل چوتھی روشنی مباح اور تک ادلی اور جو علماء را خاف متاخرین غلات مذہب جائز لکھتے ہیں و دفن کی خصوصیت نہیں کہتے بلکہ کل باجوں کے بقصد لہو حرام اور بقصد صحیح مباح کہتے ہیں اور جن صورتوں سے مباح ہے وہ مرجع نہیں اور جو طریقہ دفن بجائے کا جائز سمجھا مرجع یہ وہ ہرگز جائز نہیں پس تقلیدین امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کیلئے خیریت اسی میں ہے کہ ہرگز اسکو اختیار نہ کریں نہ سخت خطرہ میں مبتلا ہونگے (اختر الواسع النصارى محمد آبادی)

۶۹ مختصر وین حکمتہ تحقیق قصہ ابو شحمہ

سوال۔ ایک قصہ درمیان داعظین کہہ مشہور و معروف ہے جسکی صحت کی ضرورت ہے اس واسطے حضور کو تکلیف دیتا ہوں معذرت خواہ کتاب کے جواب باصواب مشرف فرمایا جاؤں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کوئی بیٹے شام نامی تھے حافظ قرآن انہر کسی عورت نے دعویٰ زنا کا کیا تھا اور اس سے بچہ پیدا ہوا جسکو ہر سال جلاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے روبرو رکھ دیا۔ اُسپر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ثبوت زنا ہونے پر اسامہ کے درو لگائے پوری در سے نونے پائے تھے کہ انکا انتقال ہو گیا تو بقیہ دے اُسکی قبر پر یا لاش پر اسے رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت اسامہ جنت المادنی کا اندر قرآن شریف پڑھتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اے باپ اگر آپ بقیہ دے نہ مارتے تو مجھکو ہرگز یہ مقام نصیب نہ ہوتا اور زیادہ لمبا چوڑا قصہ ہے یہ مختصر عرض کیا گیا لہذا یہ قصہ کہانتک صحیح ہے۔

جواب اس قسم کا قصہ جن کا مشہور ہے انکا نام ابو شحمہ ہے اور وہ قصہ اس طرح منقول نہیں جیسا سوال میں

لکھا ہوا اور طرح منقول ہے مگر محدثین نے اسکو موضوع و باطل کہا ہے چنانچہ اللالی المصنوعة جلد ثانی کتاب الحکم
والحدود میں یہ روایت شریوہ بن شریار کی سند سے نقل کر کے کہا ہے موضوع فیہ حجاہیل قال الدار
قطنی حدیث حجاہد عن ابن عباس فی حدیث ابی شحمۃ لیس یصحیہ وقد روی من طریق عبد
بن الحجاج عن صفوان عن عمرو عبد القدیس کہ ابی یضیع و صفوان بینہ و بین عمر رجال۔
اور اس کے بعد اس روایت کی جقدر اصل ہے اسکو اس طرح نقل کیا ہے ولذی ورد فی هذا اما ذکرہ الزبیری بن
بکار و ابن سعد فی الطبقات و غیرہا ان عبد الرحمن الاوسط من اولاد عمر و یکنی ابا شحمۃ کان
بمصر غازیاً فشر بلیلة نبيذاً الفخرج الی السکر فحجاء الی عمر ابن العاص فقال قم علی الحد فامتنع
فقال لہ الی اخبرا بی اذا قدمت علیہ ففی فی الحد فی دارہ ولم یخججہ فکتب الیہ عمر یلوہ یقول
الا فعلت بہ ما تفعل بجمیع المسلمین فلما قدم علی عمر عرض بہ و اتفق انه مرض فمات ۱۵ محرم ۳۳۹

شرویں حکمت شریط تعلیم ترجمہ قرآن بعوام

سوال کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس سئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ عوام مسلمان ہوں اور
دیکھوں کہ خواص کران بچوں کو جو تجارت پیشہ اور نوکر پیشہ ہیں تعلیم کے زمانہ میں غریب معاش کی طرف رجوع لاکر قرآن مجید
کی لغتوں سے ہمیشہ کیلئے محروم ہو جاتے ہیں ایسے تمام بچوں کو مدرسوں میں زیر اہتمام علماء اہل سنت استاد کے
ذریعہ جمیع علماء اہل سنت مولانا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی یا مولانا مولوی شاہ عبد القادر صاحب
دہلوی یا مولانا مولوی شاہ شرف علی صاحب لہ ان تینوں تراجم میں کسی ایک ترجمہ کو یا اسکے مواجس کو کہ ہم
علمائے اہل سنت پسند کریں بغیر تعلیم صرف و نحو کے مدرسوں میں استاد کے فیض الفاظ الفاظ قرآن مجید اور مختصر اردو کے
رسالہ پڑھنے کے بعد یا اردو زبان تکلف جاننے کے بعد ضرور بضرورت پڑھانا اور سکھانا چاہئے اور اسکے نوزیل کے دلائل شریک
قرآن مجید کی آیات۔ اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَکَ اِلَیْهِ مَعَادِیْطٌ ۱۲۶۱۱۱
تعمیل احکام قرآن مجید فرض ہوا تو قرآن مجید کا یہ صاف ضروری کیونکر ہو۔ اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّکُمْ
تَعْقِلُوْنَ ۵ پ ۱۱۶۱۱۔ جب قرآن مجید کے نزول سے سمجھنے کا حکم ہوا تو یہ صاف ضروری نہ ہو۔ اَفَلَا تَتَذَكَّرُوْنَ
الْقُرْآنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالٌ ۶ پ ۱۱۶۱۱۔ قرآن مجید غور کے ساتھ سمجھنا ہوا تو بغیر سیکھنے کے یہ کیونکر ممکن
ہو سکتا ہے۔ کَتَبْنَا وَ اَلٰیفٌ مِّبَارَکٌ مِّبَارَکٌ لِّیَذَّکَّرُوا اٰیٰتِہٖ وَلِیَعْلَمُوْا اَنَّہٗ اَوَّلُ الْاٰیٰتِ ۶ پ ۱۱۶۱۱

کے ذیل میں تفسیر فتح البیان میں ہے۔ یہ آیت کریمہ اس پر دلیل ہے کہ اللہ پاک نے قرآن شریف کو اسی واسطے نازل کیا ہے کہ اسکے معنی میں تفکر و تدبر کریں اسلئے کہ بدن تدبر کے فقط اسکی تلاوت کریں وَاِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَاَلٰی قَوْمِكَ وَاَنْتَ لَتَسْمَعُوْنَ ۝ پ ۲۵ ع ۹ کے ذیل میں تفسیر ابن کثیر میں ہے تم سے اس قرآن کی پوچھ ہوگی اور تم اس پر عمل کرنے میں کیسے تھے اور اسکے ماننے میں کیونکر تھے۔ وَلَقَدْ ذَرَّنا جَهَنَّمَ کَثِیْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ لَهْمُ قُلُوْبٌ لَا یَعْقِلُوْنَ بِهَا وَلَهْمُ اَعْيُنٌ لَا یُبْصِرُوْنَ بِهَا وَلَهْمُ اُذُنٌ لَا یَسْمَعُوْنَ بِهَا اُولٰٓئِكَ کَا لَآ اَنْعَامٍ بَلْ هُمْ ضَلُّوا لَیْلَکَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ ۝ پ ۱۲ ع ۹ کے ذیل میں تفسیر موضح القرآن میں ہے خدا اور رسول کو پہچانا اور انکے حکم سیکھنے کبھی پر فرض میں نہ کرے تو دونوں میں جائے۔ وَقَالَ الرَّسُوْلُ یَرْبِّ اِنَّ قَوْمِیْ اَتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَجْزُوْلًا ۝ پ ۱۹ ع ۱ کے ذیل تفسیر ابن کثیر میں ہے اللہ تعالیٰ اپنے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خبر دیتا ہے کہ انھوں نے عرض کیا اے میرے رب میری قوم نے قرآن مجید کو پس پشت ڈال دیا ہے اور یہ اسلئے کہ مشرک قرآن مجید کی طرف کان نہیں رکھتے اور اسکو نہ سنتے اور یہ ہجراں میں سے ہے اور اسکے ساتھ ایمان نہ لانا اسکو سچا نہ جانا اور اس میں تدبیر نہ کرنا اور اسکو نہ سمجھنا اور اس پر عمل نہ کرنا اور اسکے امر و نہی کو نہ ماننا اور اسکے زواجر سے پرہیز نہ کرنا اور اس سے پھر کر شعروں اور قصصوں اور کہانیوں سرود وغیرہ کی طرف جانا بھی اسکے ہجراں میں سے ہے اور اسے طسری کی طرف جانا جو رسول سے یا فوذ نہیں ہے یہ بھی قرآن کے ہجراں میں سے ہے۔

احادیث شریف عن عثمان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ رواہ البخاری۔ اس حدیث میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے بہترین شخص قرآن مجید سیکھنے اور سکھانے والوں کو ارشاد فرمایا ہے عن عبید بن اللیلی وکان من اصحابہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اهل القرآن لا تسودوا القرآن وانا لافاحی تلوۃ من اداء اللیل والنهار وافتشوا وتفتوه وتدبروا فیه لعلکم تغلحون ولا تجعلوا ثوابہ فان لم ثوابا رواہ البیہقی اس حدیث میں جناب رسالت مآب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو غور سے سمجھنے کا ارشاد فرمایا ہے بغیر سیکھنے کو غور ممکن نہیں ہے عن حارث الاعور قال مررت فی المسجد فاذا الناس یخوضون فی الاحادیث فدخلت علی اعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فاخبرته فقال وقد فعلوا ما قلت فعم قال اما انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الا انھا ستکون فتنۃ قلت

ما المخرج منها يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كتاب الله فينبأ ما قبلكم وخبر ما
بعدكم ورحمة ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى
الهدى في غيره أضله الله وهو جبل الله المتين وهو الذكر الحكيم والصراط المستقيم هو
الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلبس به إلا يثيب منه العلماء ولا يخلق من كثرة الرد ولا
تنقض عجايبه وهو الذي لم تنته الجن إذا سمعته حتى قالوا انا سمعنا قرأنا عجبا يهدي
إلى الرشاد فامنا به من قال به صدق ومن عمل به أجر ومن حكم به عدل ومن دعا إليه
هدى إلى صراط مستقيم رواه الترمذي والدارقطني - اس حدیث میں قابل غور یہ ہے کہ ہر کفر و فسق کے
زمانہ میں جناب رسالت ابی سلمہ نے اپنی امت کو قرآن مجید مضبوط پکڑ دیا حکم تاکیدیہ
سے ارشاد فرمایا ہے تو ظاہر ہے کہ ہماری زمانہ میں خود اسلام میں نئے گمراہ فرقے پیدا ہو کر تھے و فساد مچاتے پھرتے
ہیں پھر اہل سنت کو رکے اور رکیوں کو ترجمہ تعلیم قرآن مجید کی کیونکر ضروری نہو طلب العلم فیضیہ علی کل
مسلم و مسلمہ اس حدیث سے علم دین کا جانا ہر ایک پر فرض ہوا تو علم دین میں تعلیم ترجمہ قرآن مجید سب سے پہلے
پہرا عادیث و تفاسیر وفقہ و عقائد سکھانا بھی لازماً ہے۔

ہندوستان کے مشہور مستند علمائے کرام کے اقوال

شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی اپنی کتاب فتح الرحمن کے دیباچہ میں فرماتے
ہیں ”مرتبہ اس کتاب بعد عائدن متن قرآن و رسائل مختصر فارسی است یا فہم لسان فارسی ہے کلفت دست ہر
و تخصیص صبیان اہل حرف (جمع حرفہ) و سپاہیان کہ توقع استیفاء علوم عربیہ ندارند۔ و اول من تمیز اس کتاب
را بایشان تعلیم باید کرد تا اول چیزیکہ در جوف عالیشان یافتہ معنی کتاب بشناسد و سلامت فطرت از دست نہ رود
و سخن ملاحظہ کہ بموقع صرفیہ صافیہ مستتر شدہ عالم اگر اسی سازند فریقہ نہ کنند و ارجیف (چیز یا مرغ) ^{لیان} ^{مطلوب}
خام و سخن ہنود ان کے انتظام لوح سینہ را ملوث نہ سازد و نیز آنا کہ بعد نقصان و شطرنج (نیمہ جزیرے) توفیق تو بہ یا بندہ
تخصیص علوم آلیہ (مثل نحو و صرف) نتوانند ایل کتاب ایشان را باید آموخت تا در تلاوت و تلاوت یا بندہ و نفع
آن در حق جمہور مسلمانان متوقع است انشاء اللہ العظیم۔ اما مدق صبیان بتدیان خود ظاہر است چنانکہ گفتہ
اس مضمون میں شاہ صاحب نے خصوصیت کے ساتھ پیشہ و تمام مسلمانوں کے رکے اور رکیوں کو بغیر تعلیم صرفیہ

کے ترجمہ قرآن مجید سکھانے کے لئے صاف لفظوں میں ہدایت کی ہر عیاں و چہ بیان اور شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ
عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ بلوی اپنی کتاب موعظ القرآن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں سننا چاہئے کہ مسلمان
کو لازم ہے کہ اپنے رب کو پہچانیں اور اس کی صفات جانیں اور اس کے حکم سے عمل کریں اور خدا کی مرضی و ماموریت تحقیق
کریں کہ بغیر اس کے بندگی نہیں اور جو بندگی نہ بجا لاؤ وہ بندہ نہیں۔ اللہ سبحان و تعالیٰ کی پہچان آئے۔ بتائیے
آدمی محض تاوان پیدا ہوتا ہے۔ سب چیزیں سکھاتا ہی سکھانے سے۔ اور بتانے سکھانے والے ہر چیز تقریریں کریں
پیراس برابر نہیں جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو بتایا۔ اللہ کے کلام میں جو ہدایت ہر وہ دوسرے میں نہیں۔ یہ کلام پاک
اسکا عربی ہے اور ہندوستانی کو ادراک اس کا محال سوا اسے اس بندہ عاجز عبدالقادر کو خیال آیا کہ اب ہندی
زبان میں قرآن شریف کو ترجمہ کرے اب کئی باتیں معلوم کئے۔ اول یہ کہ اس جگہ ترجمہ لفظ بلفظ ضرور نہیں کیونکہ ترکیب
ہندی عربی سے بہت بعید ہے اگر بعینہ وہ ترکیب ہے تو معنی مفہوم ہنوں دوسرے کہ ہمیں زبان ریختہ نہیں
بلکہ ہندی متعارف تاکہ عوام کو بے تکلف دریافت ہو سیکرے یہ کہ ہر چیز معنی قرآن اس سے آسان ہوئے لیکن
اب استاد کو سند کرنا لازم ہے اول معنی قرآن بغیر سند معتبر نہیں دوسرے ربط کلام قابل و مابعد سے پہچاننا
قطع کلام سے پہچاننا بغیر شاد نہیں آنا چنانچہ قرآن زبان عربی ہے۔ یہ عرب بھی محتاج استاد تھے مولانا مولوی نواب
سید صدیق حسن خاں صاحب اپنی کتاب ترجمہ القرآن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں سب امت پر یہ بات
لازم ہے کہ جس طرح سے ازل اپنے بچوں کو الفاظ قرآن پہناتے ہیں اسی طرح اس بات کا بھی اہتمام کریں کہ جو کچھ
حرف شناس ہو کر ان زبان پڑھنے سمجھنے لگے اسکو اول موضع القرآن کا سبق دیں تاکہ وہ قرآن شریف کے لفظی
معنی سمجھ لے پھر صفحہ چودہ میں فرماتے ہیں معلوم ہوا کہ قرآن کا انا زار ہے پڑھنے ہی کیلئے نہیں ہے بلکہ اسلئے
کہ اسکو پڑھ کر اسکا مطلب سمجھیں یہ بات ہر پر ہے اور ان پڑھے پڑا جب ہے پھر صفحہ ۱۹ میں فرماتے ہیں ثمر
کی بات ہے کہ سارا قرآن تو حفظ ہو نوک زبان پر ہو طوطے کی طرح رات دن اسکو لے مگر معنی اس کے معلوم ہنوں انتہی
ان تمام علماء کے اقوال سے بغیر صرف و نحو کے عوام مسلمان لڑکوں کو ترجمہ قرآن مجید سکھانا صاف لفظوں میں
واضح ہے بڑے تعجب کی بات ہے کہ ترجمہ قرآن و احادیث و تفاسیر کے ترجمے جو عالموں نے تالیف کئے ہیں اسکو
بطور خود بغیر استاد کے پڑھنے میں کسی کو ضرر کا احتمال نہیں ہوتا مگر وہی چیز استاد کے ذریعے پڑھنے میں ضرر کا
اندیشہ کرنا نہایت تعجب انگیز ہے۔ برخلاف اس کے عمر کا یہ قول ہے کہ ترجمہ قرآن شریف بغیر صرف و نحو کے مدعوں
میں استاد کے ذریعہ سیکھنے والے دین اسلام سے گمراہ ہو جائیں گے گو وہ علماء اہل سنت کے اہتمام سے بھی کیوں نہ

سکھائی جائیں۔ اسلئے اب ہم مؤدبانہ علماء کرام کی گزارش کرتے ہیں کہ ان ہر دو کے اقوال پر نظر غائر ڈال کر مدلل طور سے بیان فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الملقوس (۱) نظیر شمس الدین (صاحب بیس انباری) (۲) فی الدین (صاحب مٹھ دار رئیس دانبھاری) (۳) ملیالم حاجی ابراہیم (صاحب بیس انباری) (۴) فخر الدین علی شاہ (صاحب بیس انباری) **جواب** دھندلہ صدق و الصواب۔ تعلیم قرآن مجید کا سبب صغار ہوں یا کبار عوام ہوں یا خواص مطلوب نامور بہ ہونا ظاہر ہے اور اس میں تعلیم ترجمہ بھی داخل ہے اسلئے کہ عجم کا ترجمہ ہی وہی تعلق ہے جو عرب کا اصل ہے اور عوام عرب کو کہیں اسکی تعلیم سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا اسلئے عوام عجم کو بھی تعلیم ترجمہ سے مستثنیٰ نہ کہ جاویکا اور روایت لا تعلمون سورہ یوسف کی صحت ثابت نہیں ہوئی البتہ اگر کہیں تعلیم کی کج فہمی سے اس میں مفاسد پیدا ہونے لگیں تو خود ان مفاسد کا انسداد کیا جاویکا اور اس انسداد کی تدابیر امور اجتہاد یہ ہیں جو سنی میں تجارت پر کہ ان میں مصلحین کی آراء مختلف بھی ہو سکتی ہیں سو اس کے اصول یہ احقر اپنے تجربہ کی موافق لکھتا ہے۔ ۱۔ تعلیم کنندہ عالم کامل حکیم عاقل ہو کہ ترجمہ کی تقریر اور مضامین تفسیر کے انتخاب میں مخاطب کے فہم کی رعایت رکھے۔ ۲۔ مستعلم خوش فہم و منقاد ہو موجب بالرائی و خود پسند ہو کہ تفسیر سمجھنے میں غلطی نہ کری اور تفسیر بالرائی کی جرأت نہ کرے۔ ۳۔ اگر کوئی مضمون مستعلم کے تحمل فہم سے بالاتر ہو اس میں معلم اسکو صحت کرے کہ اس مقام کا ترجمہ محض تبرکاً پڑھ لوبا۔ اجمالاً اس قدر سمجھ لیا اور کئے تفصیل میں فکر مت کرو اور وہ مستعلم بھی اسکو قبول کرے اسی طرح اگر معلم اوصاف مذکورہ ملکا جامع میسر نہ ہو تو وہ بھی ایسے مقامات کی بالکل تقریر نہ کرے صرف ترجمہ کی عبارت پڑھا لے چنانچہ ہمارے قصبات میں اکثر لڑکیاں قرآن مجید کا ترجمہ پڑھتی ہیں مگر اس طرح کہ صرف عبارت پڑھ لی نہ معلم تفسیر کی تقریر کرتی ہے نہ مستعلم اسکی تحقیق محض برکت حاصل کرنا اور بے تکلف جتنا اجمالاً سمجھ میں آجائے اس کا سمجھ لینا مقصود ہوتا ہے۔ اسکے بعد یہ مبتدی جب قابل تفسیر سمجھنے کو ہو جاوے خواہ کچھ کتابیں پڑھنے سے خواہ معلومات کی وسعت خواہ علماء کی صحبت سے اسوقت مگر کسی عالم محقق سے ترجمہ مع حل کے پڑھ لیں ابتدائی پڑھنے پر کفایت نہ کریں اور سوال میں جتنے دلائل تعلیم کی مطلوبیت کے لکھے ہیں قواعد شرعیہ سے مقید ہیں ان ہی شرائط کے ساتھ چنانچہ حضرت شاہ عبدالقادر صاحب کے کلام میں بعض شرائط کی باختلاف عنوان تصریح بھی ہے اسی طرح بے استاد جو تراجم و تفاسیر کا مطالعہ کرتے ہیں ان کیلئے بھی بعض محققین ان ہی شرائط کو ضروری کہتے ہیں اور جہاں ایسا استاد نہ ملے وہاں یہ رائے دیتے ہیں کہ اول معلومات دینیہ ضروریہ کو حاصل کر لیا کہ علوم قرآن سے مناسبت ہو جائے پھر مطالعہ کے

وقت جہاں ذرا بھی شبہ رہے وہاں فکر سے کام نہ لیں بلکہ نشان بنا کر جب کوئی محقق عالم ملا کرے اُس سے حل کر لیا کریں اور جو حضرات مانعین ہیں اُن کا منع فرمانا بنا بر اُن مفاسد کے ہے جو اس میں مشاہد ہیں جس کا سبب اُن شرائط کی رعایت نہ کیا جاتا ہے۔ پس ان سے بھی حُسن ظن رکھنا واجب ہے اور ان کا اختلاف محض صوری اختلاف ہے اور اس اختلاف موضوع کے سبب فی الواقع دونوں قولوں میں تناقض نہیں بالیقین قاعدہ شرعیہ یہ ہے کہ جس عمل میں مفاسد غالب ہوں اگر وہ غیر مطلوب ہو تو نفسِ عمل سے منع کر دیا جاتا ہے اور اگر مطلوب ہو تو عمل سے منع نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ان مفاسد کا انسداد کر دیا جاتا ہے اسلئے مانعین کی خدمت میں یہ قاعدہ پیش کر کے مشورۃً یہ عرض ہے کہ تعلیم کی تو اجازت دی جائے اور مفاسد کا انسداد کر دیا جاوے اور اگر طریق مذکور انسداد کا کافی نہ ہو تو دوسرے طریق مناسب تجویز فرمایا جاوے واللہ اعلم۔ ۲۵ صفر ۱۳۳۹ھ۔

اکھڑویں حکمت رسالہ ضیاء الشمس

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۱۰۰ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۵ پر ختم ہو گیا ہے۔

ضمیمہ ضیاء الشمس فی دارالہند جرسالہ الاولہ و نمبر الجلد ہ بابت ماہ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۸ھ صفحہ ۲

چشمہ ایک تحریر ہے مولانا علی حسین صاحب پوری شاگرد رشید مولانا عبدالرحمن صاحب انصاری پانی پتی کی جو اس فقرہ اشرف علی کو جناب مولوی عبدالسلام صاحب عباسی پانی پتی سے وصول ہوئی اور ان کے پاس بذریعہ حافظ عبدالرحمن صاحب دلہو مولانا علی حسین صاحب صوفی کے پہونچی،

وہی ہذا

سوال۔ بعض لوگ کاف اور تے کو وقف میں ہندی کی کھے اور تھے پڑھتے ہیں جیسے من قبلکہ اور کونھے اور کہتے ہیں سطور پڑھا کرے تو سانس جاری نہیں رہتی ہے اور جس ادا نہیں ہوتا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ کاف اور تے حمل کی حالت میں مہوسہ نہیں ہیں اگر ہوتے تو ہر جگہ کھے اور تھے پڑھتے جاتے فقط وقف میں مہوسہ ہونگی وجہ سے مہوسہ میں شمار ہوئے اس کل رد کتب قرأت کے حوالہ سے تحریر فرما کر سرفراز فرما دیں۔

الجواب واللہ الموفق للصواب۔ پہلے چند مقدمات ذہن نشین کرنا چاہئے۔ پہلا مقدمہ عروفت

کے حاشیہ پر چڑی ہوئی ہے اسکے صفحہ ۸ میں ہے وقد تیفرع علی ما ذکر فروع بان يتولد الحرف من حرفین
 ویتروء بین مخجین بعضہا فصیح وبعضہا غیر فصیح والوارد الاقل فی القرآن خمسۃ الالف
 الممالۃ والهنزۃ السہلۃ واللام المغنمۃ والصّاد کالزّاء والنون المخفّاة۔ قال فی المنہ الفکرۃ ثمّ
 اعلم ان الحروف المذكورۃ ہی الحروف الایہلیۃ وثمّ حروف فرعیۃ تکلون ثمّ جتہ بالاصلیۃ
 للعلل المقضیۃ لها لیس هذا محملہا وہی الہنزۃ السہلۃ بینہا و بین الالف والواو والباء کذلک الالف
 الممالۃ واللام المغنمۃ والصّاد المثنیۃ والنون المخفّاة وھذا الحروف الخمسۃ کلہا فصیحۃ جات
 بہا القراءۃ الصّیحۃ والروایات الصّریحۃ اسکو بھی خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے۔

مقدمہ ثالثہ ہمیں میر لغت اور اصطلاح دونوں کی اُسی آواز کی خفازا اور آہستگی کا اعتبار ہر آہستہ آواز کے
 جاری ہونے کی شرط نہیں ہے یعنی جو آواز خفی اور آہستہ ہو اونچی اور بلند نہ ہو اسکو ہم کہتے ہیں قال فی القاموس
 الہمس الصوت الخفی وکل خفی الخ اگر ہمیں میر آواز کا جاری ہونا بھی شرط نہ ہو تا تو الہمس الصوت الخفی
 الجاری کتاب میں آہستہ اور پست آواز کو کہتے ہیں خواہ جاری ہو جیسے سین درشین کی خواہ بند ہو جیسے کاف اور تے
 کی خواہ منہ کی ہو یا اسکے قدم کے رفتار کی یہ سب میں کہلاتے ہیں البتہ حروف ہمو سہ پرتلفظ کی وقت سانس کے جاری ہونے
 نہیں رکے لیکن سانس در چیز ہے اور آواز در چیز ہے کما قال فی المنہ الفکرۃ۔ والمحقق ان الهواء الخارج
 من داخل الانسان ان خرج ذلك بدفع الطبع سیمی نفساً لغتہ الغاء وان خرج بالارادۃ وعرض لہ
 قوچ بتصادم الجسمین سیمی صوتاً۔ پس سانس کے جاری ہونے میر آواز کا جاری ہونا اور آواز کے جاری ہونے
 سانس کا جاری ہونا ضرور نہیں کہیں آواز بند ہوتی ہو اور سانس جاری رہتی ہو کبھی سانس بند ہوتی ہے آواز جاری
 رہتی ہو قال العلامة العلی نقاری ناقلاً عن الشاح النظامی صفحہ ۵۱۵ الجہر انحصار النفس مع
 تحرک فی قد یجری النفس ولا یجری الصوت کالکاف والتاء وقد یجری الصوت ولا یجری النفس
 کالصّاد والغین المعجمتین فظہر الفرق بینہما واللہ اعلم الخ اب آہستہ کے جاری ہونے اور آواز
 بند ہونیکا امتحان کر کے دیکھ لیں جیسے حقہ کش دھمکی کر کے دم کو چھوڑنا اسی طرح تم سانس کو بند کھینچ کر باہر نکالو اور سانس
 لیتے میں اک اک یا آواز آہستہ اور آواز بستہ کہو پس باوجود بستہ ہونے آواز کے تمھاری سانس جاری ہے گی اور آواز
 آہستہ اور نرم نکلیگی یہی صفت ہمیں کی ہو اور اسی طرح اص اص صا صا کہتے کیا تمھیں سانس لیتی ہیں پر فکر دیکھو کبھی
 صیحہ جب تک سانس بند نہ ہو گے اور نہ روکو گے ہرگز ادا نہ ہوگا پس صا صا صا کہنے کی آواز بوجہ زور ہونیکا اگر جاری ہے

نیکر اسکے پڑھنے کیوقت سانس بند ہو جاتی ہے اور یہی معنی جبر کے ہیں پس دونوں میں تلازم نہیں ہو سکتا کیونکہ
 ان مقدمات کے ذمہ نشین کر نیکے بعد انکے کلام کی تردید اور غلطی دلائل قطعیہ سے بموجب ہر مقدمہ کے طرح طرح سے
 بخوبی ظاہر اور روشن ہو جاوے گی مثلاً ہم کہیں گے قبلکہ اور کوثر غلط ہے کہ اس طرح پڑھنے سے کاف عربیہ اور تا آخر
 معدوم ہو جاتے ہیں بوجہ اسکے کہ شدت کاف اور تے کو بموجب مقدمہ اولی کے لازم ہے اور کاف اور تے اسکے ملزوم
 ہیں وہ یہاں شدت بسبب جا ہی ہوتے آواز کے معدوم ہوگی پس کاف اور تے جو شدت کی ملزوم ہیں وہ بھی
 معدوم ہو گئے کہ لازم کے عدم سے ملزوم کا بھی عدم ہو جاتا ہے۔ دیکھو طلوع شمس ملزوم ہے اور وجود نہار اسکو
 لازم ہے پس جبے وجود نہار نہ ہوگا تو طلوع شمس بھی معدوم ہوگا فثبت المدعی اور اسی طرح ان کا یہ قول کہ کاف
 اور تے وصل کی حالت میں مہموسہ نہیں غلط ہے اسلئے کہ اس تقدیر پر جس کاف اور تے کی صفت غیر لازمہ ٹھہرتی ہے اور
 مقدمہ اولی میں ثابت ہو چکا کہ ہمیں صفات لازمہ سے ہے پس کاف اور تے سے جس کی صفت کسی حالت میں منفک
 نہیں ہو سکتی وصل کی حالت ہو یا وقف کی اور مقدمہ ثانیہ سے تردید اس طرح ہوگی کہ قبلکہ اور کوثر پڑھنے سے کاف اور
 تے ہو جاتی ہے اور کہے کی آواز کاف اور تے کے غلط سے پیدا ہوتی ہے اور تے کی آواز تا اور تے کے غلط سے پیدا ہوتی
 پس یہ دونوں حروف فرعہ ہوئے اور حروف فرعہ کل پانچ حروف قرآن مجید میں آتے ہیں یہ چھٹا اور ساتواں منہدی
 کہے اور تھے کہاں سے گھس آئے ہیں یہ دونوں غلط ہیں اور مقدمہ ثالثہ سے تردید اس طرح ہوگی کہ ان کا یہ قول قبلکہ اور
 کی فقہ نہ ادا کری تو ہمیں دانہ ہوگا غلط ہے اسلئے کہ قبلکہ اور کوثر بآواز بستہ ادا کر نیکی صورت میں بھی بآواز
 خفی ادا ہستہ نکل آتا ہے اور اسی کو ہمیں کہتے ہیں پس ان کا یہ قول کہ قبلکہ اور کوثر بستہ آواز کے ساتھ پڑھنے میں
 ہمیں داہنیں ہوتا غلط ہے اور اسی طرح ان کا یہ قول کہ اس طور پر نہ ادا کری تو سانس جاری نہیں رہتی ہے یعنی بند ہو جاتی
 غلط ہے اسلئے کہ سانس اور آواز دونوں کے جاری ہونے اور بند ہونے میں تلازم نہیں جیسے کہ مقدمہ ثالثہ میں گذر چکا کہ
 سانس لیتی میں کاف کو بآواز بستہ ادا کر سکتا ہے اگر کاف کا تلفظ سانس کو جاری معنے سے روکتا تو کاف کا تلفظ بآواز
 بستہ سانس لیتی میں ہو سکتا جیسا کہ ہم نے اذہنا اور باقی حروف مجہولہ کا تلفظ سانس لیتی کی حالت میں نہیں ہو سکتا ہے۔
ف کاف تین قسم کے ہیں بدعجمی ایک عربی عجمی دو ہیں ایک صمد دومر انبطی رصمد وہ جیسا کہ تھے راہیوں
 کے اکثر حفاظ کی زبانی سنا ہوگا کہ کاف کے ادا کرنے میں خبر پیدا کرتے ہیں اور کاف کی صفت ہمیں کہ معدوم کرتے ہیں
 اور بطی وہ یہی کاف ہے جس میں سفلہ ادا کرتے ہیں کہ کاف کی کہہ ہو جاتی ہے اور صفت شدت کی کہ بستی آواز کی ہے
 بالکل معدوم ہو جاتی ہے اور عربی وہ کاف ہے جسکی آواز خفی اور بستہ نکلتی ہے اور ہمیں اور شدت دونوں صفتیں ملتی جاتی

استطعت الا فاما ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك رجاء البزار والبيهقي عن جابر كذا
في نصها الراية ص ۳۱۳ قاله المجيب الى قوله فان فعلاى وضع شيئا فسجد عليه خفض راسه للسجود
عن ايماء للركوع صحاحى صحت صلوة لوجود الایماء لكن مع الاساءة لما روينا فيه^۲ وفي حاشيتها
الخطاوى عليه قوله وجعل ايماءه للسجود اخفض تمييزا بينهما ولا يلزمه ان يبالغ في
الاشياء اخصى ما يمكنه بل يكفيه ادخال الاختفاء فيها فهو عن المجتبى صفة مذکور بشتى زویر
کی آہیں صریح تائید ہے۔ پس تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ کراہت عدم عذر کی حالت میں ہو اور عدم کراہت
عذر کی حالت میں ہو۔ عذر یہ کہ بدون تکیہ کے جھکانے میں تکلیف ہو۔ وفي عبارة الحاشية نغى لما كتب
في المکتوب السابق من لزوم اقصى ما يمكن من الاختفاء فالنص يقتضى على الواى۔

تتروين حکمتہ اصلاح معاملہ با تمثال نعل شریف

سوال۔ نقشہ نعل مبارک جو کف دست والا میں مرسل ہر ایک رنگوں میں منقول سیٹھ صاحب کے مستقل طور پر
کثیر تعداد میں چھپوا کر یہاں رنگوں میں مسلمانوں کو تقسیم کیا اس غرض سے کہ اسکا ادب و تعظیم سجالا کر فوائد داریں
حاصل کریں غیر مقلدین اور بعض مقلدین نے یہ چرچا دیکھ کر بہت کچھ شور و شغب اور چھیڑ چھاڑ شروع کر دی اور
بدصوتی نگو کہے یہاں تک کہ دیا کہ ایک تو یونہی لوگوں کے ایمان میں کمزوری تھی صرف رائی کے دانہ کی برابر ایمان
باقی رہ گیا تھا اب اس نقشہ مزینہ و متلو بہ بالوان مختلفہ کی بدولت رہا سہارا ئی برابر ایمان بھی جاتا رہا۔ ہمیں ہدایت
مطبوعہ کے مطابق سرور پر رکھ کر بوسہ وغیرہ دیکر اس سے زیادہ معظّم و مکرم چیزیں نیچے پرگئیں حتیٰ کہ قرآن پاک کے کتبے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ جیسا بڑا دیکھا جاتا ہو اس سے کہیں بڑھ کر آثار و علامات و نعمت و عظمت ان کے عملد آمد
سے نظر آنے لگے جو مسلمان انکی جیسی تعظیم و تکریم بجائے لائے اسکو بنظر حقارت دیکھیں اس سے چھیڑ چھاڑ شروع کریں
اسکو بے ادب گستاخ بتائیں التزام بالمکرّم اور صدق شرعیہ و شجاعت کا پورا منظر پیش نظر ہو جائے پھر تعجب ہے
کہ یہ لوگ اپنے آپکو متبع سنت اور اہل حق کہہ کر بہت امور کو جسکو اہل بدعات بدعات حسنة یا شعائر اہلنا محبت رسول
وغیرہ قرار دیتے ہیں تباہ و فاسد عینہ ناجائز حرام۔ شرکت۔ بدعت قبیحہ کہتے ہیں و نقشہ نعل مبارک بایں کتاب
چھپوا کر ذریعہ خبیثات بنلاتے ہیں باوجودیکہ عدم کالانعام کی حالت اور اس کے صلہ اشغال نظر میں انکی افراط
تقریر و بھی مشاہدہ کر چکے اور کر رہے ہیں نقشہ مذکور کے نیچے گردا گرد اشعار و عبارات فضائل وغیرہ موعظہ عذیر

کرنا کہ ہننے نقشہ مذکور کو نیچے یہ بھی چھاپا ہے مگر غلات شرح غلو نہ کریں الہی الکل لچر ہو خواہشات نفسانیہ کا غلبہ ہوئے اور رفع حاجات دنیاوی کا سہل نسخہ ہانڈھ آتے ہوئے عوام کا ہر شرعیہ پر قیام رہنا قطعاً غلات بدہمت و تشاکک اتنی عبارت کا لکھ دینا ہرگز کافی نہیں اور نہ اسکا شائع کنندہ مسلمانوں کو ایک نئی فتنے میں پھپھائی کی وجہ سے مواخذہ آخر دینی بری الذمہ ہو سکتا ہے اس نقشہ لعین مبارک کو زاد السعید حضرت مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب حقانوی کے ساتھ ملانے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اسکا ناخذ ہی کتاب ہو ہمیں کوئی شرعی دلیل قائم نہیں کی گئی کتاب فتنۃ المسلمین فی مدح النعال کا حوالہ ہمیں بھی دیا گیا ہے یہ کتاب بھی اثبات مطلوب کے لئے کافی نہیں ہے لہذا تقویٰ بتقریر المحتالین و فتنۃ المسلمین کا صدر منہم بلسان النعال و اقلہ بلسان الحال پس جناب بالا کی قدرت میں موزیل معروض ہیں (۱) محتالین کی تقریر کا شک صحیح ہے اور کیا شک غلط (۲) نقشہ مسئلہ کی وجہ سے عوام کا مفاسد میں مبتلا ہو جانا محتمل قوی ہے یا نہیں (۳) نقشہ مسئلہ کا بوسہ دینا سر پر رکھنا وغیرہ کے مشروع ہونے پر دلیل شرعی کیا ہے اگر بطور عمل اور حصول خیر و برکت کیلئے جائز کہا جائے تو کیا وجہ ہے کہ قیام مولود فاتحہ و تعزیر و نقشبندی مئے مبارک وجہ عمامہ و غیرہ ہمیشہ اعمال کے بارہ میں اسی وجہ کو کیوں کافی سمجھا جائے بلکہ ان میں سے بعض اعمال کو بد رجہ اولی کیوں نہ جائز قرار دیا جائے اور اگر نہیں تو مابہ الفرق کیا ہے (۴) دونوں مسئلہ مشہور لہا با بخیر و زیادہ مجتہدین عظام میں اس طرح بوسہ دینے سر پر رکھنے وغیرہ کا دستور متناہی نہیں اگر تھا تو اسکی تصریح نقل فرما دیں، خالص مئے مبارک بلبوسات شریفہ نبویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کیساتھ فیوض و برکات چھل کرنا امر آخر ہے اور شبہیہ و سری چیز ہے اسلئے بیا قابل خیال ہے کہ ہل کے ساتھ کسی بڑا وگا دکھلا نا وہی بڑا و نقل کیلئے ثابت کرنا قیاس مع الفارق ہوگا (۵) جبکہ نقشہ لعل شریف اس درجہ واجب التعمیم قرار پایا کہ سر پر رکھ کر اسکے وسیلہ سے دعائیں لگنا باعث حصول خیر و برکت ہو تو دوسری صورت میں اگر کوئی مثل نقشہ نعل چرمی یا چرمی بنوا کر تباغاً پہنتا چاہے جس کا پاک و ناپاک جگہ آمد و رفت میں ملوث ہونا ظاہر ہے کیا حکم رکھتا ہے (۶) اصل لعین کے ساتھ کسی صحابی و عینی الشریعہ کا یہ معاملہ کرنا ثابت ہے جو کہ اسکی نقل کیساتھ تجویز کیا گیا ہے بروقت جواب عرضہ ہذا کتاب امداد الفتاویٰ جلد سوم صفحہ ایک سو چالیس مسائل شتی مطبوع مجتہبی دہلی اور مضمون کتاب زاد السعید متعلق نعل شریف و تعارض کو ملاحظہ فرمایا جاوے۔ فقط۔

الجواب ہے اس مسئلہ میں دو مقام پر کلام ہے ایک کہ فی نفسہ قطع لفظ عوارض ہے اس میں مثال کیساتھ ایسا معاملہ کر کے کہ اس مسئلہ پر سالہ تمام مقال میں بعض احکامات میں مثال دیکھنا چاہئے جس میں حضرت حکیم الامتہ مولانا کفایت اللہ دہلوی کی مکتبہ برکت ہے۔ یہ رسالہ دہلی کے کتب خانہ رحیمیہ سنہری مسجد نے شائع کیا ہے ۱۲۔

کیا حکم ہو۔ دوسرے کہ عوام کے مفاسد عالیہ یا نالیہ معمولہ یا احتمال غالب کے اعتبار سے کیا حکم ہو سو امر اول میں تفصیل ہے
 کہ اگر دین اور عبادت سمجھ کر ایسا کیا جائے تب تو بدعت ہو کیونکہ اس کی کوئی دلیل وارد نہیں اور اگر ادب
 شوق طبعی ہو کیا جائے تو کوئی حرج نہیں ایسے امور طبعیہ کے جواز کیلئے دلیل کی ضرورت نہیں خلاف دلیل ہونا
 کافی ہو اور جو سلف اسکی نظیر منقول ہو اسکا محل ہی ادب طبعی ہے جیسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قول ہے
 ولا مست ذکر ہی ہمینی منذ با یعت بھار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجاہ ابن ماجہ فی
 باب کراہۃ صل لذكر بالیمین ظاہر ہے کہ یہ رعایت بنا بر حکم شرعی نہیں ورنہ تو کس کا دلک یا عصر ہی
 میں ہو جائز نہ ہوتا اور جیسے قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے عبد الرحمن سلمیٰ سے احمد بن فضلہ یہ زائد غازی کا قول نقل کیا
 ما مست القوس بیدی الاعلی طہارۃ منذ بلغنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخذ القوس
 بیدہ من قناوی العلامۃ عبدالحی ص ۳۲ ظاہر ہے کہ منی اسکا بحر دونوں قوس میں تشابہ ہونیکے اور کیا تھا
 اور اس تقریر سے امداد الفتاویٰ و زاد السعید کا تعارض بھی مرفوع ہو گیا جو سوال سادس میں سائل نے لکھا ہے
 کہ اول میں حکم شرعی کا بیان ہو اور ثانی میں شوق کا چنانچہ خود امداد الفتاویٰ کی اس عبارت میں شوق کی بناء
 پر ایسے فعل ہو جانے پر بلا مست کی نفی صرح ہے یہ تو تفصیل ہو حکم فی نفسہ کی اول مردوم کی تحقیق یہ ہے کہ جہاں
 احتمال مفاسد کا غالب ہو وہاں روکا جاوے گا اور وقتی اس وقت عوام کی حالت پر نظر کر کے احتیاط ہی ہوتا
 چنانچہ اسی بناء پر ہمیشہ خیال ہوتا تھا کہ زاد السعید کے مضمون کے متعلق اس پر تنبیہ کروں الحمد للہ اس وقت اسکی توفیق
 ہوئی لیکن اس کے ساتھ ہی دوسری جانب میں بھی اصلاح ضروری ہے مثلاً اس تمثال کے ساتھ قصد اہانت کا
 معاملہ کرنا کہ کھلی علامت ہو قساوت کی کیونکہ گودہ صل نہیں ہو گر تشاکل و تشابہ کے سبب جو صل سے بلا برت
 مناسب ہو اسکی مانعیت کیلئے کافی ہے چنانچہ اس کا انکار تو مانعین بھی نہیں کر سکتے کہ جس طرح صل نعل شریف
 پر ہوا جو اس کے ظاہر ہونیکے بھی کلمات طیبہ اسم مبارک لکھنا سوراہا جس طرح تمثال پر ان کا لکھنا سوراہا
 اور جیسے اس تمثال میں اسکا ارتکاب کیا گیا جو قلب پر بھی ثقیل معلوم ہوتا ہو جس سے یہ نقشہ میری حالت
 میں قابل دفن ہو گیا کیونکہ اسکے ابقار میں جائز رکھنا ہوا ہانت اسم مبارک کا نعوذ باللہ منہ یا جس طرح صل
 نعل شریف کو قرآن شریف کی مانند ایک غلاف میں رکھنا درست نہیں اسی طرح تمثال نعل کو بھی۔ نزل احکام
 کا منی اگر تشابہ نہیں تو کیا ہی پس صاف معلوم ہوا کہ مع صل و نعل کو بعض آثار میں تشارک ہو۔ پس تمثال کی قصد
 اہانت کرنا بھی گوارا نہ ہوگا اور جس طرح ان کلمات کی کتابت کا وجوہ باجتناب جہت ہوا مانعین پر اور مثبت ہے

من وجه تشارک اصل نقل فی بعض الآثار کا اسی طرح اس کتابت وجہ دار کتاب حجّت پر مجوزین پر دانی ہر من کل
الوجه تشارک اصل نقل فی کل الآثار کا اور اگر یہ تشارک منفی نہیں تو کیا وجہ کہ اصل پر یہ کتابت ناجائز ہو اور
نقل پر جائز اس تحقیق سے ضروری احکام کا ایضاً اور اقراط و تقریط جابین کی اصلاح دونوں اصل ہو گئے
۱۱۔ اسی سے سب سوالوں کا جواب بھی مل آیا واللہ اعلم ۸ رمضان ۱۳۴۱ھ

چوتھویں حکمت تفصیل حکم طوبت فرج

فصل دہم در تحقیق انتفاض وضو بر طوبت فرج بر تقدیر طہارت او

ایک لفظ آیا جس میں سے ایک جواب کی نقل اور دوسرا جواب کے خلاف مرقوم تھا وہ ذیل میں ہے۔

سوال بعض عورتوں کو جو سفیدی اکثر وقت آتی رہتی ہے یہ پاک ہے یا ناپاک ہے اور اس سے وضو توڑتا ہے یا نہیں

الجواب فی الدر المختار طوبۃ الفرج ظاہرۃ خلافاً فی رد المحتار تحت قوله طوبۃ الفرج

ظاہرۃ مانصہ ولذا نقل فی التاخر خانیۃ ان طوبۃ الولد عند الولاد ظاہرۃ وکذا السفحۃ اذا

خرجت من امها وکذا البیضة فلا یتنجس بها الثوب ولا الماء اذا وقعت فیہ لکن بکرة

التوضی من الاختلاف وکذا الانفحة هو المختار الخ ص ۳۶۱ اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں

اختلاف ہے لیکن امام صاحب کا مذہب ہونیکے سبب بھی اور اس زمانہ میں ضرورت ہونیکے سبب بھی ترجیح

اسی کو ہے کہ وہ پاک ہے اور اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔

سوال ما قولکم عام فضلکم فی طوبۃ الفرج الداخل هل طاهرۃ ام لا وعلی الاول فلو

خرجت من الداخل هل ینتقض بها الوضوء ام لا۔

الجواب طوبۃ الفرج الداخل طاهرۃ عندنا لا ہم لکن ینتقض بها الوضوء لو خرجت من

فی الزاویۃ وفاقضای الوضوء ماخرج من السبیلین او من غیرہ ان کان نجس فی شرح القایۃ

قوله ان کان نجساً متعلق بقوله او من غیرہ فی عمدة الرعاۃ لا بقوله ماخرج من السبیلین فان

الخارج من السبیلین ناقض من غیر تعقید فی البحر الرائق شرح کنز الدقائق تحت قوله لا خروج

دودة من جرح بعد کلام ان الردۃ حیوان وهو طاهر فی الاصل والشیء الطاهر اذا خرج من

السبیلین نقض الوضوء كالرجح بخلاف غیر السبیلین كالدم والعرق وفحشیتہ المصلیٰ شرح
 الکبیری ان كانت ای المرأة اختشت ای الكرست في الفرج الخارج فابتل داخل حشر انتقض
 وضوءها سواء نقذا بلل الى خارج الحشو او لم یغذا للتيقن بالخروج من الفرج الذی
 هو المعتبر في الانتقاض لان الفرج الخارج بمنزلة القلعة فكما ينتقض بما يخرج من خصبة
 الذکر الى القلعة كذلك بما يخرج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج وان لم يخرج من الخارج
 واما اذا اختشت في الفرج الداخل فمر ان تغذا بلل الى خارج ای الحشو انتقض الوضوء و
 الا ای وان لم یغذا الى خارج فلا ينتقض كما في حشو الاحلیل لانه من ههنا وضع الجواب
 والله تعالى اعلم بالصواب

یہاں مولوی حبیب احمد صاحب میرے استفسار پر اسکا یہ جواب لکھا

جناب والا کافتویٰ ہم انتقاض طوبہ الفرج بہ تقدیر طہارت وطوبہ مذکورہ بالکل فہمچ ہو اور مولوی محمد حسن
 صاحب کا جواب صحیح نہیں ہے۔

تفصیل اسکی یہ ہے کہ جس طرح خروج من غیر السبیلین کی صورت میں انتقاض طہارت کیلئے نجاست خارج
 ضروری ہو یوں ہی خروج من غیر السبیلین کی صورت میں بھی ضروری ہو اور دلیل اسکی یہ ہے کہ رج قبل غیر مفضہ
 کے غیر ناقض ہو نیکی متعلق شرح منیر میں لکھا ہے الذی عول علیہ قاضی خان وغیرہ از الخلاف انما
 هو في الخان حجة من قبل المفضاة ولا خلاف في عدم النقض في غيرها لانها غير مذبذبة عن
 محل النجاسة كذا في الهدایة وهو یشیر الى ان الرج نفسھا لیست بنجاسة ملوورھا علی محل النجاسة
 اس سے معلوم ہوا کہ خارج من السبیلین کیلئے بھی نجس ہونا ضروری ہے خواہ بنفسہ ہو کالبول والغائط یا بغيره ہو
 كالرجح المستبعد للنجاسة وعلل صاحب مرافی الفلاح عدم الانتقاض بوجع القبل بقولہ لانہ
 اختلاج لا رجح وان كان رجحا فلا نجاسة فيه ورجح الدبر ناقض ملوورھا بالنجاسة كذا في السعایة
 اور سعایہ میں ہے علل في البدائع كون الدودة ناقضة بالنجاسة لتولدھا من النجاسة وذكر
 الابیسجائی ان فيه طریقتین - احدھما ما ذکرنا وثانیہما ان الناقض ما علیھا واختلاط
 الزلیجی کذا في السعایة یہ روایات نص میں شرط نجاست پر نیز سعایہ میں ہے ان كانت خارجة
 (ای الدودة) من قبل المرأة فغير اختلاف المشائخ فالذين قالوا ببقاء الرجح الخارجة من

القبيل قالوا بنقضها ومن لم يقل به لم يقل به والخارجية من الذكر ناقضة كذا في الذخيرة و
المخلاصة وفي التتارخانية الدودة اذا خرجت من قبل المرأة فعلى الاقوال بل لى ذكرنا هـ
اس سببى ضرورت اشتراط ثابت هو اور شرح فيه يرس وكذا الدودة والحصاة اذا خرج من احد الن
الموضعين اى الدبر والقبيل فعليه الموضوع الاستبعاد الرطوبة وهى حدث في السبيلين واقبلت
بخلاف الريح اس سببى اشتراط ثابت هو لانه قال لا استبعاد الرطوبة اذ لو كان الخروج مطلقاً
لم يحتج الى التعليل المذكور عما يرس هو ان قلت الكلب لاي ماخرج من السبيلين ناقض منتقض
بالريح الخارجية من الذكر والقبيل فان الموضوع لا ينقض به في اصح الروايتين اجيب بانه محض
من العموم لان الريح لا تنبعث من الذكر وانما هو اختلاج والقبيل محل لوطى وليس فيه نجاسة
يتنجس الريح بالمرور عليها وهو في نفسه طاهر عند المصنف انتهى - ان تمام تخصيصات ثابت
كسبيلين من سببى غير سبيلين كى طر فخرج نجس شرطى جيت معلوم هو كذا تو بر تقدير طوبت فرج كى طاهر
هو نيكاً متفاض هو كذا كى معنى نيس ركعتا - ربي ده روايت جو سولوى صاحب كى غنية سببى كى سواس كى
نسبت كى جاتا رى كه مبنى هو قول نجاست رطوبة كى كى بدل عليه دليل المذكور بقوله لا استبعاد
رطوبة پس اس سببى استدلال نيس هو سكتا اور بحر الرايق كى جو عبارة سببى الشئ الطاهر اذا خرج من السبيلين
فنعض الموضوع كالريح اس عبارة من طاهر سببى مراد طاهر لذاته نجس بغيره سببى كه طاهر مطلقاً چنانچه عبارات
مذكوره سببى طاهر سببى نيز در مختار سببى هو خروج غير نجس مثل ریح اور شامى نے اسكے تحت میں لکھا ہے فانها
تنقض لانها منبعثة عن محل النجاسة لان عينها نجسة لان الصحيح ان عينها طاهرة
به عبارات ہمارے بیان پر دلالت واضحہ رکھتی ہیں -

رہی شرح وقایہ کی عبارت سواس کا جواب یہ ہے کہ وہاں نجس سے نجس لذاتہ کا بول والغالط مراد ہے اور چونکہ
اس صورت میں کچھ خارج ہوتی تھی اس واسطے شایع نے کہا کہ ان کا نجس او من غیرہ سے متعلق ہے تاکہ اس
رجح داخل ہو جائے جو کہ طاهر لذاتہ اور نجس بغیرہ ہوتی ہو دلیل اسکی یہ ہے کہ شایع نے کہا ہے والوطین النجس بفتح النون
وهو عين النجاسة تیز شایع نے لا دودة خرجت من حرج كى شرح میں لکھا ہے لانها طاهرة وما عليها
من النجاسة قليلت ولها الخارجية من الدبر فتعقض لان خروج القليل مع ناقض اس هو معلوم
لانها تنقض بنفسها ۱۲ منہ ۱۳ فلا تنقض بغيره فثبت عدم النقص مطلقاً ۱۲ منہ -

ہوتا ہے کہ خروج طہر من السبیلین ناقض نہیں ہو ورنہ انکو چاہئے تھا کہ وہ لان خروج القلیل منہ ناقض کے بجائے لان خروجہا ناقض مطلقاً کہتے کہ لا یخفف علی من لدن حق سلیم و معرقتہ یا سالیب الکلام پس اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ خروج طہر بھی ناقض ہو بلکہ اسکے خلاف ہو و فی عمدة الرعاۃ صحیح صاحب الہدایۃ والمدنیۃ والمحیط وغیرہم عدم نقضہا دای الرجح الخارجۃ من القیل ^{علین} فان الخلاج لا یجوز وان کانت رجحاً فلا یجاست اس عبارت سے بھی اختراط نجاست ظاہر ہے اور مولوی عبدالحی صاحب کے جو عمدة الرعاۃ میں فرمایا ہے قولہ ان کان ای الخارج من غیر السبیلین فان الخراج من السبیلین ناقض من غیر تعقید اس کا مطلب یہ کہ من غیر تعقیداً بهذا القید ای کو نہ عین النجاست اور طلاق تعقید کی نفی مقصود نہیں ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ انہوں نے شایع کے قول متعلق بقولہا من غیرہ کے تحت میں لکھا ہے لا یقول داخج من السبیلین والایلاق ان لا یكون رجح الدبر ناقضہ لانھا لیست بنجستہ بنفسہا اور وجہ دلالت یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک مصنف کا قول ان کان نجساً نجس بعینہ وغیرہ دونوں کو شامل ہوتا یا وجودیکہ وہ تصریح شایع کے خلاف ہے کیونکہ اس نے اسکو بفتح جیم ضبط کیا ہے اور اسکے معنی عین نجاست بتلائے ہیں تو اس سے بر تقدیر اسکے داخج من السبیلین کے متعلق ہونیکے رجح دیگر غیر ناقض ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ گو وہ بنفسہ نجس نہیں ہے مگر نجس نجس ہو و حینئذ بطل قولہ لا یلزم ان لا یكون رجح الدبر ناقضہ والیضا بطل تعلیلہ بقولہ لانھا لیست بنجستہ بنفسہا لان عدم کو نہ نجستہ بنفسہا لا یسلزم عدم نقضہ لحوار نقضہ بالنجاستۃ اما کتبتہ العرضیۃ اور اگر بالفرض شایع وقایہ یا صاحب بحر الرائق کا یہی مسلک ہو کہ خروج طہر من السبیلین مطلقاً ناقض ہے تو یہ دیگر فقہ پارحمت نہیں ہے جو کہ نجاست کی شرط لگاتے ہیں فلا اعتراض ہو فثبت المدعی بالحق وجہ واللہ الحمد۔ تم الحجاب الثالث اب ناظرین علماء سو اسکی تعقید کر لیں۔

پچھترویں حکمت مزید تحقیق ابراہیم دہسربا وقیان

حضرت سلامت سلام مسنون، ایک روز زیدہ المقامات مطالعہ کرتا تھا اسکے صفحہ ۸۸ پر حضرت مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ دیکھا وہو هذا۔

حضرت مدرس ابن شیخ عبد الواحد ابن شیخ زین العابدین ابن شیخ عبدالحی ابن شیخ محمد ابن شیخ علی

ابن شیخ امام رفیع الدین، ابن شیخ نصیر الدین، ابن سلیمان، ابن یوسف ابن اسحاق بن عبد اللہ ابن شعیب۔
 ابن احمد ابن یوسف ابن فرخ شاہ کابلی، ابن نصیر الدین بن محمود بن سلیمان بن سعید ابن عبد اللہ الواعظ الاصفہانی
 ابن عبد اللہ الواعظ الاکبر، ابن ابو الفتح بن اسحاق بن ابراہیم، ابن ناصر بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ
 تعالیٰ عنہم۔ اسکو پڑھتے ہی خیال ہوا کہ حضور کے نسب نامہ میں بھی یہی فرخ شاہ کابلی ہیں چنانچہ وجوہ التماثل
 کے آخر کو دیکھا اور ملا یا تو ٹھیک پایا۔ البتہ بعض ناموں میں قسے اختلاف، وہو ہذا فرخ شاہ کابلی
 ابن محمد شاہ، ابن نصیر الدین شاہ بن محمود شاہ بن سلیمان شاہ ابن سعید شاہ بن شاہ عبد اللہ بن شاہ
 واعظ الاصفہانی ابن شاہ واعظ اکبر ابن شاہ ابو الفتح ابن شاہ محمد امجدی (ابن سلطان محمود)۔۔۔۔۔
 ابن سلطان ابراہیم بن ادہم۔ ان دونوں نسب ناموں کو بغور دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ فرخ شاہ آپ کے
 اور حضرت مجدد صاحب کے جد اعلیٰ ہیں۔ حضرت مجدد صاحب کے نسب نامہ میں جو آگے چلکر ابراہیم ہیں وہ ابراہیم
 ادہم نہیں ہیں کوئی اور ابراہیم ہیں اسلئے مجدد صاحب کے فاروقی مہنیں کوئی کلام نہیں تمام ارباب سیر و تذکرہ
 مجدد صاحب کو فاروقی ہی لکھتے ہیں۔

بہر زبۃ المقامات ہی میں لکھا ہے کہ شیخ فرید الدین گنج شکر کا نسب بھی فرخ شاہ سے متصل ہوتا ہے اور بابا فرید
 بھی سب فاروقی لکھتے چلے آتے ہیں۔ غرض ان دو صاحبوں کی فاروقیت مسلم ہے تو پھر آپ کی فاروقیت میں کیونکر
 کلام ہو سکتا ہے۔ ہاں اس ابراہیم کو ابراہیم ادہم مانا جائے تو البتہ کلام و اختلاف کو گنجائش ہے، مگر اکثر دینے
 انکو غیر ابراہیم ادہم مانا ہے اسلئے انکو ابراہیم ادہم کہنا ہی غلط ہے اگر یہ شبہ ہو کہ تاریخ فرشتہ میں جو فاروقیوں کا
 نسب نامہ مذکور ہے اسمیں ابراہیم ادہم مذکور ہیں تو صحیح ہے مگر تاریخ فرشتہ والے نسب نامہ میں فرخ شاہ
 نہیں ہیں اور حقیقت ان دونوں نسب ناموں میں سے اور اس سے کوئی تعلق ہی نہیں، اب ضرورت اس
 بات کی ہے کہ حضور ان ہر نسب ناموں پر غور فرما کر یہ شائع کر دیں کہ یہ ابراہیم ادہم نہیں ہیں، جیسا میں وقت
 تک سمجھتا ہوں اگرچہ میرا کہنا گستاخی سے خالی نہیں مگر تاریخی حیثیت کی بناء پر لکھنے کیلئے مجبور ہوں۔ امید ہے
 کہ جوابتہ محروم نہ رکھیں گے جناب کی تحریرات سے لزوماً بعض دیگر اکابر کی تحریرات سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ
 تحفہ نسب بھی ضروریات شرع سے ہے اسلئے اسکا تحفظ کرنا بہتر ہے جو خدا کی ایک خاص نعمت ہے۔ رمضان ۱۳۳۷ھ
 جواب سکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ آپ کے خط سے بڑی گنجائش ہوئی۔ جزا اللہ تعالیٰ علی
 هذه الافادہ۔ اب آپ کی تائید دو سرے بعض نسب ناموں کے دیکھنے سے سمجھ میں آتی ہے جنکو میں نے ایک نامہ میں

جمع کیا تھا، مگر اس وقت اس طرف ذہن نہیں گیا، اب جو مکروہ دیکھا تو اس طرح تائید ہوئی کہ جنہیں فرخ شاہ مذکور میں
ان میں تو ابراہیم کو ابن ادرہم نہیں لکھا اور جنہیں براہیم کو ابن ادرہم لکھا ہے انہیں فرخ شاہ کا ذکر نہیں چنانچہ مشفق شاہ
محمد حلیم علی پوری کے نسب نامہ میں اس طرح ہے۔

فرخ شاہ ابن مسعود ابن عبد اللہ ابن داغظ اصغر ابن داغظ اکبر ابن ابو فتح ابن اسحق ابن برہم ابن سالم ابن عبد اللہ
اور مولوی ابوبکر صاحب بنوری کو نسب نامہ میں اس طرح ہے، شہاب الدین علی الملقب بہ فرخ شاہ کا بی بی نصیر الدین
بن محمود بن سلیمان بن مسعود بن عبد اللہ داغظ اصغر بن عبد اللہ داغظ اکبر بن ابو الفتح بن اسحق بن برہم بن ناصر بن عبد اللہ
بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اور قاضی محمد مصطفیٰ صاحب نے جھلی شہر اور بھدوئی کے فاروقیوں کے مورث اعلیٰ شاہ ابوالحسن ملقب بہ شاہ عبدالملک، پھران کا نسب نامہ اس طرح لکھا ہے۔

شاہ ابوالحسن بن زین العابدین بلخی بن شمس الدین بلخی بن عبدالشلیخی بن حمید الدین بلخی بن راج الدین بلخی بن
ابراہیم بن دہم بن سلیمان بن منصور بن عبدالشکر بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اسل خیر کے نسب نامہ میں فرخ شاہ نہیں ہیں ۱۶ س فرخ شاہ کا فاروقی وغیرہ بھی موزما متفق علیہ معلوم ہوتا ہے اور آپ کے مدعا کو اثبات کیلئے یہ کافی ہے، اور تھانہ بھونک کے نسب نامہ میں جو فرخ شاہ ۱۷ س ابراہیم تک کا سلسلہ اس طرح لکھا ہے۔

فرخ شاہ بن محمد شاہ بن نصیر الدین بن محمود بن سعود بن عبداللہ بن واعظ اصغر بن واعظ اکبر بن ابوالفتح بن سحاح
بن ابراہیم۔ یہ تومجدد صاحب و شاہ محمد علیم و مولوی ابوبکر صاحب کے نسبتاً موت قریب قریب موافق ہوا دوسرے
مقورہ مقولہ تفاوت اسماء کی کمی بیشی یا تقدیم و تاخیر کا سبب ہیں جو کہ اصل مقصود میں مضرت نہیں، باقی آگے جو
ابراہیم کا سلسلہ بیان کیا ہوا بن آدم بن سلیمان بن ناصر الدین حضرت عبداللہ بن عمر

سواسمین ناصر نام تو مجدد صاحب دہلوی البکر صاحب کے نسب نامہ میں مشترک ہے اور اسی طرح سلیمان بھی گواہ ہے
پہلے ہی مگر کہ جبکہ ذہول سے ایسی تقدیم و تاخیر متبعہ نہیں صرف ادہم کا نام زاید ہے سو اکثر اسماء کا اشتراک قرینہ امکان
کہ ابراہیم تو دہلی میں جو اور نسب ناموں میں ہیں ادہم میں کچھ خلطہ سوا ہے سو تعجب نہیں کہ یہ نام سالم ہو جیسے شاہ محمد سلیم
کے نسب نامہ میں ابراہیم کے بعد سالم ہے۔ کتابت غیر مستبینہ میں کسی غیر محقق نے ادہم پڑھ لیا ہو۔

را مچھلی شہر کے نسبتاً مہربان براہیم سی اور پھر تصور نام ہونا اور براہیم سی بچے ناموں کے ساتھ ملحق ہونا اور ان میں سے
بعض کا لکھنا ہی ہندو کو قتل ہونیکا مقول ہونا یا بغاوت مرجع ہونا ان کا براہیم ہونیکا چنانچہ تہذیب میں رہم کو ان میں صورت لکھا ہے۔

باقی انکی نسبت حضرت عمرؓ کی طرف ممکن ہو کہ ان کی اہمات میں کوئی فارق ہو گیا بعض نے کہا بھی ہو۔ واللہ اعلم۔
اعلان۔ اسکے قبل جو کچھ اسی تحقیق کے خلاف میری تحریر ہوا اس سے رجوع کرتا ہوں جیسا کہ ایک بار مختصر اس کے
 قبل بھی مذکور تھا۔ سادہ سادہ نصف آخر سلسلہ ۱۳۱۷ھ میں ایک دلیل کی بنا پر اسی طرح رجوع کر چکا ہوں بکرم اس
 رجوع کو مؤکد کرتا ہوں، نصف رمضان ۱۳۱۷ھ۔

پیشتریں حکمت تحقیق سماع از حضرت حاجی صاحب روایت لانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ

مضمون خط شید جعفر علی صاحب زبوری مشتمل بر تحقیق سماع

از حضرت مرشدی رحمۃ اللہ علیہ بروایت حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ

حضرت تاج محمد گرامی ایک روز بندہ کے دل میں یہ خیال آیا کہ سماع میں یکے قسم کا سرور ہوتا ہے اور کسی کو قلب

کی بھی ہوتی ہے پھر حرام کیوں ہو۔ بندہ دو بار کو دیوبند میں حاجی عابد حسین صاحب کی خدمت فیض رحمت میں

حاضر ہوا۔ جب ان کی سوجھ بچھے والی میں پہنچا تو حاجی صاحب مکان پر تشریف لیگے تھے اور دوسرے جگہ

میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ پہنچے لڑکے کو حدیث پڑھا رہے تھے انھوں نے مجھ کو دیکھتے

ہی اپنے لڑکے کو باہر روانہ کر دیا۔ اور مجھ سے فرمایا کیا سوال ہے میں نے سماع کے حرام ہونے کی وجہ دریافت کی انھوں نے

فرمایا یہ سوال میں نے اپنے حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے کیا تھا اور یہی وقت تھا انھوں نے مجھ کو ایک فقرہ فرمایا

میری تسلی ہو گئی تھی وہی فقرہ میں تم کو سناتا ہوں۔ میں نے عرض کیا بہت خوب۔ فرمایا کہ حاجی صاحب نے فرمایا

کہ مبتدی راقصان ست و ننتی را حاجت نیست پس میری تسلی ہو گئی تھی میں اسی وقت

ان سے رخصت ہو کر واپس سہارنپور آیا اور جب تک میری تسلی ہو گئی والسلام جعفر علی عفی عنہ سہارنپور راہ رحمت اللہ علیہ

نوٹ۔ مفید سمجھ کر نقل کیا گیا۔

ششتریں حکمت طلب دلیل بر سنت کہ بودن ختم قرآن تراویح

سوال۔ کل ایک صاحب نے مراد آباد میں یہ روایت بیان کی کہ حضور ﷺ نے ایک مجلس میں صیہیں مولانا..... صاحب

اور مولوی..... صاحب بھی تھے یہ فرمایا کہ مجھے آنا صحابہ و تابعین و تبع تابعین و علیہ السلام عنہم آئیں تو تراویح میں ختم کی

شریف کا سنت ہونا ثابت نہیں ہوا اور اس رمضان میں نے تراویح میں قرآن شریف تمام نہیں پڑھوایا اسکے بعد انہی راوی صاحب کا بیان ہو کہ صاحب کی خدمت میں یہ روایت بیان کی گئی اس پر ان صاحب نے فرمایا کہ اس صورت میں فتنہ عظیم کا اندیشہ ہو۔ لوگ کہیں گے کہ ان لوگوں کو ابھی مسائل کی بھی تحقیق نہیں ہوئی کیا معلوم ہے کہ نماز کے متعلق جدید تحقیق نہ ہونے لگے وغیرہ وغیرہ۔

غرض یہ ہو کہ مراد آباد سے یہ روایت سیو بارہ پہنچی اور مخالفین نے اعتراضات شروع کئے چونکہ صحیح واقعہ کا علم نہیں اسوجہ سے اپنے علم کے موافق معترضین کو خدام نے جواب دیا میں اس وقت اسی مسئلہ کی تحقیق میں کتابیں دیکھ رہا تھا جس قسمی سو ہی مضمون حجت الاسلام سید محمد ثین مولانا شاہ محمد عبدالعزیز صاحب قس سرہ کے فتاویٰ میں نظر سے گزرا۔ فالحمد للہ تعالیٰ علی خلائک۔ اللہ تعالیٰ کا ہزار ہا نیکو حکم ہے کہ حضور والا کے ہم خیال سلف صالحین میں موجود ہیں۔ اب اگر حضور کی جانب فتنہ کی نسبت کی جائیگی تو پہلے حضرت شاہ صاحب قس سرہ کی طرف نسبت ہوگی یعنی ذی اللہ تعالیٰ صمدی حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قس سرہ ارقام فرماتے ہیں۔ وزیر ختم قرآن را دریں نماز سنت میگویند این از کجا نم در مشر آمد کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در ہر رمضان با جبریل علیہ السلام مدرست قرآن می کرد در رمضان اخیر دوبارہ کرد از سنہ ختم در رمضان ثابت میشود لیلۃ الدہار خارج الصلوۃ الخ ص ۱۱ مجموعہ فتاویٰ غزنی مطبوعہ مطبع مجتہبی دہلی امید کہ حضور والا صحیح واقعہ سے مطلع فرمائیں گے۔

الجواب مجھ کو اس مسئلہ میں دو تردد تھے ایک یہ کہ آیا ختم کا سنت ہو کہ ہونا اصل مذہب کے یا صرف مشائخ کا قول ہے۔ مراجعت کرتے رہے فقہیہ سے یہ ثابت ہوا کہ یہ علماء احناف میں مختلف فیہ ہیں اکثر کا قول تو تاکد ہی ہے بعض کا قول عدم تاکد بھی ہے اور بنیاد اختلاف کا یہ سمجھ میں آیا کہ حسن نے امام صاحب اسکی سنت لقل کی ہے مرغیہ منصوص بنا کدہ او عدم اکثر مشائخ نے اسکو سنت و کدہ سے مفسر کیا ہے اور بعض نے تاکد کی دلیل نہ ملنے سے مطلق سنت پر محمول کیا ہے مستحباً۔ اسی واسطے بعض تنوں میں اسکی سنت کو لیا ہے اور بعض میں مثل قدوری کے نہیں لیا ہے قائلین بالتاکد میں بھی متاخرین نے عذر کی حالت میں تاکد کو ساقط کر دیا ومنہ کسل العوام او محقق۔ خانقاہ میں گاہ کا ختم ہونا اسی قول عدم تاکد پر مبنی ہے خواہ یہ عدم تاکد اصل ہے ہو خواہ کسی عذر سے ہو۔ اور ہر ایک کا عذر دوسرے رد یہ تھا اور ہے کہ قائلین بالتاکد کی دلیل کیا ہے سو اسی کو میں متعدد علماء سے استفسار کیا کرتا ہوں جس سے مقصود تاکد کی نفی نہیں بلکہ اسے طلب دلیل ہے اگر اسپر بھی اعتراض ہے تو اس اعتراض کا حاصل تو یہ ہوا کہ جو امر معلوم نہ ہو اسکو طلب نہ کرنا چاہئے تو اہل انصاف خود ہی غور کریں کہ آیا دین میں طلب علم مقصود ہے یا بقا علی الجہل میں عمل

المختصرین حکمت تحقیق متعلق قبہ روضہ نبویہ مع دفع شبہ قبور بخین

سوال آج اخبار الجمعۃ میں ایک مضمون سبیلین صاحب مدنی کامیری نظر سے گذرا جس میں سید صاحب فوت نے تحریر فرمایا ہے کہ نجد یوں کہ درست تقسیم میں بعض فرقات و موالد کی تخریب جو بعض اخباروں میں شان کی گئی ہے اول تو وہ پایہ ثبوت کو نہیں پہنچی وہ ستر ذرات موالد مذکور صلی نہیں بلکہ خلفائے نبوی امیہ و عباسیہ کے تعمیر کردہ ہیں اور ان کو منہدم کر نہیں دینی مضائقہ نہیں تعمیر کے ان مقامات پر بدعیاتی رسوم جاری ہیں جبکہ انسداد ضروری ہے جو محققان قبول میں مساجد کے ساتھ مماثلت پاتی جاتی ہے اگر یہ تو ضیح درست ہے تو کیا سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ شریف اس حد میں نہیں آتا اور اگر آتا ہے تو کیا اسکے ساتھ بھی ایسا سلوک جائز ہے جو اب صنوا سے مطلع و بایا جاؤ۔

الجواب سید القبور یعنی فرید الدین القبور صلی اللہ علیہ وسلم کا اختلاف القبول دالہ بوجہ قیاس دوسری قبور قیاس مع الفارق ہے حدیثوں میں مخصوص ہے کہ آپ کا دفن کرنا موضع وفات ہی میں موقوف ہے اور موضع وفات ایک بیت تھا جو جبریل و مسقف پر مشتمل تھا اس سے معلوم ہوا کہ آپ کی قبر شریف پر جبریل و مسقف کی مبنی ہوئی اجازت ہو اور بنا علی القبر سے جو مبنی آئی ہے وہ وہی جہاں بنا القبر ہو رہا ہے یہاں آپ رہا اسکا بقا یا ابقا سو چونکہ بعد دفن کے خلفاء راشدین میں کسی نے انشاء کے بقا پر نیکی نہیں فرمایا بلکہ ایک موقع پر استسقاء کی ضرورت شدیدہ سے صرف مسقف میں لیکر بے شندان کھودا لیا تھا جس سے اس بنا کے بقا کا مشروع ہونا بھی معلوم ہو گیا اور ظاہر ہے کہ بقا ایسی اشیاء کا نہیں ہوتا تمام بقا کو عادتہ ممکن نہیں سوائے اہتمام البقا کی مطلوبیت بھی ثابت ہو گئی اور چونکہ عمارت کا استحکام داخل فی الابقاء اس لئے اسکی مقصودیت بھی ثابت ہو گئی خصوص جب اس میں اور مصلح شرعیہ بھی ہوں مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح کو اعداء دین سے محفوظ رکھنا کہ ان کا تسلط (نعوذ باللہ منہ) یقیناً مفوت احترام ہے اور جس قدر مبارک و احترام کا مقصود ہونا اہل بدیہیات سے ہو اور اسی حکمت پر علماء اہل علم نے آپ کی سہادت جلیبہ کے انتفا کو مبنی فرمایا ہے اور مثلاً آپ کی قبر مطہر کو عشاق کی نظر سے مستور رکھنا کہ اس کا نظر آنا علیہ عشق میں محتمل تھا افصار الی التجاوز عن الحدود الشرعیہ کو جیسا مرن وفات میں کئی وقت کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور دیکھ کر قریب تھا کہ نماز کا انتظام ہی درہم و برہم ہو جائے جبکہ فوٹو حضرت شیخ دہلوی رح نے اس شعر میں کہیں چاہے

در نماز خم ابروئے تو چوں یاد آمد حالتی رفت کہ محراب بہ فریاد آمد
اور یہ دونوں امر (جو کہ حافظہ لصلح الشریعہ ہونیکے سبب مقصود ہیں) بدون بقا رہنا کے حاصل ہتمام
و استحکام کے محفوظ رہ نہیں سکتے اسلئے مقدرہ مقصود ہونیکے سبب یہ اہتمام بھی مقصود ہو گیا۔ نیز قبر نور
ایسے موقع پر ہے کہ اسکے پیچھے مسجد کا حصہ ہی بدن حامل کے قبر کی طرف سجدہ واقع ہوتا تو اس بنا میں
جبلولہ کی بھی مصلحت ہے پس ثابت ہو گیا کہ ایک مٹلی کی طرح قبر ایک مٹل قبری کا حکم بھی کیا جاوے گا۔ ^{اعلم}
لطیفہ۔ اس تحریر کے بعد شنی معنوی لیکر دعا کی کہ اے اگر یہ حق لکھا گیا ہو تو شنی میں سکے جو ہو سکی تائید میں
کوئی مضمون نکل آئے اور بسم اللہ کر کے کھولا یہ اشعار شروع صفحہ ہی میں نکلے جن کا مؤید ہونا بالکل ظاہر ہے۔

اے صفات در صفات ماضیں	ایں نکر دی تو کہ من کردم یقین
زانکہ محمول سنی نے حالی	تو دین مستعملی نے عالی
خوشتن در موج چوں کف ہشتہ	مار میت اذر میت گشتہ
اے عجب کہ ہم اسیری ہم امیر	لا شدی پہلوئے الاغانہ گیر

(دفتر چارم سرخی خشم کردن بادشاہ الخ)

تنبیہ۔ میں اس جواب کو علم پر مبنی سمجھتا ہوں ممکن ہے کہ کوئی صرف محبت پر مبنی سمجھے۔ ۲۰ صفحہ

اس جواب پر ایک دفعہ کے مقام سے اور سوال یا جو مع جواب فیل میں کو رہی

سوال۔ اب رہ گیا یہ شبہ کہ آئیں حضرت شخین کی قبریں کیوں نہیں اس کا جواب کوئی سمجھ میں نہیں آتا ہوئے
اسکے کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے خواب دیکھا تھا کہ میرے حجرہ میں تین سوچ باتین چاند نکلے ہیں (اس وقت
صبح یا دہ نہیں کہ سوچ ہے یا چاند) اور بروقت وفات کے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا
تھا کہ ایک چاند آنحضرت سرور کائنات ہیں اور اسکے علاوہ بھی بشارات (اولہ بشرہ بالفضل نہ کہ مناناً)
شاید ہونگی جسکی وجہ سے حضرت شخین یہاں دفن فرمائے گئے۔ خلاصہ یہ کہ حضرت شخین تبعاً و ہاں دفن ہوئے
ہیں اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے جو تعمیر جدید فرمائی وہ اہل میں آنحضرت سرور کائنات کیلئے تھی نہ بالقصد
حضرت شخین کیلئے اسکے علاوہ کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

۱۱ بصیغۃ اسم المفعول ۱۲ منہ

۱۳ و بکبرہ الدفن فی البیوت لاخصاصہ بالانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام قال لکمال لا یدفن صغیر
ولا کبیر فی البیت الذی مات فیہ فان ذلک خاص بالانبیاء علیہم السلام بل یدفن فی مقابر السابقین (مرآۃ المفاتیح)

جواب سب جواب ٹھیک ہے اور قواعد کے موافق اسی کی تائید دوسری روایت ہوتی ہے وہی ہذا عن
ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج ذات یوم و دخل المسجد و ابوبکر و عمر احدهما عن یمنیہ و
الاخر عن شمالہ و ہوا خذا باید یہما فقال ہکذا انبعث یوم القیامۃ رواہ الترمذی و قال ہذا
حدیث غریب۔ وعن ابن عباس قال فی لواقف فی قوم فدعوا للہ لعمر قد وضع علمہ من
اذا رجل من خلفی قد وضع مرفقہ علی منکبی یقول یرحمک اللہ الی لا رجوان یجعلک اللہ من صہابہ
لا فی کثیر ما کنت اسمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول کنت و ابوبکر و عمر و فعلت و ابوبکر و
عمر و دخلت و ابوبکر و عمر و خرجت و ابوبکر و عمر و التفت فاذا علی بن ابی طالب متغفر علیہ باب
مناقب ابوبکر و عمر و فی مشکوٰۃ باب نزول عیسیٰ بن مریم عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ینزل عیسیٰ بن مریم الی الارض فیترجح ویولد لہ و یمیکث خمساً و اربعین
سنتہ ثم یموت فیدفن مع فی قبری فاقوم انا و عیسیٰ بن مریم فی قبر واحد ای فی مقبرۃ واحد
بین ابوبکر و عمر رواہ ابن الجوزی فی کتاب الوفاء و درعی الترمذی فی آخر باب من ابواب المناقب
عن ابی مود و المدانی نا عثمان بن صفوان عن محمد بن یوسف بن عبد اللہ بن عبد اللہ بن سلیم
عن ابيه عن جدہ قال لکتوب فی التورات صغۃ محمد و عیسیٰ بن مریم یدفن معہ قال فقال
ابو مود و قد بقی فی البیت موضع قبر ہذا حدیث حسن غریب و فی خلاصۃ الوفاء للسمری
آخر الفصل العاشر فی الحدیث المذکور لفظ الطبرانی فی روایت یدفن عیسیٰ بن مریم علیہ السلام
مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر رضی عنہما فی عثمان بن صفوان و ثقہ
من حبان و وضعہ ابو داؤد۔ روایت اولیٰ مثل صحیح کے ہے کہ تینوں حضرات ایک جگہ دفن ہونگے اور شارع
کی خبر بلا تکبیر دلیل ذن ہو اور یہ احتمال کہ بعد بعثت کہ پھر مجتمع ہوجاویں لفظ ہکذا انبعث سے بعید ہے یہ تو عین بعثت
کی کیفیت پر دال ہے۔ دوسری روایت میں اس معنی کا لطیف استنباط کیا گیا ہے جو مؤید بالنص ہونیکے سبب حجت
میسری روایت بھی مثل روایت اولیٰ کے صحیح ہے بلکہ اس سے بھی صریح ہے لفظ اقم میں اس مجاز کا احتمال و زیادہ بعید
اور بلا ضرورت غیر سموع۔ چونکہ پانچویں روایت کا مجموعہ مجرب ہے کہ حضرات خیر کا بیت میں دفن ہونا تو راۃ میں بھی مذکور
تو شارع من قبلنا سے بھی ثابت ہوا اور سب بڑی بات یہ ہے کہ صحابہ کرام دفن میں ایسا ہوا کسی نے تکبر نہیں فرمایا تو اسکے
اذن پر اجماع ہو گیا البتہ اجماع کی سند خواہ کچھ ہی ہو ہمارے اجماع انتشار کیلئے حجت کا فہم ہے۔ ۴۰۰ ص ۱۰۰ اول مسئلہ۔

اناسی وین حکمت عطا رتواب بوصول ثوابتیر

سوال۔ ایصال ثواب کی نسبت بعض وقت حدیث گزرتا ہے کہ اگر عمل نیک کا ثواب بے مروتوں کی روح کو بخشا جائے تو بخشے والے کیلئے کیا نفع ہوا البتہ مردوں کو اس سے نفع پہنچتا ہے جسور اس حدیث کو رفع فرمادیں تو فدوی کو اطمینان ہو جاوے گا۔

الجواب۔ فی شرح الصدور بتجیح الطبرانی عن ابی عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اذا تصدق احدکم صدقة تطوعاً فليجعلها عن ابويه فيكون لهما اجرها ولا ينقص من اجره شيئاً یہ حدیث نص ہے ہمیں کہ ثواب بخشنے سے بھی عامل کے پاس پورا ثواب پہنچے اور صحیح مسلم کی حدیث سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے من سن سنت حسنة قل اجرها واجر من عمل بها من غير ان ينقص من اجره شيئاً او كما قال وجہ تائید ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی طرف تعدیہ ثواب سے بھی عامل کا ثواب کم نہیں ہوتا (تفاوت ہے کہ حدیث طبرانی میں تعدیہ بالقصد ہے اور حدیث مسلم میں بلا قصد سبب فرق عام مقصود میں کچھ موثر نہیں اور فقہاء نے بھی ان روایات کو مدلول کو بلا تاویل متعلق بالقبول کیا ہے کہ فی رد المحتار عن زکاة الثا خانیة عن المحيط الا فضل من يتصدق فقال ان ينوي بجميع المؤمنين والمؤمنات لاها تصل ا ولا ينقص من اجره شیء اه اور از اسمیل نقر کے ذوق میں یہ ہے کہ معانی میں توسع اس قدر ہے کہ تعدیہ الی الحال لاخر سے بھی محل اول سوز وال نہیں ہوتا چنانچہ تعدیہ علوم و فیوض میں مشاہدہ ہے بخلاف اعیان کے کہ وہ ایسا نہیں بلکہ مہیہ کر نیکی بعد شرم و ہرجا ہر کے پاس نہیں رہتی و ذکر العارف الرومی فی المثنوی بعض آثار التوسع المعنوی۔ فقال ۵ در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزید و افراد نیست

اسی وین حکمت تجزیہ یا توفیہ اجر بالایصال الی المتعد

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے اور سوال یا جو مع جواب فیل میں مذکور ہے

سوال۔ مسئلہ مذکورہ علینہ سابق میں ایک امر قابل تحقیق اور بھی معلوم ہوا جسکے متعلق کوئی نص معلوم ہونے سے اکثر متردد رہا۔ امید کہ اسکے متعلق بھی اگر کوئی نص حضرت والا معلوم ہو تو ثناء آگاہی بخشیں۔ اللہ تعالیٰ اجر جزیل فی الدارين عطا فرمادیں۔ وہ جزئیہ یہ ہے کہ وہ اجر تجزیہ ہو کہ مساوی درجہ میں جن جن کو ایصال ثواب کیا گیا ہے

انہیں پوچھا گیا جیسا کہ عدل کا مقتضایہ یا ہر ایک بلا تجزی پورا پورا اس عمل کا ملیگا جیسا کہ اسکے فضل کا مقتضایہ
الجواب ہمیں پہلے بھی کلام ہوا ہو گا فی ربط المختار جو وضع ہوا نہ لو اھدی الی اربعۃ یحصل کل
 منہم رجب فکذا لو اھدی الی رجب واحد الباقی الباقی لنفسہ اھل لمخصا قلت لکن سئل بوجھ الکی
 عما لو قرأ اھل لمقبرة الفاتحۃ هل یقسم الثواب بنہم ولا یصل الکل منہم مثل ثواب ذلک
 کاملًا فاجاب بانہ افتی جمع بالثانی وهو الاثنی بسعة الفضل ص ۹۲ مگر کسی نے دلیل میں کوئی
 نص ذکر نہیں کی اور ظاہر ہے کہ مسئلہ قیاسی ہے نہیں۔ اسلئے بدون نص ہمیں کوئی حکم نہیں کیا جاسکتا البتہ
 سوال بالا کے جواب میں جو حدیث طبرانی کی مذکور ہے اسکو ظاہر الفاظ سے عدم تجزی پر دال کہا جاسکتا ہے کیونکہ
 اجر ہا کا مرجع صدقہ ہے جس کا حقیقی مفہوم کل الصدقہ ہے نہ کہ جزو الصدقہ اور لھما سو بتباد اور شائع اطلاق
 کیوقت کل واحد ہوتا ہے اور مجموعہ مراد ہونا محتاج قرینہ ہوتا ہے اور قرینہ کا فقدان ظاہر ہے پس یہ ثبوت کہ دونوں
 میں سے ہر واحد کو پوری صدقہ کا اجر ملیگا۔ اور دوسرا احتمالات مخالفہ غیر ناشی عن دلیل میں اسلئے معتبر نہیں
 اور مسئلہ قطعیات میں سے نہیں اسلئے یہی ایسے احتمالات مضر نہیں۔

نیز سوال سابق کے جواب میں صبیح معلوم ہوا کہ تعدیہ ثواب من محل لی محل موجب نقص فی احدہما نہیں سطح
 اس سے یہ بھی لازم آیا کہ تجزیہ جیسا کہ مقتضایہ ظاہر ہے تشریک محل مع محل کا ہے۔ نیز موجب نقص فی احدہما نہیں
 نہیں کیونکہ تعدیہ و تجزیہ آثار میں متماثل ہی ہوتے ہیں واسلئے علم ۱۹ رجب الاول ۱۳۳۵ھ

اکیاسی ویں کتابتہ توجیہ قول خفینہ بوزقارت درقارۃ

فائدہ۔ تبعض الدلائل علی قول ابی حنیفۃ او لا یجوز القراءۃ بالغارسیۃ فی الثلوج احتمالاً
 او حمل قولہ تعالیٰ فافروا ما تیسر من القرآن علی وجوب رعایتہ المعنی دون النظم لدلیل کلام
 لہ فی الحاشیۃ کان ذلک الدلیل ما نقل عن بعض الافاضل من ان من فی الامیۃ للتبع بعض بعض
 ما یقرأ من القرآن نوعان بعض ترکیبی کالایۃ ما من بعض ما الہام بعض بسطی کالمعنی بدون النظم العوی
 فیكون کل منہما جائز لقراءۃ مرغیہ عن عموم البعض لہذا ہذا انما یظہر مرادہ اجعل القراءۃ عبادۃ
 عن مجموع اللفظ والمعنی اھ قلت کہا فی التوضیح ومشایخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنی
 والظاہر ان مرادہم النظم الدال علی المعنی اھ قلت ویکون ان یکون ذلک الدلیل قولہ تعالیٰ

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجْمِيًّا لَقَالُوا لَا فَيَاقُكَ أَيَاتُهُ وَتَقْرِيرُهُ إِنْ شَاءَ تَعَالَى جَعَلَ لَوْحِي الْعَجْمِيَّ قُرْآنًا
باعتبار المعنى ومن لوازم القرآن صحة الصلوات لقراءته لقوله تعالى فَأَقْرَأُوا مَا بَيَّنَّشَ مِنَ الْقُرْآنِ
ولما احتمل أن يكون من شرائط هذا لزوم كونها محجياً مقصوداً بالانزال فلا يستلزم الصحة
الانزال لقصدى والمعنى منزل لا قصد بل تبعاً للنظم لا يثبت المدعى جوفاً ولعل رجحان هذا
الاحتمال حل لا ما على الرجوع عن هذا القول -

رحمة الله عليه
بیاسی وین حکمت رسالہ احسن التفسیر مقولہ سیدنا ابراہیم بتحقیق توجیہ لانا و می
یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۰۶ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۸ پر ختم ہو گیا ہے۔

تراسی وین حکمت رسالہ در حجت الحسام من اشارة الاسلام
یہ رسالہ اس کتاب کے ۵۰۸ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۱۱ پر ختم ہوا ہے۔

چوراسی وین حکمت رفع شبه بسبب و صیف و شتا از تنفس و رخ

سوال - صیف و شتا کو جو عارضہ میں جہنم کے دو سانس ہی سبب فرمایا گیا ہو اسکی کیا توجیہ جو رفع ہکالات
الجواب - اس باب میں جو روایات وارد ہیں ان میں سے میرے الفاظ اس روایت کے ہیں - عن محمد
بن ابراہیم عن ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال قالت النار رب
اکل بعضی بعضاً فاذا نال انفس فاذا نالها بنفس نفیس فی الشتاء ونفس فی الصيف فما وجد
من برد او زمر فی نفس جہنم وما وجد ثم من حر او حرور فی نفس جہنم رواہ مسلم فی باب الابرار
بالطہر فی شدۃ الحر من بعضی الجماعۃ وینال الحر فی طریقہ فی شرحہ للنووی قال لفاصلی اختلف
العلماء فمعناہ فقال بعضهم هو علی ظاہرہ قیل بل هو علی وجه التشبیہ والاستعارۃ والتقرب
وتقریب از شدۃ الحر تشبیہاً جہنم فاحذروہ واجتنبوا حرورہ قال والا لظہر قلت الصواب
الاول لانه ظاہر الحدیث ولا مانع من حملہ علی حقیقتہ اھ بلخصاً - الفاظ میں غور کرنے کا ظاہر اول
حدیث کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ناسی مراد علی سبیل التعلیل عام ہوا سکے دونوں طبقہ حرارت و برودت و اکل سے
مراد ہر دو طبقہ کے اجزاء کا تصادم و تزاجم و انفس سے مراد ان دونوں اجزاء کی حرارت یا برودت کی شدت
باہر دفع ہو جانے سے اس تزاجم میں قدری سکون ہو جانا۔ وجہ طور یہ ہے کہ اگر فاصل طبقہ حرارت کے دو سانس
ویرونی مراد ہو جائیں و شتا کو اول کا اور صیف کو ثانی کا سبب بنانا جائے تو خود آپس میں تو چند اس استبعاد نہ ہوگا

لیکن اندونی سانس کو رفع شکایت میں دخل نہ ہوگا کیونکہ اس سے تو اجزاء کا تصادم پڑے گا اور حالانکہ حدیث سے ہر دو سانس کا رفع شکایت میں دخل مفہوم ہوتا ہے تو اس میں توجیہ حدیث کی جہیں حرارت و برودت کے اسباب طبعیہ سے تعارض نہ ہو یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان اسباب طبعیہ میں جو خاصیت حرور و برودت کی ہے یہ مستفاد ہو جنہم کے ان دونوں طبقوں سے جس طرح نور قمر مستفاد ہوتا ہے اور شمس سے پس حرارت موسمی طبقہ حرارت جنہم کا اثر ہو تو بواسطہ اسباب طبعیہ حرارت کے اور برودت موسمی طبقہ زمہر جنہم کا اثر ہو تو بواسطہ اسباب طبعیہ برودت کے۔ پھر حرارت و برودت کا اختلاف شدت و خفت میں یہ دو سبب اسباب معارضہ کی قوت و ضعف سے ہو کیونکہ مفرد کا اثر اور متاثر اور مجموعہ کا اور متاثر ہوتا ہے اور امکانہ کے اختلاف سے آثار موسمیہ کی تقدم و تاخر کا اختلاف یہ اس اثر لفسیق کے جلدی یا بدیر پہنچنے سے ہو جسے نور اور صوت یا وجود زمین وقت میں پیدا ہونیکے اسباب خارجہ سے ہیں فوراً پہنچتے ہیں کہیں بدیر اب بفضلہ تعالیٰ اس پر کوئی امکان باقی نہیں رہا اور اگر اب بھی کسی مغلوبہ مادہ کو جی کو نہ لگے تو اس کے لئے بجائے تکذیب حدیث کو حل علی المجاز ہی غیبت ہے اور چونکہ شتا میں عادت بھی ہے تعجیل نظر کی اور تعجب بھی ہے اس لئے بروجنہم سے حفاظت خود حاصل ہو جاتی ہے تصریحاً اس پر تنبیہ کی حاجت نہیں ہوئی پھر یہ کہ اس وقت برد شتدیدی بھی نہیں ہوتا اور جو اوقات شدت برد کے ہیں جیسے عشاء میں تاخیر ان میں چونکہ عام عادت ہے اس کے تدارک کے اہتمام کی البتہ کسی غیر ہلے اس لئے اس کا خاص اہتمام بھی تعجیل سے نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم ۱۱ رزی الحجۃ ۱۳۲۵ھ۔

پچاسی ویں حکمت ثبوت لحم بقر خور دن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

سوال۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی گائے کا گوشت کھائے یا نہیں اگر کھائے تو کون کتاب میں لکھا ہے کہ فرما دیا۔
الجواب عن ابی الزبیر عن جابر قال ذبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عائشۃ رضی اللہ عنہا بقرة
یوم النحر صحیح مسلم کتاب الحج ص ۱۲۲ ج ۱

وعن الاسود عن عائشۃ رضی اللہ عنہا عن ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلحم بقرة فقیل هذا ما تصدق بہ علی
بریۃ فقیل ہولھا صدقة ولما ہدیتہ صحیح مسلم کتاب الزکوٰۃ ص ۱۲۲ ج ۱

حدیث اول سے فتح بقرة اور حدیث ثانی سے دسترخوان پر لحم بقرة کا حاضر ہونا اور ان سے لاکل کا جواب پناجہ کا
لازم مادی ہے نوش فرمانا یہ سب تصریحاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ ۱۲ رزی الحجۃ ۱۳۲۵ھ۔

پھیاسی دین حکم شنیدن گراموفون

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین مسئلہ ذیل میں۔ گراموفون (یا فونو گراف) جو ایک عام آلہ جاذب الصوت ہے جس کے اندر مختلف آوازیں (مثلاً راگ سادہ۔ اور سحر المزامیر غزلیں جائزہ اور ناجائزہ حتیٰ کہ فحش اور گندی نظمیں مذاق بیکچر کلام مجید نعتیں۔ مؤذنین کی اذانیں وغیرہ) بھری ہوئیں منائی جاتی ہیں۔ یہ راگ وغیرہ مرد و عورت سب کے ہی ہوتے ہیں اس آلہ کا رواج عام شہروں میں متجاوز ہو کر قصبہات و دیہات میں بھی پہنچ گیا ہے۔ دریافت طلب یہ امر ہے کہ اسکا سننا کیسا ہے عورت یا اہل مرد کی صورت تو سامنے ہوتی نہیں مگر آواز کا عکس و نقل مثل اصل کے ہوتی ہے۔ ان جملہ اقسام میں کون صورت جائز ہے اور کون صورت ناجائز ہے۔ بعض کہتے ہیں چونکہ صوت محض ہے۔ لہذا جائز ہے جو اصل حکم موخر پر فرمایا جائے۔

جواب۔ یہ صوت جس صوت کی حکایت ہو عام میں اسی کے تابع ہے پس اصل اگر مذموم ہے جیسے معازف و مزامیر و صوت نسا و مار و یا فحش و معصیت اسکی حکایت بھی ایسی ہی مذموم ہے اور اگر اصل مباح ہے حکایت بھی مباح ہے۔ اور اگر اصل محمود ہے تو فی نفسہ تو اسکی حکایت بھی ایسی ہی ہے مگر عارض کے سبب اس میں تفصیل ہو گئی ہے وہ یہ کہ اگر اس میں تلمیح مقصود ہے تو طاعت کو آلہ تلمیح بنانا حرام ہے پس قرآن وغیرہ سننا اس میں ملے حرام ہے اور اگر تلمیح مقصود نہ ہو جیسے کوئی مصنون نافع دوسری جگہ پہنچانا ہو اور اس میں بند کر دی جائے وہ جائز ہے اور قرآن میں یہ نیت اول تو فرضی ہے اور اگر واقعی ہے تب بھی تشبہ ضروری ہے اہل تلمیح کیساتھ لہذا اجازت ہوگی جیسے ماندہ پڑھنے شربت کو ہیئت ظروف خمر رکھنے کو فقہاء نے حرام فرمایا ہے۔ حجاجی الاخریٰ مسئلہ ۴۰۰

سوال۔ یہ علیحدہ وقت اسلئے لکھ رہا ہوں کہ گناہ سے جناب حافظ محمد یعقوب صاحب کا ایک خط اس مصنون کا آیا تھا کہ گراموفون اور فونو گراف کا رواج آجکل گھر گھر مورہا ہے۔ اس کے متعلق مفصل فتویٰ کی ضرورت انکا خیال ہے کہ اسکو طبع کر کے تقسیم کریں۔ اس ضرورت کیلئے احقر نے جناب کا فتویٰ امدادیہ دیکھا تو حوادث افتاویٰ صلت میں اس کے متعلق حضرت نے کافی بحث فرمائی ہے جسکو دیکھ کر اطمینان ہوا لیکن ایک غلط فہمی رہ گیا کہ حضرت نے گراموفون کو محض ایک آلہ حاکم صوت مثل دیگر آلات حاکمہ ٹیلی گراف و ٹیلی فون وغیرہ قرار دیا اس کے سننے سنائی کو اصل محکم عنہ کے تابع فرمایا ہے۔ اس میں یہ غلط فہمی ہے کہ عام عرف و عادت اور اسکی وضع و مقصد کے لحاظ سے یہ محض آلہ حاکم نہیں معلوم ہوتا بلکہ منجملہ آلات تلمیح و تعبیر و معازف و مزامیر کے معلوم ہوتا ہے عام طور پر

زبانوں پر اسکا نام بھی باجہ پکارا جاتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس سے حکایت صوت کا کام لیا جاسکے سو یہ تو کچھ نہ کچھ دوتار تار وغیرہ میں بھی ہوتا ہے گو اتنا صاف نہ ہو اور اسی وجہ سے ہندی مثل مشہور ہے "تانت باجی پایا" بالخصوص ہارمونیم باجہ میں تو تقریباً صاف آواز پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہاں حادث صوت جدید ہے اور وہاں بعینہ ہواؤ متکیف کا سماع لیکن ہر حال رکھارڈ لگانا اور اسپر سکی سوئی رکھ کر کسی خاص ہوائی متکیف کا حاصل کرنا یہ بھی ایک درجہ میں احداث صوت کہلا سکتا ہے۔ الغرض عرف و عادت اور عام طور پر اسکی وضع و استعمال ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی منجملہ آلات لغنی کے ہے ٹیلیفون کی طرح آکے ہاکیہ نہیں اسلئے اصوات مباحہ بھی اسکا مذمیلح نہ ہونا چاہئے اور یہ خیال ہوتا ہے (واللہ اعلم بالصواب) کہ عام آلات لغنی اور گراموفون میں دہی فرق ہے جو عام آلات تصویر کشی اور فوٹو گراف میں کیونکہ عام طور پر تصویر ایک حسب الخواہ صورت کا احداث اپنی طرف سے کرتا ہے اور فوٹو گراف ایک محکی عنہ کے تابع ہوتا ہے اور اس کے عکس کو جو غیر قائم تھا مصالحہ کے ذریعہ پائیدار بنادیتا ہے لیکن عکس کو پائیدار بنانے ہی کا نام تصویر کشی رکھا جاتا ہے اور فوٹو گراف اور قدیم طرز کی مصوری کو برابر بنا جائز قرار دیا جاتا ہے اور لکھا جاتا ہے کہ عکس حسب وقت تک عکس تھا جائز تھا اور جب بدیعہ فوٹو اسکو قائم کیا گیا تو اب یہی عکس تصویر کہلا گیا اسی طرح ایک جائز کلام جب تک اپنی پہلی صورت میں تھا وہ ایک کلام تھا کہ حسنہ حسنہ قبیحہ قبیحہ لیکن جب اس آکے کے ذریعہ اسکو قائم کر کے اعادہ کیا گیا تو یہی ایک لغنی و تلیفیک امیکہ کہ جواب باصواب مطئن فرمایا جائے۔

الجواب۔ شبہ کے نشا کی قابل توجہ ہونے سے دل خوش ہوا اسلئے توجہ کر کے مقام کی توضیح کرتا ہوں۔ میں نے اپنی تقریر میں باحث حکایت پر صرف باحث محکی عنہ سے استدلال نہیں کیا بلکہ اس میں ایک قید بھی ہے جو غایت شریک کے سبب محتاج تصریح نہیں وہ قید یہ ہے کہ اس حکایت نے ہی وارد نہ کی گئی ہو اس سے شبہ کا جواب حاصل ہو گیا۔ کیونکہ حکایت صورت حیوانیہ (یعنی تصویر) سو نہی وارد ہے۔ اسی طرح حکایت صوت بواسطہ آلات معارف و غیر آلات منہ عنہ ہے و فافرق المقتیس علیہ ورنہ مطلق حکایت صورت تو آئینہ اور بانی میں بھی ہے اور حکایت صوت گنبد کی صدا میں بھی ہے اور اس میں حرمت نہیں۔ اگر شبہ کیا جائے کہ فوٹو گراف میں بھی حکایت صوت ذریعہ آلات لہو محرم ہے تو وہ بھی منہ عنہ ہونی اس شبہ کا جواب ہے کہ یہ غیر مسلم ہے اسلئے کہ ملا ہی مجرمہ وہ ہیں جہاں خود ان ملا ہی کی صوت بجز خصوصہ مقصود ہو۔ گو ہمیں کوئی خاص لہجہ بھی منضم کر لیا جادو جیسا ہارمونیم میں ایسا اضافہ ہو جاتا ہے اور گراموفون میں خود اس آکے کی صوت بجز خصوصہ مقصود نہیں بلکہ مقصود اصل صوت محکی عنہ ہے جسکا

اس آلہ کے ذریعہ سے محفوظ کر کے امداد کیا جاتا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ اگر اموفون میں جو صوت بند کیے پیدا کیجاتی ہے۔ اگر اصلی محکی عنہ پر قدرت ہو جاوے تو پھر اس آلہ کی طرف اسوقت التفات بھی نہ کیا جائے بخلاف ہارمونیم وغیرہ کے کہ ایسے وقت بھی اس سے قطع نظر نہیں کیجاتی اور رازا سکا یہ ہے کہ اگر اموفون کی خصوصیت اس صورت میں حظ نہیں بڑھایا لہذا اصل کو ہوتے ہوئے اسکا قصد نہیں کیا جاتا اور ہارمونیم کی خصوصیت کو خط خاص میں دخل ہے جو سارہ اجتماع میں مفقود ہے اسلئے اصل کے ہوتے ہوئے بھی اسکا قصد کیا جاتا ہے اس سے صدا ثابت ہو گیا کہ ان ملاہی میں سے نہیں جنکی صوت بخصوصہ مقصود ہوتی ہے اور حرمت ایسے ہی ملاہی کے ساتھ مخصوص ہے کہ اسکا رہا یہ شبکہ اسکو عرف میں باجا کہتے ہیں اول تو اطلاق عرفیہ سے حقائق و احکام شرعیہ پر استدلال نہیں ہو سکتا پھر ممکن ہے کہ باعتبار اکثریت استعمال فی اللہ کے اسکو حرمت مطلقا میں نہ کی جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ علما اطلاق عرفی کو خود واضح کا قصد بھی اس سے تلی ہی ہے جواب یہ ہے کہ اس میں واضح کا قصد مؤثر نہیں بلکہ مستعمل کے قصد کا اعتبار ہے غور فرمایا جاوے کہ اگر طبل سمور یا طبل غزاہ کا جھوکھٹا سنے جائز کہا ہے واضح نے بقصد تلی بنایا ہو مگر استعمال کرنا والا بقصد صحیح اس سے کام لے تو کیا اسکو محض بنا برنیت واضح نا جائز کہا جاسکتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ اگر استعمال کرنا الیکا قصد بھی تلی کا ہو مگر خاص نہی ریکارڈوں کا استعمال کر کے نہیں اصوات مباح محفوظ ہیں تو کیا اب بھی حرمت کا حکم ہوگا۔ حالانکہ قصد تلی کا ہی جواب یہ ہے کہ تلی حرام نہیں ہوتی حدیث میں اس میں سے تین چیزوں کا جواز کیلئے استثنا فرمایا گیا ہے اور اصل استثنا میں اتصال ہر الایدیل والا دلیل اس سے معلوم ہوا کہ جس تلی میں کوئی مفسدہ ہو وہ حرام ہے اور جس میں کوئی غرض صحیح ہو کما فی الثلثۃ المذاکیرۃ مجہود و مطلوب ہے اور جس میں نہ کوئی مفسدہ ہو نہ غرض صحیح نہ عبت اور خلاف ادلی ہے۔ پس حکایت صوت مباح میں کوئی مفسدہ تو ہے نہیں ورنہ وہ صوت مباح ہی نہ ہوتی۔ اب دو احتمال رہ گئے اگر غرض صحیح ہے جیسے کہ محقق عالم البیان کا دعنا بند ہو۔ اسکی حکایت محمود ہوگی اور اگر غرض صحیح نہیں تو عبت اور خلاف ادلی ہے اور اخیر میں ایک ضروری تنبیہ کافی بھی معروض ہے وہ یہ کہ یہ تفصیل نہ کو رخلوع العوارض کی حالت میں ہے ورنہ اگر کوئی عارض موجب منع پایا جاوے جیسا مباح کی اجازت نفی ہو جائے ابتداء فی المحرم کی طرف تو اس صورت میں قبیح لغیرہ میں داخل ہو کر واجب المنع ہو جاوے گا۔ ایک سری تنبیہ فی بھی واجب النکر ہے جسکو حق نے، حادی الاخریٰ صلی علیہ وسلم کے فتعے میں ذکر کیا ہے وہ یہ کہ قرآن (بقصد تلی) ثنا اسمیں سلے حرام ہے کہ طاعت کو آلہ تلی بنانا حرام ہے اور اگر تلی مقصود نہ ہو تب بھی تشبیہ و اتالی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی جیسے مائدہ ہر طرف شربت کو ہیئت ظروف خمر کھنے کو فقہاء حرام فرمایا اہل شعبان

تمت بالا سوال۔ گراموفون کے متعلق حضرت والا کی منہ قتل تحریر دیکھ کر اصل مسئلہ میں تقریباً شفا ہو گئی اور یہ سمجھ میں

آ گیا کہ حرمت کی کوئی وجہ نہیں لیکن مقبور داخل جان اس فرق میں باقی رہ گیا ہے جو حضرت نے جملہ معارف و مزامیر اور گراموفون کے درمیان فرمایا ہے وہ یہ کہ گراموفون کی صوت بھی بجز خصوصیت معلوم ہوتی ہے (کما فی سائر المعارف) اسکی صوت میں ایک قسم کی گونج پیدا ہو کر نسبتاً سادہ آسماع ایک خط کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بہت سے آدمی کہ جنکے سامنے اگر اصل صوت اپنی اصلیت پر پیش کی جاتی تو وہ اس پر کان نہ لگاتے اور اس آلہ میں بند ہونیکے بعد نہایت ذوق و شوق سے سنتے ہیں البتہ ناچ رنگ وغیرہ میں اصل محکی غنہ پر قدرت ہونیکے صورت میں اس آلہ کی طرف توجہ نہیں رہتی جسکی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہاں خط صوت کیساتھ دوسرے خطوط نفس بھی جمع ہو جاتے ہیں ناچ رنگ و لگانے بجائیکے سوا اور چیزوں کے متعلق عام حالات پر نظر ڈالتے ہوئے یہی خیال ہوتا ہے (واللہ و رسولہ و لو ابدا علم) کہ اگر ایک طرف اصل و غلط ہوتا ہو اور دوسری طرف گراموفون میں اسی و غلط کی حکایت ہو تو بہت سے آدمی اسی کی طرف جھک پڑیں گے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اسکی صوت بجز خصوصیت مقصود ہے مثل سائر الملاحی و المعازف۔

(۲) آخر میں تنبیہ جزئی کے تحت میں جو حضرت نے ارقام فرمایا ہے کہ (اگر تلمی مقصود نہ ہو تب بھی تشبیہ اہل تلمی کیساتھ لہذا اجازت نہوگی) اسکا مقتضی بھی عموم منع معلوم ہوتا ہے کیونکہ مواظبات اور ان کے اشغال جو مطلوب فی الدین ہیں ان کیساتھ بھی تلمی اور تشبیہ اہل تلمی منع کر نیکیے قابل ہیں اگرچہ تلمی بالقرآن کی نہ تاکہ پہنچیں سئلے اگر کوئی شخص غرض صحیح کے ساتھ بھی سنتا ہو تب یہ تشبیہ مانع جواز نہیں۔

(۳) تنبیہ کلی کے تحت میں جوارشاد فرمایا گیا ہے اسکا مقتضی بھی حالات و واقعات کو دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسکا استعمال سے مطلقاً منع کیا جائے کیونکہ اسکی کسی خاص صورت کی اجازت سے ابتداء فی المحرم کا عام طور پر قوی اندیشہ ہے جدیداً کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام میں تفصیلات و تدقیقات محفوظ نہیں رہتیں۔ الحاصل اولاً خود اس آلہ کو منع نہ کرنا سیکر کیساتھ ایک گونہ مشارکت ہے جو اصل عدم جواز کا سبب بن سکتا ہے۔ دوسرے اگر اس میں بھی قطع نظر کیا جائے اور فی نفسہ اس میں حکایت صوت کو مباح قرار دیا جائے تب بھی خارجی عوارض مثلاً ابتداء فی المحرم اسکی حکایت کے مقتضی ہیں۔ قیصرے اگر بلا غرض صحیح سنتا ہے تو اسکا عبث و خلاف ادلی ہونا مسلم ہے جو اور اگر غرض صحیح سے سنتا ہے یعنی ایسی چیز سنتا ہے جو مطلوب فی الدین ہے تو اس صورت میں قصداً تلمی یا تشبیہ اہل تلمی اسکے نواح ہر گاہ۔ واللہ اعلم وعلما تم و احکم۔ یہ چند معروضات اعتماداً علی العنایات السنیہ کیے ہیں در نہ جرات نہ ہوتی۔

۵۔ کرم ہائے توار اگر دستارخ۔ والستدھی۔

الجواب بعض طبائع کے اعتبار سے قصد صوت مخصوصہ کا انکار نہیں ہو سکتا مگر اسکے عموم کا دعویٰ بھی مشکل ہے
بعض طبائع یقیناً ایسے ہونگے کہ اگر اصل میں کوئی خط بھی نہ ہو تب بھی محض گونج کی سبب تبع کی طرف التفات نہ کریں
اور اگر طبل سحر میں بعض کے قصد ملی ہو حکم کی تعمیل ہو اور اس قصد کی اکثریت اقلیت کا مدار اجتہاد پر ہے
لہذا اطلاق منع تفصیل فی المنع مفتی ہوئے ہیں اسکے علاوہ انکار مارت قریب قریب سب کے اعتبار سے عام ہر دم
یہ کہ اس لئے کہ مختلف پلیٹوں میں مختلف اصوات بند ہوتی ہیں اور ان میں سے کسی کو کوئی مطلوب ہوتی ہے کیونکہ کوئی اور
یہ تفادات اصل ہی کے تابع ہو ورنہ بلا ہی کو نفات والحن سبب قریب ہوتے ہیں اور یہ حسب کم فی نفسہ میں کلام ہے
باقی اذنیاء الی المحرم یا تشبیہ بل القلی کے موثر فی المنع ہونے میں کلام نہیں لیکن اسے فاسد عارضہ اور ضرورت
میں اگر تعارض ہو فاسد کے انسداد کیلئے تفصیل ضرورت کا انتظام کر لینے کی صورت میں کیا حکم ہوگا اسکو تو
دیکھ لیا جائے مثلاً اگر کسی آلہ میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا وعظ کسی نے بلا اطلاع حضرت کے
بند کر لیا ہو تا اور کوئی شخص اسکی تبلیغ عام کیلئے خلوت میں اسکی نقل حاصل کر کے پھر کتابت میں ضبط کر کے اسکو
تقریر یا طباعت شائع کر دیتا تو اس خاص مستمع فی الخواہ کیلئے کیا حکم ہوگا۔ یہ قابل تحقیق ہے بخلاف انقرانی بعد
الضررۃ فیہ ثم لئان انتسح فی الکلام ونقول ان قبح الملاحی لو کان لعینہا لما ارتفع عن طبل السحر
والغزو وجرس الساعۃ کما سیمما فی الساجد فاذا ن ہو غیر ہا فلینظر ان هذا الغیر ما ہو وهل هو منقطع
فی هذا الاکثر اذا التکن حاکمۃ علی الصوت الغیر المشرع وهذا المراد ذکرہ فیما کتبت من قبل حدیث عن
غلط بعض العامة فالآن ذکرہ بلسان الخاصیۃ لاینظر واخیر ویتا بد کون هذا البقیع لغیرہ بما
فی الدار المختار قبیل فصل اللبس من کتاب الخطر والاباحۃ ونصیر من ذلك (ای من الملاحی) ضرب
التوبۃ للتعاخر فلو للتنبیہ فلا یاس بہ کما اذا ضرب فی ثلاث اوقات لتذکیر ثلاث نفحات
الصورتان سبۃ یدیکہما فبعد العصر لا شاقۃ الی نفختۃ الفرع وبعد العشاء الی نفختۃ الموت وبعد
نصف اللیل الی نفختۃ البعث وتمامہ فیما علقۃ علی الملتغی وفرد المختار تحت قول بعد العصر الخ
فانصرا قول وهذا یفید ان الہ لا یولیست محرمۃ لعینہا بل یقصد اللہ ہونہا اما من سامعہا
او من المشتغل ہا وبہ تشعرا لاضافۃ الی ان ضرب تلك الاثر لعینہا حل تارۃ وجرم لخری
باختلاف النیۃ والامور بمقام صمد ہا و غیر دلیل لسادات الصوفیۃ الذین یقصدون سماعہا
امور ہما علم ہا فلا یباید المعترض بالانکار کیلا یجرم بہم بل یقصدون سادۃ الاختیار الخ وفیہ علی

قولہ وتمام الخ حیث بعد غزوة ما مر الى الملاعب لان ما لم يزدوى ويتغى ان يكون بوق الخ
يجوز كضرب النوبة وعن الحسن لا بأس بالدخول في العرس ليشتهر في السراجية هذا اذا لم يكن
جلاجل ولم يضر بعلو هيئة ان تطرب اه اقول وينبغي ان يكون طبل المسحر في رمضان لا يقطع
النائمون للسحر كيقاق الخ ما تامل اه نعم لو منع من سد الذرائع كان احوط واصوب له من
العامة لكن مع هذا لا سبيل لاحد على احد الى المواخذة على ترك الاحوط والمساءة الظن
به والله اعلم ۶ رمضان المبارك سنة ۱۳۰۳ھ -

ششاسی وین حکیم عمل سمرزم

السؤال - کیا فرماتے ہیں علمائے دین و شرع متین در باب من سئلہ میں کہ سمرزم کا سیکھنا اور اس پر عمل کرنا اور
کرنا مسلمانوں کو ایسا ہی بموجب شرع جائز ہے یا ناجائز ہے۔ اور ایک دینیتین پاؤں کی بجھا کر مردہ کو
بلکہ سوال جواب کہتے ہیں اور روح کی دریافت کئے بتلاتے ہیں کہ تمہارا کام ہو گا یا نہیں ہو گا اس پر یقین کرنا مسلمانوں
کیسا ہے۔

الجواب - اول سمرزم کی حقیقت سمجھنا چاہئے پھر حکم سمجھنے میں آسانی ہو جاوگی حقیقت اس عمل کی یہ ہے کہ
قوت نفسانیہ کہ ذریعے بعض افعال کا صادر کرنا جیسے اکثر افعال قوی بدنیہ کہ ذریعے صادر کئے جاتے ہیں
پس قوت نفسانیہ بھی مثل قوی بدنیہ کے ایک آلہ ہے صدر افعال کا اور حکم اس کا یہ ہے کہ جو افعال فی نفسہ مباح
ہیں ان کا صادر کرنا بھی اس قوت سے جائز ہے اور جو افعال غیر مباح ہیں ان کا صادر کرنا بھی ناجائز مثلاً جس شخص
پر اپنا فرض واجب ہو اور وہ وسعت بھی رکھتا ہو اس قوت سے اس کو مجبور کر کے اپنا حق حصول کر لینا جائز ہے اور
جس شخص پر جو حق واجب نہ ہو جیسے چندہ دنیا یا کسی عورت کا کسی شخص سے نکاح کر لینا اس کو مغلوب کر کے اپنا
مقصود حاصل کر لینا حرام ہے و علی ہذا القیاس سائر افعال یہ تو اس کا حکم تھا فی نفسہ در ایک حکم سے باعتبار عارض
کے کہ اگر اس میں کوئی مفسدہ خارج سے منضم ہو جاوے تو اس مفسدہ کی وجہ سے بھی اُنہیں ممانعت عارض ہووگی
مثلاً اس کو ذریعہ کشف واقعات کا خواہ ماضیہ ہوں یا حال یا مستقبلہ بنانا جیسے کوئی دلیل شرعی نہیں مثلاً چور کا
دریافت کرنا یا کہ مردہ کا حال پوچھنا یا کسی کام کا انجام پوچھنا یا اعتقاد حسنہ و راجح کا کرنا جیسا سوال میں
۱۵۰ اکی بحث بکسوں غریب میں بھی دیکھ لی جاوے ۱۲ منہ -

مذکور ہے کہ یہ سب محض کذب و زور و بلیس غور و جہل خود اکثر عمل کرتے ہیں قبل از جہل میں اور اسی جہل پر انکی تصنیف اس فن میں بھی ہے۔ دوسرے کو دہو کہ دیتی ہیں مسموم سوان چیزوں کا کوئی تعلق نہیں اور اگر بالفرض ہوتا بھی تب بھی مثل کمانت و عرافت و نجوم کے اس سے کام لینا اور اس پر اعتقاد کرنا حرام ہوتا چونکہ احقر کو اس عمل کا خود تجربہ ہے اسلئے تحقیق مذکور میں کچھ تردد نہیں۔ ۲۵ رجب ۱۳۲۷ھ

اٹھاسی ویں حکمت جواب اشکالات بر سلسلہ تقدیر

سوال۔ براہ عنایت سلسلہ ذیل پر اپنی قیمتی رائے کا اظہار فرما کر مشکور فرما دیں کیونکہ یہ سلسلہ عرصہ سے مجھے اور میرے اہل کمال کو پریشان کر رہا ہے میرا خیال ہے کہ آپ کا اس سلسلہ پر روشنی ڈالنا صرف میرے لئے ہی نہیں بلکہ ہندوستان میں متعدد متفکر و ماغوں کیلئے باعث تسکین ہوگا بھلا ایمان ہو کہ خدا تعالیٰ علیم کل و عالم الغیب اسکا عالم الغیب ہونا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اسے مستقبل کے ہر چھوٹے سے چھوٹے واقعہ علم حاصل ہوتا ہر کام کیلئے ایک طریق کا قبل از وقت مقرر ہو گیا پھر اگر زمینے بکر کے قتل کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ کو اسکی بھی خبر تھی اور اس نے بکر کو قبل کیا وہ بھی خداوند کریم کے علم میں تھا یعنی اسے معلوم تھا کہ زید کو بکر قتل کرے گا۔ اسی طرح اس کام کو ہونا چاہئے تھا ورنہ علم الہی باطل ٹھہرتا جب ہم خدا تعالیٰ کے اس علم غیب کو ہر انسان کے مستقبل پر مضبوط کرتے ہیں تو انہیں ان کو مجبور محض ماننا پڑتا ہے اور خدا تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے کی صفت پر ایمان رکھنا فی سبیلہم کو ماننے کا مترادف ٹھہرتا ہے اب اس مذموم فی سبیلہم کلام سنتے ہی ہم اپنے عقیدہ کو اس سے بری الذمہ ٹھہرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہیں ہمارے افعال کے ہم خود مختار اور ذمہ دار ہیں جیسا چاہیں گے گزریں اس حالت میں خدا کو ہمارے افعال کے علم سے نعوذ باللہ عاری ماننا پڑتا ہے علاوہ ازیں خدا کو عالم الغیب مانکر ہم دعا مانگتے کو بھی بیکار کہنے پر مجبور ہوتے ہیں کیونکہ ہر کام کو اسی طرح ہونا چاہئے جیسا کہ اس کے متعلق خدا تعالیٰ کو علم ہو چکا ہے معاذ اللہ وہ خود بھی اپنے علم کے خلاف ہے جو کہ ابھی سے مکمل ہے آئندہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ علم غلط ٹھہرتا ہے مینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ یقینی ہے کہ وجود اختیار کا بدیہی بلکہ حسی و مشاہدہ ہے اور یقینی بدیہی حسی کی مصادمت اگر دلیل غیر یقینی کیساتھ ہو تو بداهت جس کی نفی نہ کریں گے بلکہ دلیل کو محذو ش کہیں گے گو تعین اس خدشہ کی نہ کر سکیں مثلاً اگر دلیل ریاضی سے معلوم ہو کہ فلاں تاریخ فلاں وقت فلاں مقام میں پورے آفتاب کو کسوف ہوگا لیکن مشاہدہ سے کسوف کا عدم وقوع ثابت ہوا تو مشاہدہ کو غلط نہ کہا جاوے گا بلکہ حساب میں غلطی ہو جائیگا حکم

اگر میں گے گو یہ تعین نہ ہو سکے کہ کہاں غلطی ہوئی ہے اور کیا غلطی ہوئی ہے۔ اسی طرح یہاں جب دلیل کافی ہے اختیار کی تو دلیل ہی کو جنہم سمجھیں گے خواہ وہ غلطی کچھ ہی ہو مثلاً یہاں اس دلیل میں غلطی ہے کہ علم باری جو واقعہ قتل کیسا تھا متعلق ہوا ہے تو اس قید کیسا تھا متعلق ہوا ہے کہ قتل با اختیار قاتل ہوگا تو اس سے تو جو اختیار کا اور ہو کہ ہو گیا نہ کہ معدوم ورنہ خلاف علم الہی لازم آدے گا۔ اور اگر اس اختیار کی کتنہ اور اسکی وجہ ارتباط بالقدیم کی تفتیش کر کے اسی اشکال نفی اختیار کا امداد کیا جاوے تو ایسا اشکال جبر کی کتنہ اور اس کے درجہ ارتباط کی تفتیش کرنے سے بھی ہوتا ہے جس سے جبر کی بھی نفی ہوتی ہے۔ تقریباً اسکی یہ ہے کہ اگر تعلق علم و امتناع خلاف علم سو جبر لازم آتا ہے تو ظاہر ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض سے تو ہونے میں سکتا بلکہ وہ عقلاً موقوف ہے وجود معلوم پر اور اسکا وجود اگر بلا ارادہ ہے تو اس معلوم کا قدم لازم آتا ہے اور وہ یا مشاہدہ باطل ہے اور اگر ارادہ سے ہے تو ارادہ میں علم شرط ہے تو علم موقوف ہوا علم پر اور یہ دور ہے اور نیز علم مستلزم جبر ہے جیسا کہ سوال میں کہا گیا اور ارادہ مستلزم اختیار ہے جیسا کہ ارادہ کی حقیقت ظاہر ہے یعنی تخصیص ما شاء لما شاء صتی شاء اور یہ اجتماع متناقض ہے اور یہ دور اور جمع لازم آیا ہے علم اور ارادہ سے تو علم و ارادہ منفی ہونگے اور علم ہی مقتضی تھا جبر کجی مقتضی منفی ہوا تو مقتضی یعنی جبر بھی منفی ہوگا تو اس انتفاء میں اختیار کی کیا تخصیص ہے جبر بھی منفی ہو گیا اسلئے ان رابطہ کالات سے نجات یہی ہے کہ جبر و اختیار کی کتنہ اور وجہ ارتباط کی تفتیش نہ کی جاوے اور عجیب نہیں کہ شارع علیہ السلام نے اسی لئے اس مسئلہ میں حوض کرنے سے منع فرمایا ہو۔ واللہ اعلم۔ ۳ رمضان ۱۳۳۵ھ۔

نوٹ ۸۹ ویں حکمت رسالہ القار السکینہ فی تحقیق ابدال الہ

اس سالیں شرعی پردہ کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۱۱ سے شروع ہوا ہے اور صفحہ ۱۲۴ پر ختم ہو گیا ہے۔

نوٹ ۹۰ ویں حکمت حکم خطبہ درغیر عربی

تمہید سوال و جواب آئندہ۔ زبان شلویت ایک عالم کا رسالہ ہے جس میں خطبہ کے عربی زبان میں ہونے کی ضرورت اور غیر عربی میں ہونے کی کراہت روایات فقہیہ سے ثابت کی گئی ہے اس پر احقر کی بھی تقریباً تھی ایک مقام سے احقر کے پاس ایک خط آیا جس میں دو سوال تھے ایک میں حوالہ روایات کے متعلق خلط کا اثبات اور دوسری میں غیر عربی سے کراہت کی نفی کی گئی ہے۔ احقر نے اس خط کا جواب لکھا یہ سب ذیل میں منقول ہے۔

سوال اول - اس کا خلاصہ تمہید اول میں لکھا جا چکا اور چونکہ جواب میں بھی اس کے محض اجمالی تعرض ہے اس لیے اس کو بعینہ نقل نہیں کیا گیا۔
سوال ثانی - صاحبین کے عاجز عن العربیہ کو معذور اور عاجز قرار دیا ہے اور اس کے غیر عربی دانوں کو غیر عربی میں خطبہ پڑھنا جائز ہوگا یا نہیں کیونکہ کبیر تحریر کے متعلق قاضی خان نے لکھا ہے کہ اگر عربی نہیں جانتا تو فارسی میں نماز کو شروع کرے گا ورنہ غیر عربی میں نہیں شروع کر سکتا بالکل یہی اختلاف بقول درمختار خطبہ میں بھی ہے اس لیے عربی نہ جانتے والے کیا صاحبین کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ نہیں پڑھ سکتے اور اگر بکراہت جائز ہے تو مکروہ تنزیہی مراد ہو یا مکروہ تحریمی کیا وہ مکروہ تنزیہی بحالت موجودہ نہ سمجھ میں آئے کہ عذر سے معاف نہیں ہو سکتا اور زمانہ کی ضرورت ہم کو شرعی ضروریات کیلئے اُردو میں خطبہ کو جائز قرار نہیں دیتی حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اجلاء العلوم میں آداب القراءۃ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقلد پیش فرمایا ہے کہ جو عبادت کے سمجھے ہو اس میں برکت نہیں ہوتی اور جو تلاوت بلا تامل ہو وہ تلاوت نہیں ہے اگر کوئی شخص خطبہ شرعیہ کے حدود میں رہ کر اُردو میں خطبہ پڑھتا ہے تو وہ شاب ہو گیا نہیں نیت اس کی یہ ہے کہ عبادت ہے سمجھے نہ ہونا چاہئے خصوصاً خطبہ جو تذکیر کے لئے بھی ہو جس میں سامعین کو سننا مقصود ہو۔

الجواب - تنبیہات ممنون ہوا جزو کو اللہ تعالیٰ غالباً اکثر اہل علم کا تصدیق رسائل کے باب میں یہی معمول ہے کہ نفس مسئلہ کا توافق پیش نظر رہتا ہے اور روایات کو بنا بر اعتماد صاحب سال ماضی پر مطلق نہیں کیا جاتا چنانچہ اس وقت آپ کی تحریر کی روایات میں بھی اسی اعتماد کا ہونا پر تطبیق کا اہتمام نہیں کیا اگر یہ کوتاہی ہے تو میں اپنی کوتاہی کا مقرب ہوں بلکہ اس کی شاعت کی اجازت دیتا ہوں۔ البتہ نفس مسئلہ میں اب بھی میرا یہ خیال ہے اگر اس میں مجھ کو اپنی غلطی معلوم ہو جاوے گی حسبِ معمول رجوع کر لوں گا یہ تو سوال کا جواب ہے باقی سوال ثانی کے متعلق یہ عرض ہے کہ کلام غیر عاجز میں ہے اس کے لئے جواز یعنی صحت بلا کراہت نہیں اور عاجز کے معنی ہیں پڑھنے سے عاجز نہ کہ سمجھنے سے کما سیاقی رہا یہ امر کہ کوئی کراہت ہو تنزیہی بھی ہو ارض سے تحریری ہو سکتی ہے مسئلہ حکم فیہا میں بڑا عارض اس وقت میں یہ کہ سنت پر اس مکروہ کو ترجیح دی جانے لگی اس لئے تغیر مشروع کے سبب کراہت تحریر کا حکم بعید نہیں اور یہ عجز اور عدم عجز عن القراءة ہونہ کہ عن العہم۔ چنانچہ کسی سے بھی یہ احتمال خیر منقول نہیں اور قیاس ایک کا دوسری پر ہمارا منصب نہیں اور امام غزالیؒ سے بقول نقل کیا گیا یہاں سمجھنے سے مراد توجہ ہے چنانچہ اس قول کی عبارت اس عبادت کو بھی شامل ہے جس میں کوئی قراءۃ نہیں ورنہ اگر ترجمہ مراد ہو تو کیا تلاوت میں بھی ترجمہ پڑھنا اہل قرآن کے پڑھنے سے افضل ہو گا۔ رہا حکمت تذکیر سے استدلال یہ تو قرآن میں بھی جاری ہے بلکہ قرآن مجید میں خطبہ کا لقب تو ذکر آیا ہے اور قرآن کا ذکر ہی تو کیا یہ حکم اس حکم میں بھی جاری ہو گا۔ ہمارے بیچ الاول مسئلہ ۱۱۰

اس کے بعد سائل بالاسے حسب ذیل مکاتبت ہوئی

سوال - حضور والا نے تحریر فرمایا ہے کہ عجز و عدم عجز عن القراءة مراد ہے نہ کہ عن العہم۔ صرف اتنی بات میں مجھے شبہ باقی رہ گیا ہے اس لئے مؤدبانہ طور پر چند جملے عرض کر چکی جرات کرتا ہوں تحقیق الخطبہ میں امام راضی رحمۃ اللہ علیہ (شاہی المذہب) کی حسب

زبل عبارت نقل فرمائی گئی ہو وہل بشرط كون الخطبة كل بابا بالعربية وجهان الصحيح اشتراط فان لم يكن فيهم من يحسن العربية
خطب بغيرها ووجب عليهم التعلم والاعصا ولا جمعة لهم (منقول من شرح الاحياء للسيد المرتضى الزبيدي ج ۲)
الجواب۔ اس عبارت کے معنی اول عرض کرتا ہوں اس سے آپ کو اپنے استدلال کا حال معلوم ہو جائیگا کہ صحیح یہی ہے کہ عربیہ شرط
ہے لیکن اگر ان ماضین جمعہ میں کوئی ایسا شخص نہ ہو جو عربی میں پڑھ سکے تو فی الحال غیر عربیہ میں پڑھ لے لیکن آئندہ کیلئے ان
لوگوں پر واجب (علی الکفایہ) ہو گا کہ عربی سیکھیں تاکہ عربی میں خطبہ ہو سکے ورنہ سب غاصی ہونگے اور ان کا جمعہ بھی صحیح نہ ہو گا
جیسا بعض فقہاء حنفیہ نے بعینہ اسی طرح جوید کے متعلق فتویٰ دیا ہے کہ جب کچھ چھوڑ دیا نماز صحیح نہ ہو گی اور اگر عربی نہ سمجھتا مراد ہو تو کیا
اس فتوے کو بھی مانا جاوے گا کہ عربی نہ سمجھنے والوں پر عربی کا سیکھنا واجب ہے ورنہ ان کا جمعہ نہ ہو گا۔ اگر یہ فتویٰ مانا
جائے تو اس سے آپ کے خلاف مدعا ثابت ہے۔ ۲۔ رسیع الغافی مسئلہ ۱۳۰۔

سوال تتمہ بالا۔ رہا کلام مجید کے متعلق کہ اسکو ذکر کیا گیا ہے اور خطبہ کو ذکر۔ اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ قرآن مجید کو بھی ذکر
کہا گیا ہے جیسا کہ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس معلوم ہو کہ ذکر کیلئے تبیین کی ضرورت ہے اسی طرح اگر خطبہ کو ذکر
کہا گیا ہے تو اس کیلئے بھی تبیین کی ضرورت ہے بہر صورت ذکر کی اور ذکر میں انفعالی نہیں بلکہ اجتماع ہے ورثۃ الانبیاء پر بطرح
قرآن کی تبیین عاید ہے اسی طرح خطبہ کی بھی اور تبیین مجموعہ لغت ہی میں ممکن ہے ولا قطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا فرمایا گیا ہے ذکرنا
مراد انزلنا الیک الذکر کے مطابق کلام مجید ہی ہوا کیلئے فاستلوا اھل الذکور ای عالم القرآن فرمایا ہے۔ پس جب خطبہ بھی ملقب
ہے ذکر اللہ ہے تو اسکو بھی تبیین للناس ہونا ضروری ہے۔ اس سے بھی واضح ہوا کہ خطیب ذکر (قرآن) ہی کی نصائح کرے ورنہ خطبہ ذکر نہ ہو گا
جواب۔ میرا یہ مطلب نہ تھا کہ قرآن کو ذکر نہیں کہا گیا بلکہ یہ مطلب تھا کہ ذکر ہی کہا گیا ہے اور خطبہ کو کہیں ذکر ہی نہیں
کہا گیا پس قرآن میں جب دونوں صفتیں ہیں تو ان دونوں کا حق ادا کرنا ضروری ہے تو پھر ترجمہ کچھ کر کیوں نہیں پڑھا جاتا۔
تتمہ سوال بالاجنبائے مکتوب گرامی میں ارشاد فرمایا ہے کہ اس مکر وہ کو سنت پر ترجیح دیجاتی ہے اسلئے اس عارض مکر وہ تحریر
بعید نہیں مگر حضور والا جب اس نیست اسکو ہادی زبان میں پڑھا جاوے کہ اس طرح بہت سی مودہ سنتوں کا احتیاء کیا جاوے تو
پھر مکر وہ کیوں ہو گا۔ بہت سے جہلاء ایسے ہیں جو نماز رفقہ کی ضرورت سے بے خبر ہیں وہ صرف جمعہ میں آتے ہیں اگر خطبہ
ہیں ان کی زبان میں سمجھا دیا جائے تو کیا اثر کی امید نہیں ہے ممکن ہے کہ خدا کچھ لوگوں کو اس طریقہ سے ہدایت نصیب کرے
الجواب۔ امور تعبدیہ میں مصالح سے تفسیر نہیں ہوتا۔ تاریخ بالا۔

سوال تتمہ بالا۔ اور پھر کیا خطبہ میں یہی ایک سنت ہے یہ بھی تو سنت ہی ہے کہ بلا کتاب خطبہ دیا جائے۔ حضور نے کبھی
کتابی خطبہ نہیں دیا نہ صحابہ کرام نے ایسا کیا اس سنت کا ترک دھڑلے پر رہا ہے اور کچھ خیال بھی نہیں ہوتا حالانکہ خطبہ میں

مناطین کی طرف رخ اسی کو ضروری ہے کہ مناطین کو با حسن پیر نصیحت کی جا مگر جب کتاب پر آنکھ لگی ہوگی تو ہرگز وہ توجہ الی المناطین نصیب لگی جو مقصود اور جو کیفیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی تھی وہ یہ ہے کہ مسلم شریف کے الفاظ یہ ہیں اذ خطبنا حضرت عیناہ و علائہ و اشتد غضب حتی کانہ منذ رجیش بقول صحیحہ و مع کمال الجہلا اس طریقہ کی کون خطبہ دیتا ہے سب اسکو ترک کرے مگر کوئی اسکو کہو تو جہنمی نہیں کہتا

الجواب یہ سن مستحبہ میں اور عربیہ مؤکدہ فلا یقاس احدہا علی الآخر تاریخ بالا۔

اکیا نوے ویں حکمت تنقید بر رسالہ مقام محمود کے درال و ذکر شفاعت بر عبارت تقویت اعتراض کردہ شد

تمہید ایک خط مع ایک رسالہ کے جسکا نام مقام محمود ہے ذیل کے پتے سے آیا جس میں تقویۃ الایمان کی ایک عبارت متعلقہ شفاعت پر اعتراض ہے وہ اعتراض مزاحمت کے جواب کے ذیل میں دونوں منقول ہیں۔ سوال یہ ایک نسخہ مقام محمود بذریعہ بکریٹ ہذا رسالہ خدمت بعد نظر

جواب باصواب مشکور و ممنون فرماوین اگر جملہ کتاب کا جواب تحریر کریں عدم الفرصتی منع ہو تو براہ نوازش شفاعت بالاذن کے متعلق صلی پر جو عبارت مشرک لکبر کے تحت میں تحریر کی گئی ہے اسکا جواب تلخیص فصل تحریر فرماوین۔ سائل فلکسار ملک محمد امین چوب فروش جو حضرت امام ناصر الدین صاحب جنتی عبارت تقویۃ الایمان (بعد بیان شفاعت بالوجاہت شفاعت بالمجتہ تیسری صورت یہ ہے کہ چور پر چوری ثابت ہوگی مگر وہ ہمیشہ چور نہیں اور چوری کو اس نے کچھ پیشہ نہیں ٹھیرایا مگر نفس کی شامت سے قصور ہو گیا اس پر شرمندہ ہو اور رات دن ڈرتا ہو اور بادشاہ کے آئین کو ستر نکھوں پر رکھنے سے تنہا تقصیر سمجھتا ہو اور لائق سزا کہے جاتا ہو اور بادشاہ کی بھاگ کر کسی میر وزیر کی پناہ نہیں ڈھونڈتا اور اسکے متعلق کسی کی حمایت نہیں چاہتا اور رات دن اس کا منہ دیکھ رہا ہو کہ دیکھو میر حق میں کیا حکم فرمائے سوا اسکا یہ حال کچھ دل میں ترس آتا ہو مگر آئین بادشاہت کا خیال کر کے بے سبب گور نہیں کرتا کہ کہیں لوگوں کے دلوں میں اس کے آئین کی قدر نہ گھٹ جائے سو کوئی امیر وزیر اسکی مرضی پر اس تقصیر کی شفاعت کرتا ہو اور بادشاہ اس امیر کی عزت بڑھانیکو ظاہر میں اس کی سفارش کا نام کر کے اس چور کی تقصیر معاف کر دیتا ہو سو اس افسر نے چور کی سفارش سئلے نہیں کی کہ اس کا قربتی ہے یا آشنا یا اسکی حمایت اس نے اٹھائی بلکہ محض بادشاہ کی مرضی سمجھ کر کہو کہ وہ تو بادشاہ کا امیر ہے نہ کہ چور نہ کا تھا لگی جو چور نہ کا حمایتی بنگار کی سفارش کرتا اور آپ بھی چور ہو جاتا۔ اور اسکو شفاعت بالاذن کہتے ہیں پس سفارش خود اس مالک کی پروا لگی ہوتی ہے و اسکی جناب میں اس قسم کی شفاعت ہو سکتی ہے اور جس لی ذبی کی شفاعت کا قرآن و حدیث میں مذکور ہے اسکے معنی یہی ہیں سو ہر بند کو ہر چاہے کہ وہ ہر دم اللہ ہی کو پکارے اور اس سے ڈرتا ہے اور اس سے التجا کرتا ہے اور اس کے روبرو اپنے گناہوں کا قائل ہو اور اس کو اپنا مالک سمجھے اور حمایتی بھی اور جہاں تک خیال و دلائے اللہ کے سوا کہیں اپنا بچاؤ نہ جانے اور کسی کی حمایت پر بھروسہ نہ کرے کیونکہ وہ بڑا غفور رحیم ہے و شکلیں اپنی ہی فیض سے کمولدیگا اور گناہ اپنی ہی رحمت سے بخشدیگا اور جسکو چاہے اپنے حکم سے آپکا شفیع بنا دیگا غرضیکہ جیسی ہی حاجت ہو اسی کو سوہننا چاہئے اسی طرح شفاعت بھی اسی کے اختیار پر چھوڑ دے جسکو وہ چاہے ہمارا شفیع کرے نہ یہ کہ کسی کی حمایت

پر بھروسہ رکھے اور اسکو اپنی کیواسطے پکارے اور حمایتی مجھکر اصل ملک کو بھول جائے۔ **اعتراف**۔ اس مضمون پر نگاہ دوڑانیسی
مندرجہ ذیل نتائج بڑی آسانی سے مرتب کیے جاسکتے ہیں (۱) شفاعت و جاہت پر عقیدہ رکھنا اصل شرک ہے (۲) شفاعت محبت
پر ایمان لانا شرک اکبر ہے۔ (۳) ہمیں کسی ایک کی شفاعت پر بھی بھروسہ رکھنا چاہئے (۴) کوئی نبی یا ولی کسی گنہگار کی شفاعت
اسطے نہیں کر سکا کہ اسے بوجہ نبی رحمت ہونیکے اس پر ترس آتا ہو یا بسبب ہمدردی بنی نوع انسان رحم کیونکہ ایسا کرنے پر وہ مجرم کا حامی
مددگار ہو کر خود مجرم قرار دیا جائیگا۔ (۵) خدا کسی گنہگار کو بھی بدون شفاعت نہیں بخشوگا کیونکہ ایسا کرنے سے اس بات کا ڈر ہوگا کہ کہیں
لوگوں کے دوست اسکے آئین قوانین کی قدر نہ گھٹ جائے۔ (۶) مرتبہ شفاعت میں کوئی حقیقی فضیلت و بزرگی نہیں کیونکہ شفاعت تو
قوانین الہیہ کی عظمت شان برقرار رکھنے کیلئے ایک ذریعہ ہے نہ کہ حقیقی عزت افزائی کا نشان۔

الجواب۔ میری رائے میں اس مسئلہ کو کسی محقق سے زبانی منع کرنے کی ضرورت کے مخصوص حصے میں ۱۶۱۵ سے زیادہ قابل تحقیق ہے کہ
اس جزو کو بعینہ وہ تشبیہ میں دخل نہیں ہے صرف مشبہ بہ کی جانب میں اس شفاعت کے تحقیق کی ایک صورت ہے جس کا تحقق بعینہ جانب
مشبہ میں ضروری نہیں صرف قید بالاذن میں تشبیہ ہے گو بنا اذن کی مختلف ہے ایک جگہ بنا غرض ہے ایک جگہ حکمت اگر اس جزو
کو بھی لیا جائے تو امید ہے کہ سب اشکالات ختم ہو جائیں۔ واللہ الہادی الی سواء السبیل۔ تاریخ ۲۸ ربیع الثانی ۱۳۸۵ھ
بانوے دیں حکم خلاصہ الکلام فی اذان المجتہدین یدکی للامام | یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۶۲ سے شروع اور صفحہ ۵۶۳ پر ختم ہے

ترانوے دیں حکم رسالہ اقامۃ الطامۃ علی زاعم بقاء النبوة العامة | اس رسالہ میں شیخ ابوبکر
کے کلام سے جو بقاء نبوت معام ہوتا تھا اس کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۲۵ سے شروع اور صفحہ ۵۲۶ پر ختم ہوا ہے
چورانوے دیں حکم فصل فی لزوم و تحقیق صلوۃ برہمائی جہاز | میرا ایک فتویٰ اسلئے متعلق رسالہ الامام محمد رحمہ اللہ
میں صفحہ ۳ پر چھپا تھا اس کے متعلق ایک تحریر شکل و سوال جوابی جو ذیل میں منقول ہے اور اسکے ایک حاشیہ میں جو بعد اظہار شرع ہوا
میری ایک عبارت مضمون بہ فیع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اسکا جواب مولوی صاحب نے لکھا تھا کہ وہ کھلایا جو اس تحریر کے بعد منقول ہے
سوال۔ برہمائی جہاز دعالت طیران او یا وقت اور ہوا سجدہ کردن یا نماز فرضی خواندن جائز است یا نہ۔ منوالہ و جہز۔
جواب۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال العلامة القمستانی فی شرح مختصر الوقایہ السجود لغۃ هو الخضر و شرعاً واضح
الجہۃ علی الارض وغیرہا۔ انتہی۔ وفی البحر شرح الكنز تحت قولہ وکرة باصل ہا وکرة عمامۃ من فضل اذا اراد الخو فی الصلوۃ
فی اثناء ما بسط والاصل انہ کما تجوز السجۃ علی الارض تجوز علما ہو بمعنی الارض فان تجوز جہۃ حمود تستقر علیہ تفسیر وجد
الحجۃ از الساجد لو بالغ لا یستقل راسہ ابلغ من ذلک انتہی وفی الوقایہ فی الخرب صفة الصلوۃ فان سجد علی کور عمامۃ
او فاضل ثوب لوشی یجد حمود تستقر علیہ الجہۃ تجاز و ان لم تستقر لا یجوز انتہی فالمرکوب الہدائی ان کان مرکباً من

اشياء صلبة بحيث تستقر علی الجبهة ولا تنقل بالنقل تجوز السجدة علیها لظواهره علی بالدابة كالسفينة السائرة والموقوفة بالسطح الغير المستقرة علی الارض فانها لم تحق بالدابة كما استفاد من الاحتار قبل سجدة التلاوة فالصلوة المكتوبة علی المركب الهوائي لا تجوز بدون العذر كما هو حكم الصلوة علی الدابة والسفينة السائرة وهل يلزم التوجه الی القبلة ههنا كما فی السفينة اولا كما فی الدابة. والظواهر انه يلزم لان المركب الهوائي بمنزلة البيت كالسفينة فان لم يمكنه يمكنه من الصلوة الا اذا خاف فوت الوقت لما تقر من انقل العاجز جهة قدرته (وما من حادثة الا ولها ذكر فی کتاب من الكتب المعتمدة اما بعینها او بذکر قاعد کلیة تشتملها ۱۲) والله تعالی اعلم.

پچانوئے وی حکمت و تحقیق مضمون تظلیل غمام

ہو تو فرمایا کہ صاحب مواہب لدنیہ کو یہ حدیث نہیں ملی۔ کیا فقہر من استدلالہ بحديث واجعل نوراً اور میں یہ سمجھتا تھا کہ ہمارے علی المشہور الحدیث ثابت بھی ہو تو مراد یہ ہوگی کہ اگر آپ کے ساتھ گاہے گاہے رہتا تھا تو درجہ فی قصۃ بحیر الراجب وینسفر الی ذکر الادل فی الخصائص البکری صحیحہ بحسب الترمذی و تصحیح الحاکم والثانی فی تاریخ جیب الہ ص ۱۸ بغیر سندہ اور گاہے گاہے کی قید ملے لگائی کہ صحیح حدیث میں وارد ہو وہ خارجہ مسلمہ کہ آپ پر ایک بار ایک صحابی کپڑا روکے ہوئے کھڑے تھے گرمی کی وجہ سے تاکہ آپ پر سایہ ہو جلوس میں علوم ہو کہ علی الدوام سایہ نہیں رہتا تھا سو سایہ کا نہ ہونا اسوقت کیساتھ خاص ہوگا جبکہ ابو مبارک پر ہو لیکن اس حدیث سے اس گمان کی تغلیط ہوئی کیونکہ انہیں کی گرمی روکنے کیلئے ہوتا تھا جس کا ذکر حدیث میں ہے۔ کوئی گرمی تھی جس کیلئے اب کی حاجت ہوتی وہ حدیث خصائص کبریٰ ص ۶۶ مطبوع حیدرآباد میں ہے اور اُن کے لفظ یہ ہیں اسخروج الحکیم الترمذی (وہو محمد بن عیسیٰ الاولیاء الکبار والمحدثین والحکماء المتصوفین افاضوا مد علی من بركات انقاصه القد سینہ جامع عن ذکوان لارسل صلی اللہ علیہ وسلم لو یکن یری لہ ظل فی شمس ولا قمر اہ۔

خط مولوی محمد امجدی بردوانی۔ الامداد ماہ ربیع الثانی ۱۳۱۳ء کے مضمون عدم نقل تظلیل الغمام کے متعلق عرض ہے سید احمد دحلان نے السیرۃ النبویۃ الآثار الحمدیہ ص ۱۸ میں حدیث ہجرت کے اس جملہ کے تحت میں درجی اصابت الشمس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقبل ابو بکر رضی اللہ عنہما حتی ظل علیہ بردانہ (لہ) لکھا ہے ولا یردان تظلل الغمام یعنی تظلیل ابی بکر لہ۔ ذلک کان قبل البعثة اوھا صا النبوتہ صلی اللہ علیہ وسلم ولو یقل احد وقع ذلک بعد البعثة اہ۔ اس سے حضرت والا کی اولیٰ کی کجی کی تائید ہوتی ہے اور حدیث ذکوان اگر ثابت بھی ہو تو اس سے قبل النبوتہ پر محمول ہوا لظاہر چنداں مستبعد نہیں۔ الجواب۔ واقعی آپ بھی ایک احتمال ہے اور دوسری توجیہ بھی جو کہ اس رسالہ میں مذکور ہو چکی ہے کہ باوجود ابرہہ ہونیکے بھی آپ کا سایہ قابض نہ ہوتا ہوا اور شمس محسوس ہوتا ہو جس سے ثقی کے لئے تظلیل ابو بکر رضی اللہ عنہ کی حاجت ہوتی۔ فقط قریب ۱۳۳۳ھ

اس طرح کہ اس تقریر کے بعد معلوم ہوا کہ یہ حدیث نہایت ضعیف اور نہ ملے کیونکہ اس کا مستند خاص کسی نہ ہے۔ ۱۳۳۳ھ

چھیانوے ویں حکمت و کشف شہر مجیب بودن حنفیہ از عبارت غنیہ (ایک صاحب علم کا خط رسالہ مقتضایہ)
 کے جواب شہر بستم کے متعلق میں نے اس شہر کو جواب میں یہ لکھا تھا غنیہ غلبہ نہیں مٹی ان صاحب غنیہ کچھ جواب کیلئے ذیل کی تقریر لکھی ہے
 جواب شہر بستم۔ فرقہ ضالہ مرجیہ حنفیہ سے مراد یہاں فرقہ مرجیہ میں سے ایسا گروہ ہے جو اپنے آپکو بطریق افراتر جناب امام
 ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منسوب کرتا تھا جیسا کہ شرح مواقف کی عبارت سے بھی ظاہر ہے ورنہ جناب امام ابوحنیفہ صاحب کو تو
 جناب پیر صاحب اپنی اسی کتاب شریف غنیۃ الطالبین میں امام تسلیم فرماتے ہیں اور ان کا اجتہاد عوام کی نفع رسانی کیلئے بیان
 فرماتے ہیں جیسا کہ ص ۱۷ پر غنیۃ الطالبین مطبع اسلامیہ لاہور فی باب الصلوۃ خطر باعظیم دامرہا جسم میں فرماتے ہیں۔
 وقال لا امام ابوحنیفۃ لا یقتل الخ سے ظاہر ہے۔ ترجمہ۔ اور فرمایا امام ابوحنیفہ نے کہ وہ (یعنی تارک صلوۃ) نہ قتل کیا جاوے گا۔
 اور نیز امام ابوحنیفہ کے مقلدین فقہاء پر اور ان کے مختلف فیہ اجتہاد پر اپنے یعنی امام احمد حنبل کے مذہب والوں اور امام شافعی کے
 مذہب والوں کو انکار کر دینے سے فرماتے ہیں کہ انکار نہ کیا جاوے اور اپنے مذہب کو ان پر ترجیح نہیں دیتے گویا باہمی ایک سمجھتی ہیں
 (لکھا ہونی الحقیقت) جیسا کہ ص ۱۱۱ و ۱۱۲ پر فی باب امر بالمعروف فصل والذی یؤمر بہ و ظاہر ہے عبارت اس طرح شروع ہوتی
 ہے واما اذا کان الشیء مختلف الفریقین فیما الخ ترجمہ۔ لیکن جب ہو وہ چیز (بیان امر وغیرہ) ان چیزوں میں جن میں اختلاف
 کیا ہے فقہاء نے اور گنجائش ہے اس میں اجتہاد کو جیسے مینا عامی کا مذہب کو تقلید کر کے امام ابوحنیفہ کی اور کچھ کرنا عورت کا بغیر ان
 ولی کے جیسا کہ مشہور ہے بلکہ مذہب میں تو نہیں کسی کو ان میں سے جو امام احمد اور امام شافعی کے مذہب پر ہے اسکا یعنی
 مذکورہ اجتہاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یا ایسا ہی اور مختلف فیہ مسائل کا انکار کرنا کیونکہ امام احمد نے فرمایا ہے مروزی کی روایت
 میں نہیں ہے جائز فقیہ کہ اٹھائے لوگوں کو اپنے مذہب پر اور نہ سختی کرے ان پر الخ نیز اگلے بیان اسکی اور زیادہ تصدیق
 ہوتی ہے کہ مرجیہ حنفیہ کیساتھ ہوگے آپ تحریر فرماتے ہیں والمعاذیۃ جس فرقہ مرجیہ میں ایسا گروہ مراد ہے جو اپنے آپکو بطریق افراتر
 حضرت معاذ سے منسوب کرتا ہے (ایک تہذیب مرجیہ کی جو جناب پیر صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ لا ینارعت الخ یعنی انھوں نے رسم کر لیا کہ
 تحقیق ایک تکلیف دیے گیوں سو جب کہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اور کرے بعد اس کے سب گناہ تو نہیں غل ہوگا ورنہ میں
 ہرگز یہ حضرت معاذ کی روایت کی ہوئی اسی حدیث کو استدلال بطریق غلط مرجیہ نے کیا ہے جو اپنے اپنے انتقال کی وقت اقرا شہاد
 کی بابت بیان فرماتی تھی جس سے وجہ نسبت کر لینی آپ کی طرف (یعنی حضرت معاذ کی طرف ظاہر ہے) وہ نہ حضرت معاذ اصحاب آں سرور علیہ السلام
 علیہ وسلم میں ہیں اور آپ کی اقتدار راست (بوجہ حدیث شریف باہم اہل بیتہم اہل بیتہم عنین ہایت ہی اور آپ کے مقتدی در است
 اہل سنت والجماعت۔ تو واضح ہو گیا کہ جناب پیر صاحب ان بدو اصحاب کی اقتدار کو انہی انکو (نحوذ بالشہر مرجیہ نہیں شمار فرماتا
 بلکہ مرجیہ کے ایسے گروہ کو بیان فرماتے ہیں جو بطریق افراتر اپنے آپکو ان حضرات کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنا نام مرجیہ حنفیہ مرجیہ

بوار النوار

ستانوئے وین حکمہ در تحقیق جزئیت تسمیہ عند العام سوال خاکسارنہ ادو میں ایک عبارت بعنوان اول

و جواب بسم اللہ کے بارہ میں دیکھی تھی جسکے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بسم اللہ بمسلمین کے یہاں جزو ہر سورت نہیں اور شاطبی کا جو شعر ہے
وبسمل بین السورتین بسنتہ + و حال غلوہ ادویۃ و تخلفہ اس کی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بسم اللہ بمسلمین کے یہاں جزو ہر
سورت ہو بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے ہر سورۃ کے پہلے بسم اللہ پڑھی ہے بیشک یہ تو صحیح ہے لیکن شاطبی پشاور کی جس کا حاشیہ
پر دو تشریحیں چڑھی ہیں منجملہ انکے شرح کنز المعانی بھی ہے۔ کنز المعانی کے صفحہ ۳۸ پر اسی شعر کی تشریح میں ہے، ثم المیسلمون بعضهم
عدھا ایۃ من کل سورۃ سوی برأۃ وہم غیر قائلون وعدھا حمزۃ من التارکین ایۃ من الفاتحۃ فقط۔ اس عبارت کے
صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن کثیر اور امام عاصم اور امام کسایی کے یہاں بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو ہے۔ جناب اس کا جواب تحریر فرمادے
ابجواب مجھ کو بھی اس عبارت کے اپنے جواب میں تردد واقع ہو گیا اور جس سوال کا میں نے جواب دیا تھا وہ پھر محتاج جواب ہو گیا۔
میرے پاس نہ کتب میں نہ وقت دوسرے علماء و قراء و رجوع کیا جائے اور کوئی شافی جواب ہے بشرط مہلت مجھ کو بھی اطلاع دیجئے۔
میں نے کسی رسالہ میں نقل کر دیا تھا۔ ایک توجیہ سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ ہر سورۃ کی ساتھ بسم اللہ پڑھنا پڑھنا تو روایت کے متعلق ہے اور جزو
ہونا نہ ہونا اجتہاد کے متعلق ہے روایت میں عاصم کا قول حجت ہو گا اور اجتہاد میں امام صاحب کا پس میرا اصلی جواب سالم رہا اگر سوال
مختصر و مکرم دامت فیوضہم بعد سلام بصدیقہ کے عرض ہے کہ والا نامہ صادر ہو لجناب قاری عبد الرحمن صاحب محدث انصاری
بانی ہی تسمیہ کے بارہ میں ائمہ فقہ کے اقوال نقل کر کے یوں لکھتے ہیں وہ اقوال صحیح انداز قبیل اختلاف قرار تہستند اور اسی عبد
پرخودی منہیہ لکھتے ہیں وہ یہ ہے بعد انکہ چون در جزو بودن و نبودن بسمل از ہر سورت اختلاف قرار تہست پس بر قاری قرارۃ
بمسلمین در تلویح قرارۃ بسمل ہر سورۃ جہرا واجب شد و لا ترک یک صد و چہار دہ آیت و ختم لازم آید و اس جائز
نیست و معمول دیا رفتی المذہب برخلاف آن است پس سبب اہل ترک غفلت معلوم نیست۔ اور دوسرے رسالہ میں جو خاص
اس مسئلہ میں ہے یوں لکھتے ہیں تسمیہ کا مسئلہ اجتہادی بھی نہیں چونکہ منصوصات میں اجتہاد جائز نہیں لہذا ہم چونکہ حضرت امام ابو حنیفہ
کے مقلد مسائل اجتہادیہ میں ہیں مسائل منصوصہ میں تو ہم کو اس بات کا قائل ہونا پڑا کہ ہم مسائل فقہیہ میں تو امام ابو حنیفہ کے مقلد
ہیں کیونکہ وہ امام اور مجتہد مطلق تھے اور قرارۃ میں مقلد ائمہ قرآن اور راویان قرارۃ کے ہیں کیونکہ وہ ہر ہر حرف اور ہر ہر نقطہ کی
سند متصل و متواتر آنحضرت تک رکھتے ہیں اور قرارۃ میں ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ بھی مقلد راویان قرآن کے تھے اور احتمال اجتہاد
اس مسئلہ میں قابل پذیرائی نہیں ہو سکتا۔ اور اگے جا کے لکھتے ہیں۔ دلائل مسلمین اور تارکین دونوں کے احادیث صحیحہ ہیں۔
یہاں اجتہاد کا کیا دخل ہے دونوں قرآن میں اجتہاد کو دخل نہیں دیتے اگر دخل دیتے ہیں تو بتلاؤ نشان اجتہاد عاصم و ابو حنیفہ
کا اگر اجتہاد سے مراد فرض و تحسین ہے تو مقبول نہیں ہو گا اور اگر ملا و قیاس فقہی ہے تو یہاں مقیاس و مقیس علیہ و وصف

مشترک اور نص ابو پر علیہ وصف اشترک کے کیا ہے۔ انتہی۔

الجواب۔ فی غیث النفع بعد نقل بعض الاختلاف فی البسملة تحت عنوان البسملة وسورة الفاتحة مانصب وایضا فان المحققین من الشافعية وخرایہ الماوردی للجمهور علی ما ایت حکما لا قطعاً۔ قال النووی والصحیح انہا قرآن علی سبیل الحکم ولو كانت قرآناً علی سبیل لقطع لکن فیما ہو خلاف الجمع وقال المحلی عند قول المنہاج ففہم والبسملة منہا ای من الفاتحة عملاً لانه صلی اللہ علیہ وسلم عدھا ایت منہا صحیح ابن خزيمة والحاکم ویکفی فی ثبوتہا من حیث العمل انہا انتہی۔ ومعنی الحکم والعمل نہ لا تصح صلوة من لم یأت بہا فی اول الفاتحة وھو نظیر کون الحجر من البیت ای فی الحکم یا عبدا للطواف والصلوة فیہ لا باعتبارہ من البیت اذ لم یثبت ذلک بقاطع واذ قلنا انہا ایت قطعاً لا حکماً کما ھو ظاہر عبارة کثیر فیکون من باب اختلاف القراء فی مسقط بعض الکلمات واشباتہا وکل قرآن ہوا تر عندہ والفقہاء تبع القراء فی هذا وکل علم یسال عندہا والمسئلة طریقہ الذین وما ذکرناہ لب کلامہم وتحقیقہ ص ۱۹۰ اس عبارت ص ۱۹۰۔ معلوم ہوا کہ میرا قول بھی گنجائش کھتا ہے اور قاری صاحب کا بھی دوسرا مراد قابل غور ہے کہ اگر قاری متناوباً تسلیماً کر لے جاویں تو تراویح کی کیا تخصیص ہے یہ مقدمات تو قراءۃ فی الغرض میں بھی جاری ہیں تو کیا اختلاف وجوب جہر بالبسملة فی الغرض کا التزام کرینگے **امثالہ** ویں حکمہ وقرص نسائشعر اس را **اسوال۔** اخبار زمیندار مورفہ ۲۳ فروری ۱۹۲۵ء میں ایک فتویٰ علماء دہلی وغیرہ کا بھیجا ہے جس میں علاوہ اور خرافات دھوکہ دہی کے عورتوں کے سر کے بال کٹنا یا جواز صحیح مسلم دباب المقدس بحسب من المار فی نفس الجنابہ ص ۱۳۳ نقل کیا ہے کہ بعض ازواج مطہرات بال کٹا کر مثل وفرہ کے کر دی ہیں تھیں وہ غلط یا خذ من مدو سھن حتی نکون کالوفہ اب سوال ہے کہ کیا عورتوں کیلئے بال کٹانے اور وفرہ کے مثل بننے جائز ہیں یا نہیں اور کسی صحیح حدیث کے اندر بال کٹانے صاف ممانعت ہے یا نہیں اور صحیح مسلم کی حدیث کا مکمل کیا ہے۔

الجواب۔ اس وضع مسئلہ کی حرمت پر دلائل صحیحہ قائم ہیں اور جواز کی دلیل میں چند احتمالات ہیں۔ اسلئے حرمت ثابت اور جواز پر استدلال ناسد۔ امراول کا بیان ہے کہ سنی اس وضع کا یقیناً تشبہ نسائ الکفار ہے جو ان وضع کو مقصود بھی ہے اور اس میں تشبہ بالرجال بھی ہے گو انکو مقصود نہ ہو اور اطلاق دلائل پر تشبہ ہر حال میں حرام ہے خواہ اسکا قصد ہو یا نہ ہو اور علاوہ تشبہ کے منع پر اور دلائل بھی قائم ہیں کہ کما سیاتی فی الجواب لاتی اور امثالہ کی طمانین ہے کہ اولاً راوی نے اپنا مشاہدہ بیان نہیں کیا اور گو راوی حضرت عائشہؓ کے محرم ہیں مگر نہ الفاظ حدیث شمول عائشہؓ میں نص ہے۔ نہ راوی دوسری ازواج کے محرم ہیں کہ شعور کا مشاہدہ کیا ہو نہ کسی صاحب مشاہدہ کا نام لیتے ہیں۔ نہ صاحب مشاہدہ کا ثقہ غیر ثقہ ہونا معلوم نہ یہ معلوم کہ اس نے تحقیق سے کہا ہے یا تخمین سے۔ بعض اوقات عورتیں بالوں کو ایسا مستدخل کر لیتی ہیں کہ دیکھنے والے کو تشبہ تخفیف شعور کا ہوتا ہے۔ ثانیاً وفرہ بقول صحیح مسلم سے شیع ہے

اور لہ وہ جو تکسین کے لگتا ہو (فقد للنوی) پس فرد تکسین سے بھی نیچے ہوا۔ پھر ان شعور کو ذرہ نہیں کہا گیا کلاو فرہ
یعنی مشاہدہ فرہ کے کہا گیا تو اس میں یہ بھی احتمال ہو گیا کہ ذرہ سے بھی نیچے ہوں بلکہ غور کرنے سے یہی احتمال جمع بلکہ
مثل متعین کے ہے کیونکہ اگر ذرہ سے کم ہوتے تو اس کیلئے لغت موضع ہے مثلاً لہ تولد سے تعبیر کیا جاتا کلاو فرہ کہنے کی
کیا ضرورت تھی اور ذرہ سے زائد کیلئے کوئی لغت نہیں اسلئے اسکو کلاو فرہ سے تعبیر کیا گیا اور اس حالت میں اس میں
یقیناً ذائب قون بن سکتے ہیں غایت فی الباب اور غور توں کے قون ذائب کے ہمیں قدر کی اور تخفیف
ہو گی تو حدیث کا مدلول نفی قون نہیں ہو بلکہ تخفیف شعور ہو چنانچہ نووی نے کہا ہے فیلیل علی جواز تخفیف
الشعور للنساء اور غرض اس تخفیف کے ترک شعور زینت تھی۔ کما قال النووی عن عیاض لمحل زواج النبی ﷺ
فعلن هذا بعد فاته حصل الله عليه لدرکھن الذین اور اس تخفیف کو اخذ کیا صحیح اور شعور کو من رو سہن کیا صحیح و
ثبات اس سے قطع نظر علی سبیل التسلیم ممکن ہے کہ اس زمانہ میں وضع رجال نسائے کے درمیان مشترک ہو پس کجا یہ وضع حدیث
اور کجا منع ازواج مطہرات سے کار پا کاں راقیاس از خود گیر گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر
معجزہ را با سحر کردہ قیاس ہر دو برابر مگر بنیادہ اساس

اطلاع کا زمانہ مذکور کتاب اولانی ثلاث مضامین آخری فی عاشر شریک بهذا العبادات تفصیلاً و تھیلاً
اسکے بعد ایک اور صاحب کا خط اسی کے متعلق آیا جو مع جواب ذیل میں منقول ہے
سوال مجھے ذاتی طور پر حالات حاضرہ کے مسائل کے متعلق جناب کی کتب اور خیالات کافی طور پر واقفیت حاصل ہے
اور پوری موافقت ہے صرف ایک مسئلہ یعنی عورتوں کے بال کٹوانے کے متعلق مزید تحقیق مطلوب ہے، جو جناب کی تصانیف
بہشتی زیور کے آخر حصہ اور صفائی معاملات میں بناؤں کے احکام کے ضمن میں آچکا فتویٰ موجود ہے کہ کتراہ حرام ہے اور وہاں
جمل طور پر حدیث میں آئیہ کا ذکر کیا گیا ہے لیکن تکسین قلب کیلئے اگر اس حدیث کا حوالہ معلوم ہو جائے تو جناب کی نہایت ہی
شکر گزار ہوں گا۔ نیز ضروری ہے کہ کتب حنفیہ میں بھی کہیں کہیں ذکر ہوگا اس کیلئے بھی توجہ فرما کر اس کتاب کا حوالہ عطا
فرمادیں۔ اور اگر مزید طور پر اس مسئلہ پر اپنے معتقار خیالات کا اظہار فرما سکیں تو باعث عنایت ہوگا۔

الجواب فی الد المختار عن المجتبى قطعت شعر رأسها اثمت ولعنت زاد فی البنزانی فان باذن الزوج
لا ملاطعة الخلق فی معصية الخالق ولما يحرم على الزوج قطع لحيته والمعنى للتوثيق تشبہ بالرجال و فی الاشباہ و حکام
الانثی قوله وتمنع من حلق رأسها ای حلق شعر رأسها ای قوله الظاهر ان المراد بحلق رأسها ازالته سواء كان بحلق
او قص او نتف او نورق فلیحرم والمراد بجم الجواز کما مر فی کتابنا فی مباح النعاصی ولو طقت فان فعلت فلا تشری

بالرجلی فہو مکروہ لہا ملعونۃ ۱۱ وعن علی قال فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تخلق المرأة رأسها رواة النساء
مشکوۃ باب التخیل اقلت الخلق عام للنقص ایضا کما ذکر فی فضل الحدیث واللہ اعلم۔ اور اگر خلق عام بھی نہ ہوتا
تب بھی چونکہ اس جدید فیشن میں اہل مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ سر کا بیچے کا حصہ منڈایا بھی جاتا ہے تو خلق بالمعنی الخاص بھی
اس کو شامل ہوتا اور شبہ کفارض اس کے علاوہ ہے جس میں نہایت شدید وعیدیں وارد ہیں اور جو قطع نقشا منہی عمدہ ہے
اس کو معطل بعلت شبہ کہنا بلا دلیل ہوگا اس لئے وہ علی الاطلاق منہی عنہ ہوگی خواہ اس میں شبہ ہو یا نہ ہو۔ کا خلق بالمعنی
العام اور بالمعنی الخاص اور جو قطع نقشا منہی عنہ نہ ہوگی اس کا حکم شبہ پر دائر ہوگا۔ ۲۶ رمضان ۱۳۸۵ھ۔

منانویں دین حکمت رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام

اس رسالہ میں امام یعنی بادشاہ اسلام کی سزوی کے اسباب کی تحقیق اور متعارض روایات کی
تطبیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ سطر سے شروع ہو اور صفحہ سطر پر ختم ہو گیا ہے۔

سویں حکمت رسالہ ضم شار والابل فی ذم شار وابل

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ سطر سے شروع ہوا اور صفحہ سطر پر ختم ہو گیا ہے۔ وقد توہمنا

الفہر من الثانی المسمی بالکلمۃ الدالۃ علی الحکمۃ الضالۃ واللہ الحمد۔

(نوٹ) اصل مسودہ میں اس فہرست دوم میں بعض مضامین فہرست اول کے مکرر کہ گئے تھے مگر یہ فہرست دوم
کی تہذیب کے کام میں اس تکرار کی ایک توجیہ بھی کی گئی تھی بقولہ اور بعض مضامین الی قولہ تمایز ہے لیکن نظر ثانی میں مکرر
کو حذف کرو یا جس کے بعد اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں رہی اسی طرح بعض ایسے مضامین کو بھی حذف کر دیا گیا
جو محض وقتی ضرورت کیلئے تھے بس مطبوع سابق سے جو انور میں شائع ہوئے ہیں اختلاف دیکھ کر شبہ نہ کیا جائے۔

الحمد لله والمنة

برقاری النواکی

جلد دوم

انرافاضات

حضرت قطب العالم مجدد الملة حکیم الامتہ حضرت مولانا اشرف علی حنا

تھا نوی قدس الشریہ

درماہ رمضان المبارک ۱۳۶۵ھ

بانتظام احقر العباد محمد زکی دیوبندی عفا اللہ عنہ

از مکتبہ اشرف العلوم دیوبند ضلع سہارنپور

شائع گریڈ

کمال پرنٹنگ پریس دہلی

عرض ناشر

بعد الحمد والصلوة ناکارہ خلائق احقر محمد شفیع عرض کرتا ہے کہ یوادرالنوادر دراصل چار اجزاء سے مرکب ہے۔
 اول مسائل فہرست اول غرائب الرغائب دوسرے مسائل فہرست دوم الکلم الدال علی الحکم الصالہ تیسرے
 مسائل فہرست سوم سنی نوادر جو تھے وہ رسائل مستقلہ جن کا حوالہ کتاب کے فیوں اجزاء میں دیا گیا ہے۔ طبع اول میں
 بیچاروں اجزاء ایک ہی مجموعہ میں طبع ہوئے تھے جس کی وجہ سے ضخامت کتاب موزونیت کے خلاف زیادہ
 ہو گئی۔ اس لئے احقر نے طبع ثانی میں اس کو دو جلدوں میں تقسیم کر دیا پہلے دو جزو کو جلد اول اور آخری دو جزو کو
 جلد ثانی قرار دیا اور یہ تصرف چونکہ اصل تصنیف میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتا اس لئے اس پر اقدام کی جرأت کی گئی
 وائش الموفق۔
 بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ۔

مسائل فہرست سوم

لقا ادرا

یعنی مضامین جدیدۃ التدریس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پہلا ناوردہ ورد و تاویل لفظ و جمال یا جوج ما جوج خلافت جمہور

مشتمل مضمون یورپ اور اسلام مندرجہ ذیل ہے اخبار مسیح من ابتدائے مار اگست ۱۹۲۹ء تا
 دسمبر ۱۹۲۹ء جس میں لفظ و جمال و لفظ یا جوج کو غیر معنی معنوں پر محمول کیا گیا ہے۔
 (۱) نصوص کا اپنے ظواہر پر محمول کیا جانا اجماعی منقول مسئلہ ہے اور عقل بھی در نہ تمام نصوص اور
 لایں کہ اس پر تفسیر ہو جاتا ہے البتہ اگر کوئی عقلی یا نقلی صراف ہو تو ضرورت قیاس پر محمول کیا جاوے گا مگر صراف

کما محض خیالی یا ذوقی ہونا کافی نہیں ورنہ ہر فرقہ قرآن و حدیث کا تحریف کرنے والا ایسے خیال یا ذوق کا مدعی ہو سکتا ہے اور صوفیہ کی تاویل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ ان معانی کے مدلول نص ہونے کے مدعی نہیں بلکہ اصل مدلولات کو قبول کر کے ان مدلولات کے مشابہ کو بطور اعتبار کے ذکر کرتے ہیں۔

(طے) احادیث متضمنہ خروج دجال و یا ہوج و ما ہوج کو جو صحیحین میں مذکور ہیں جو شخص خلوصِ دین کے ساتھ پڑھے گا اُس کے ذہن میں بے تکلف جو معانی آویں گے وہی ان احادیث کے مشہور اور صحیح محمل ہیں۔

(طے) ان معانی کا امتناع نہ کسی دلیل عقلی سے ثابت اور نہ کسی دلیل نقلی سے مثلاً کسی دوسری دینی ہی صحیح حدیث میں اس کے خلاف آیا ہو یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خروج کا کوئی زمانہ معین فرمایا ہو اور وہ زمانہ گزر گیا ہو۔ مگر ایسا بھی نہیں ہو بلکہ صحیح حدیث میں تصریح ہے کہ آپ کو دجال کے متعلق یہ بھی احتمال تھا کہ شاید میرے ہی زمانہ میں ظاہر ہو جائے تو ایسی حالت میں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا کیسے صحیح ہو گا۔

(طے) پھر وہ مجاز بھی بعض قلیل عبارات میں جاری کیا گیا ہے اور جو عبارات اس مجاز سے بھی خالی چھوڑ دی گئیں وہ بہت زیادہ ہیں چنانچہ مضمون مذکور کی تلویحات کو احادیث پر منطبق کرنے سے واضح ہو سکتا ہے چنانچہ نمونہ کے طور پر ایک عبارت بالمعنی پیش کرتا ہوں کہ ان دونوں واقعات کے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام تشریف رکھتے ہوں گے جس میں ایک واقعہ ختم ہو گا اور دوسرا شروع بھی اور ختم بھی ہو گا اور حدیثوں میں آپ کے نام مبارک کی ساتھ لفظ نبی اللہ بھی آیا ہے اس لئے اس میں کوئی صحیح تاویل بھی نہیں ہو سکتی مگر کسی کا دل چاہے مشکوٰۃ کے باب ان مدعی صاحب کے سامنے لیکر بیٹھ جاوے معلوم ہو جاوے گا کہ کتنی جگہ گاڑی اٹکے گی۔

(طے) اسی لئے علمائے امت میں خصوص سلف خیر القرون میں کسی کو ایسی معانی کا احتمال بھی نہیں ہوا اگر یہ کہا جاوے کہ وقوع سے پہلے حقیقت سمجھ میں نہیں آتی اول تو یہ بات غلط ہے جب حقیقت واضح ہو سمجھ میں نہ آنے کی کوئی وجہ نہیں پھر اس میں کلام ہے کہ جس کو وقوع کہا گیا ہے یہ وقوع ہے یا نہیں ممکن ہے کہ وقوع اُسی طور پر ہو جیسا مدلول متبادر ہے

(طے) پھر اگر صحابہ یا علماء نہ سمجھے ہوں تو خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم میں تو یہ احتمال نہیں بچے جب بعض صحابہ کا متبادر معنی بہ محمول کرنا آپ کو معلوم ہوا تھا آپ نے اس کی نفی کیوں نہ فرمادی اُس معنی کی تفسیر کیوں فرمائی چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ابن صیاد پر دجال ہونیکا شبہ ہوا تو حضور سے اس کے قتل کی اجازت چاہی آپ نے فرمایا اگر یہ وہی ہے تو تم اس پر مسلط نہیں ہو سکتے اور اگر وہ نہیں ہے تو اس کا قتل کرنا اچھی بات نہیں ہے آپ نے یوں کیوں نہیں فرمایا کہ یہ دجال نہیں ہو سکتا کیونکہ دجال شخص واحد کا نام بھی خاص قوم کا نام

ہے اس لئے یہ دجال نہیں ہو سکتا خصوص جبکہ وہ اس قوم میں سے بھی نہ تھا۔

(حک) پھر اگر ایسی تاویلات کا باب مفتوح ہو تو اس کی کیا دلیل ہے کہ جو اس وقت سمجھا گیا وہی مراد ہے ممکن ہے دوسری قوم اور دوسرے واقعات مراد ہوں جو واقع ہو چکے ہوں یا آئندہ واقع ہوں اور اس حالت میں مزرا کی تاویل پر بھی حتیٰ کہ دعویٰ نبوت میں بھی کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا حالانکہ اسی تحریر میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے۔ اس نے بھی ایسی ہی تطبیق کی کوشش کی ہے یہ دوسری بات ہے کہ دونوں تطبیقوں میں تعداد احادیث کی کئی بیشی کا تفاوت ہے۔ (حک) کسی مدعا کے اثبات میں زیادہ کوشش کرنا کوئی حقانیت کی دلیل نہیں ہے اہل باطل نے اپنی آراء و اہوار کے اثبات میں اس سے زیادہ کوشش کی ہے مگر ان کے باب میں یہ ارشاد ہوا ہے الذین ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا۔ اور ارشاد ہوا ہے یا لونیسکم خیالاً۔

(حک) اسی طرح دعا کے بدلے نہ بدلنا کوئی شرعی دلیل نہیں مرنے بھی ایسے دعویٰ کئے ہیں شرعی ادلہ متعین ہیں یہ ان میں سے نہیں اور پھر اس کا یہ ہے کہ بعض دعا شرائط سے خالی ہوتی ہے اس لئے قبول نہیں ہوتی۔

(حک) پھر غضب پر غضب یہ ہے کہ بلا دلیل اپنے دعوے پر اتنا جھوٹ ہے کہ مخالف پر جس کے پاس شرعی دلیل بھی ہے طعن تشنیع و استہزاء و استخفاف بلکہ یہ سب دشتم بھی کیا گیا ہے کہ یہ مجاز ایسا قوی راجح ہو گیا کہ حقیقت کا قائل تسخر و ابطال کے قابل ہو گیا۔

(حک) مدیر صاحب کی یہ شکایت ہے کہ قبل تحقیق اس کو شائع کر دیا خدا جانے کتنی امر محمدیہ غلطی میں مبتلا ہو گئی ہو گی بعد جو عذر اشاعت کا لکھا گیا ہے محققین علماء سے استفتاء کر لیا جاوے کہ وہ عند اللہ عذر ہو سکتا ہے یا نہیں تا وقتیکہ اس مضمون کے بطلان کی اور اشاعت کے خطا ہونے کی تصریح شائع نہ کی جاوے۔ ۱۳۰۷ھ ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۰۷ھ۔

دو شرانادرہ در ز داخل ربو دار الحرب درنی

سوال کل واقعہ ایک صاحب علم کا حیدرآباد سے میرے ایک بہان کے پاس خط آیا جس میں مجھ سے دریافت کرنے کو لکھا تھا کہ حربی کمال تو یافنی ہے یا غنیمت۔ کیا کجی حالت میں کسی نص سے حربی کے مال کا معصوم ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔ جواب کا واقعہ۔ ان کے جواب میں رافع الضمنک کی عبارت ذیل مع اضافہ لکھی گئی۔

عبارت۔ آیات تحریم ربامیں ارشاد ہے۔ یا ایہا الذین امنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین اور ظاہر ہے کہ اس بقیرہ کا معاملہ جس وقت ہوا ہے لینے دینے والے حسب ربی تھے تو تحریم کے بعد اگر حربی سے ایسا معاملہ

جائز ہوتا تو تحریم کے قبل تو بد رجبہ اولی جائز ہوتا اور وہ رقم حلال ہوتی تو اس کا ترک کرنا کیوں فرض ہوتا۔

اضافہ۔ اور سب اس کا حربی کے مال کا محترم یعنی فی نفسہ معصوم ہونا نہیں بلکہ اُس کا العارض معصوم ہونا،
وہ عارض معاہدہ ہے جس کے سبب ہر ایک دوسرے مامون ہے اور معاہدہ عام ہے۔ قالی ہو یا حالی ہو یعنی باہمی سی
معاشرۃ کسی کو کسی سے خطرہ نہ ہو اور باوجود نہ ہر مسلح العدو میں اور بخاری نے بالشر و طنی الجہاد میں غیرہ کا قصہ اور کیا
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ذکر کیا ہے وکان المغیرۃ صحب قومانی الجاہلیۃ فقتلہم وخذوا مالہم ثم جاءوا سلم فقال
النبی صلی اللہ علیہ وسلم اما الاسلام فاقبل اما المال فلست فی شیء الخ۔ اور اس پر قسطلانی لکھا ہے لان اموال ملشرکین
وان كانت مغنومۃ عند القهر فلا یحل خذها عند لاہم فاذا کان الانسان مصاحباً للہم فقد امن کل واحد منھا
صاحبہ فسفک الدماء وخذوا الاموال عند ذلک عند الغنۃ بالکفار محظوراً غنا تحلل موالہم بالمحاربتۃ والمغالبۃ
وذكر نحوه الکروانی وصاحب الخیر الجادی۔ پس مال حربی کا فنی یا غیرت ہونا مخصوص ہے حالت مغالبۃ کیساتھ کہانی
بر المختار باب المغنم وقسمتہ عن شرح السیر الکبیر لان الغنۃ اسم لہمال مصاب باجاء الخیل والکباب الفی
اسم لہا يرجع من موالہم الی ایدینا بطریق القهر الخ فقط ۱۲ ر ج ۲ مسئلہ۔

ضمیمہ۔ قلت املحکوا خذل مغیرۃ علی قواعد الخفیۃ فما فی الذل المختار دخل مسلم دار الحرب بلعان جرم تعرضہ
نشئ من مال وخرج منہم فلو اخرج الیناشیثا شیئاً مملکاً حراماً للغنۃ فلیتصدق بہ وجوباً الخ فقط ۲۳ ر ج ۲
واقعہ۔ ایک دوست نے اخبار سچ میں ایک مناظرہ عالم کا مضمون مسئلہ اغذر بنو من الحر بنی کا دکھلایا۔
جس میں اس ربو کو فنی میں داخل کر کے اباحت کا حکم کیا ہے اس کا جواب حسب ذیل آیا گیا۔

وہو ہذا یہ سب تقریر امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ اور تائید ہے جو شخص : او امام صاحب کا قول ماننا ہے اسکو
اس توجیہ تائید کی چنداں حاجت نہیں وہ بدون اس کے بھی ماننا ہے لیکن باوجود اس سبب کے صحیح ماننے کے اگر وہ اس
قول کو نہیں لیتا بلکہ ابو یوسف کے قول کو لیتا ہے اس پر یہ تقریر محبت نہیں ہو اور یوسف کی طرف سے وہ اسکا جواب دے سکتا ہے
چنانچہ ایک ہل جواب تو یہی ہے کہ اگر فنی ہے تو فنی ماننا مسلمین کا حق ہے نہ کہ کسی خاص شخص کا بلکہ بعض جزئیات میں تو غیر غنیمت
و غیر فنی کا حکم بھی یہی نکلا ہے کہ کما در المختار باب المغنم وقسمتہ بعد نقل عبارة الشرح السیر الکبیر والی موت قبل
بفصل مسئلہ واحدۃ) مقتضایا ان ما اخذ بالقتال الحرب غنیمۃ وما اخذ بعد ما وضع علیہم قہراً بالجزیرۃ والجزائ
فی و ما اخذ منہم بلا حرب لا قہراً کا لہذا والصحیح فہو لا غنیمۃ ولا فنی و حکم المور الخ خمس فی موضع فیستلزم
فما ملہ قلت لیکن ان یکن قولہ فتاویل شارح الی ما فی لہذا (من الاختلاف فی هذا الخبر) اذکر قبل ہذا

العبارة بما نصه الغنية اسر ما يؤخذ من اموال الكفرة بقوة الغزاة وقهر الكفرة والفقى ما اخذ منهم من غير قتال كالجزء الجزى
وفي الغنية الخمس دون الفقى وما يؤخذ منهم هدية او سارقة او خلسة او هبة فليس بغنية وهو لا اخذ
خاصة انه قلت لكونه غير فقى لم يدخل احد من الفقهاء في الفقى في ذكر هذا الجزى وفي كتاب السير ايضا كما
في المختار باب المستامن عند قول اللد المختار دخل مسلم دار الحرب بامان حرب تعرضه لشيء مانصه -

تبليغ - في كافي الحاكم وان بايعهم الداهم يد هم بنقل او نسيئة او بايعهم بالخير والخير والمليمة
فلباس بذلك لان له ان ياخذ اموالهم برضاهم في قولهم واليهون شئ في قول ابو يوسف اه فانظر انه ذكر هذا
الجزى ولو حكم عليه بكونه فيثا فعلم ان ما اخذ الرضا من غير مسئلة مستقلة ولو كانت من فروع الفقى
لم يختلف فيها ابو يوسف ولو اختلف لم يكن مانع من ذكرها بعنوان الفقى فتدبر - نيز امام صاحب قول كانت نريحي
يهامر قابل غور ہے کہ مال کی اجابت عقد کی اجابت کو مستلزم نہیں تو مصیبت برارت حاصل نہیں جسے امام صاحب
نزدیک قضای قاضی ظاہر و باطن نافذ ہو جانے سے غیر کی منکوحہ بعد عوی طلاق کسے نکاح کیا عورت حلال ہو کر یہ
حرام - و یؤید قولہ تعالیٰ کتاب من اللہ سبق لمسلم فاما اخذتہ عذاب عظیم فکلو اوما غنتم حلالا لاطلبا الا حیث
بقہ الطريق او اخذ الفداء وحسن المقصود الا کل فدل علی ان حسن المقصود لا یستلزم حسن الطريق نقطا ۲۲ ج ۲

تیسرا نادرہ تطبیق عجیب ورمقدار یوم بعث الف و خمسون الف

سوال - سورہ حج میں دو وحشی درازی اس طرح بیان فرمائی گئی ہے ان یوما عند ربك كالف سنة مما تعدون۔ اور سورہ معارج میں بھی فی يوم كان مقداره خمسين الف سنة ان دونوں کی تطبیق بیان القرآن میں
اس طرح ہے کہ کچھ امتداد کچھ اشعار سے کفار اس قدر طول محسوس ہوگا اور چونکہ حسب تفاوت مراتب کفر اشتداد میں
تفاوت ہوگا اس لئے ایک آیت میں کالف سنة آیا ہے اور صفحہ ۲۰ جلد ۱۲ (صفحہ ۷۶ جلد ۱) آیت اولی کیلئے پہلی آیت
میں عند ربك یہ ہمارا ہے کہ اس دن کا طول واقعی اتنا ہے یا کم از کم اللہ کے نزدیک اتنا ہے جتنا تم لوگوں کی شمار میں اکثر
برس کا۔ اس کا من معلوم ہوگا کہ اس دن کی مقدار ہی اتنی ہے اور ایسا نہیں کہ واقعی مقدار اس کی کچھ اور ہے امتداد و
اشتداد حسب تفاوت مراتب کفر کی وجہ سے ہزار برس معلوم ہو گئے کیونکہ عند ربك اسکا قرینہ ہے ورنہ عند الکفار یا
مثل ذلك کوئی اور لفظ ہوتا اور اس کی تائید حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث ۱۱۷۰ کے کلام سے بھی ہوتی ہے وہاں انہی الخفا
قلت لیکن انما جمع بینہما ان البدیۃ والہیۃ الحاصلتین ہما م فی حکم الفی والحاصلتین بغیر الامام للاخذ خاصۃ و یؤیدہ قرآن بالخلۃ والسرقة
فی الروایۃ الثانیۃ و قرآن مع الصلح فی الروایۃ الاولی والصالح خاص بالامام ۱۲ منہ +

میں اس حدیث کی شرح میں کہ میری امت کو نصف یوم کی مہلت دی گئی (ادو کما قال) تحریر فرماتے ہیں کہ اس مراد ہوا سیلو
 کی خلافت جو پورے پانچ سو سال ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن ایک ہزار برس کا ہے اور پانچ سو سال اس کے
 نصف جب یہ واضح ہو گیا کہ الف سنہ سے واقعی الف سنہ مراد ہیں نہ کہ اعتباری الف سنہ۔ اب میں کہتا ہوں اسی طرح کا مقدار
 خمسين الف سنہ میں ضل ناقص ماضی لایا گیا ہے جو باعتبار زمانہ کے نہیں بلکہ باعتبار ترقی وقوع فی المستقبل کے ہے اور یہاں
 نفس وقوع کا تعلق نہیں دلا گیا ہے اس لئے یہاں بھی واقعی خمسين مراد ہیں نہ کہ اعتباری خمسين پھر اگر اعتباری ہوتا اس کیلئے
 عدد کا ذکر کیوں ہوتا کوئی اور لفظ ہوتا جو اس کے مترادف طول پر دلالت کرتا مثلاً کان مقدار طویلا او مختلا او مثل الخ
 اور اگر یہ کہا جائے کہ الف سنہ کے ساتھ مائت دن کی قید اور یہاں قید نہیں اس لئے قارض نہیں یعنی وہاں کے
 ایک ہزار برس سے مراد تھائے ایک ہزار سال ہیں اور یہاں پچاس ہزار سے کوئی اور حساب ملو ہے جو اسی ایک ہزار کے
 مساوی ہے مگر جب ایک ہی دن کی مقدار بیان کی جا رہی ہے اور ایک جگہ اس میں مائت دن کی قید ہے اور دوسری
 جگہ نہیں کیوں نہ سمجھا جائے کہ وہی قید یہاں بھی ہے فاحشہ اس حالت میں کہ غی مطلب بھی ایک ہی ہے پھر کوئی وجہ نہیں کہ
 ایک جگہ تو غی مطلب کے اعداد کا شمار ہے اور ایک جگہ کسی اور عالم کے اعداد کا اگر خمسين اعتباری مانا جائے جیسا کہ حضور والا
 اشارہ ہے تو شاید اس کی تائید اس سے ہو کہ سورہ معارج مکیہ ہے اور وہاں کے لوگوں کا عناد و سرکشی ناممکنی اس لئے
 انہیں خمسين معلوم ہوا اور سورہ فتح مدنی ہے وہاں سے چیزیں مکی تھیں اس لئے انہیں الف سنہ معلوم ہوا واللہ اعلم
 مگر سب نکات ہیں ان سے نہ تسکین ہوتی ہے اور نہ سکوت۔ دل کسی قوی بات کا جو یاں ہے کیونکہ یوں تو تمام
 عذاب میں یہ شبہ ہو گا کہ واقعی کچھ اور ہے اور امتداد و اشتداد کے تفاوت سے فرق اعتباری پیدا ہو گیا۔
 الجواب عند ربك قید نسبت بین الموضوع والحوال کی نہیں ہے تاکہ اس کا یہ مدلول ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے
 نزدیک یعنی واقع میں ہزار برس کا ہو گا بلکہ یہ قید یوحاکی ہے یعنی وہ دن جو تھلکے رکے پاس ہے یعنی آخرت کا دن
 محاورہ قرآنیہ میں آخرت کی چیزوں کو عند الرب کہا گیا ہے جیسے لھو جرحہ عند ربہ کہ وہ واقع میں کتنا بڑا
 ہو گا قرآن اس سے اس کا تشبیہ اس کی الف سنہ کے ساتھ اس میں خود دو احتمال ہیں کہ وجہ تشبیہ امتداد ہے
 یا اشتداد لہو کما اشرت الیہ فی بیان القرآن البتہ حدیث ظاہر اس پر اس کے کہ اس کی مقدار واقع میں ہزار برس ہوگی مگر
 بیان القرآن سے اس کو تعارض نہیں کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ بعض کو مقدار واقعی کی برابر معلوم ہو گا بعض کو زیادہ
 رہا یہ کہ جب بعض مقدار کی برابر معلوم ہوا تو اس میں کفر کا کیو دخل۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کفر نہ ہوتا تو حسب حدیث مذکور
 فی بیان القرآن ایسا خفیف معلوم ہوتا جیسا فرض نماز کا وقت ابھی دوسری آیت کان مقدار خمسين

الف سنة۔ سو اس میں بھی نصاً کوئی دلالت ملتی مقدار پر نہیں اور جو وجہ دلالت کی سوال میں مذکور ہے وہ مسلم نہیں کہنے
اگر قرآن کی عبارت یوں ہوتی کہ مقدار فی عینہم خمسین الف سنة تو کیا اس وقت یہ کلام صحیح نہ ہوتا اور
کیا آیت کے اجزاء میں تعارض ہوتا کہ ان مقدار خمسین الف سنة میں فعل ناقص ماضی لایا گیا ہے انی قولہ اس کی
مقدار کا یقین دلایا گیا ہے اور جبکہ مقتضی یہ ہے کہ یہ مقدار واقعی ہے اور فی عینہم کا مقتضی اس کے خلاف ہے اسی طرح
آیت کے اجزاء میں تعارض ہے اس صاف معلوم ہو کہ ان کا یہ مقتضا نہیں ہے اور کلام بھی صحیح ہے جیسے آیت فتنۃ تقال
فیسبیل اللہ واخری کافرة یروہم مثیلہ ویرأی لعین علی التفسیر المشہور اور آیت واذ یریکوہم اذا التقیتم فی عینکم
تلیلہ و یقللکم فی عینہم الایہ۔ البتہ اگر کوئی دلیل معارض نہ ہوتی تو یہ آیت ظاہر مقدار واقعی پر دلالت ہوتی مگر جب
دوسری آیت معارض ہے تو ظاہر کو ترک کر کے خلاف ظاہر محمول کرنا واجب ہو گا جبکہ اس حمل سے کوئی امر مانع بھی نہیں
رہا یہ کہ سب نصوص میں ایسا ہی شبہ خیالی ہو نیکا ہو جاوے گا سو ظاہر کو بدون دلیل چھوڑنا جائز نہیں یہاں دلیل ہے
اور نصوص میں دلیل نہیں فشتان مابینہما ایسے ہی ظاہر کو دلیل سے چھوڑنے کی اور بھی نظائر ہیں کقولہ تعالیٰ فی قصۃ
ذی القرنین وجدہا تغرب فی عین حمۃ و وجد عند ہاقوما۔ وجدان کا مادہ دو جگہ آیا ہے مگر اول وجد کو
خیال پر محمول کیا جاتا ہے دوسرے کو واقعہ پر اول سے دوسرے میں شبہ واقع نہیں ہوتا اور یہاں تکضابطہ کا جواب ہو گیا اب
تبرہ فایک سہر جواب دیتا ہوں جس میں دونوں آیتوں میں واقعیت محفوظ ہے وہ یہ کہ دنیا میں جس طرح معدل المنہار کی حرکت
یومیہ کسی مقام پر دو لابی ہے کہیں جمالی کہیں حوی اور اس اختلاف سے کہیں دن رات کا مجموعہ جو بیس گھنٹہ کا ہوتا ہے کہیں
بیس روز کا جیسے عرض تسعین میں کہیں ان کے درمیان مختلف تقادیر پر اور سب واقعی ہیں اور یوم نام ہے مابین الطلوع
والغروب کا پس جو شخص استواء پر ہے اس کے افق پر مجتہزمانہ میں تین سو بار سے زیادہ طلوع وغروب ہو چکتا ہے اس زمانہ
میں عرض تسعین والے افق پر ایک بار طلوع وغروب ہوتا ہے پس یہ سب شخص برس برس روز کے زمانہ کو ایک لیل نہار کہتا ہے
اور پہلا شخص جو بیس گھنٹہ کو ایک لیل نہار کہتا ہے اور دونوں صحیح ہیں مگر یہاں دونوں شخصوں کے موافق نہ ہونا شرط ہے
اگر آخرت میں بھی ایسا ہی ہو کہ اس کے طلوع وغروب میں ایک افق پر بوجہ بلوہ حرکت ایک ہزار برس کی فاصلہ ہو اور
اُس کے واقعات اُسی میں طے ہو جاویں اور ایک افق پر اسی طلوع وغروب میں پچاس ہزار برس کی فاصلہ ہو اور اس کے
معاملات اس میں طے ہوں اور کچھ آفاق پر ان دونوں مدتوں کے درمیان ہیں وہ طلوع وغروب ہو مگر وہاں ان لوگوں کا
جدید افق نہ ہونا شرط نہ ہو اس میں کوئی استحالہ نہیں اور اس کا حاصل ہو گا کہ واقع میں وہ طلوع وغروب مختلف آفاق
پر ہو گا جیسے دنیا میں اگر بطور خرق عادت کے خط استواء پر دو شخصوں میں سے ایک اپنا افق منکشف ہو جائے دوسرے

پہا پہا حق مستور ہو جائے اور عرض تسعین منکشف ہو جائے تو ایک کا یوم جو بیس گھنٹہ کا ہو جاوے گا دوسرے کا برس روز
کا اور دونوں واقعی ہیں مگر یہاں میسے خادق کا وقوع کم ہوتا ہے وہاں ہر چیز خارق ہی ہوگی اس لئے یہاں کسی امر
کا مستبعد ہونا وہاں بھی محسوس کے مستبعد ہونے کو مستلزم نہیں خوب سمجھ لو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ایک قسم
کے لوگوں کے آفاق مختلف ہوں یعنی ایک جماعت کا آفاق وہ ہو جہاں ایک ہزار برس کا دن ہو اور دوسری
جماعت کا وہ آفاق ہو جہاں پچاس ہزار برس کا دن ہو اور کچھ جماعتیں ان کے درمیان ہوں تو اس میں خرق
عادت کی بھی ضرورت نہیں صرف بطور حرکت شمس میں مثلاً خرق عادت ہو گا اور یہ سب اس اشکال کا جواب ہے
جو کسی خاص تفسیر پر واقع ہوتا ہے مگر دوسری تفسیر اختیار کر لی جائے تو اصل سے یہ اشکال ہی واقع نہیں ہوتا چنانچہ
درمنثور میں دوسری تفسیر بھی منقول ہے پس قرآن پر اشکال کے وقوع کا شبہ نہ کیا جائے۔ واللہ اعلم بہر شعبان

بہ تو تھا نادرہ در تنقید حصہ معینہ جلد سوم سیرۃ النبی

اظہار رائے در باب حصہ معینہ سیرۃ النبی جلد سوم حسب استدعا مولف حصہ مذکورہ

الاشرف علی عرفی عنہ۔ بخدمت کرمی جناب مولانا عبد الباقی صاحب دام عظمیٰ السلام علیکم۔ سیرۃ النبی جلد سوم
پہنچی حرب اللہ شاد معجزات اور فلسفہ جدیدہ کا باب دیکھا گو نظر فائز سے دیکھنے کا وقت نہیں ملا تاہم سرسری نظر بھی میرے
خیال میں ضرورت کیلئے انشاء اللہ کافی سے کم نہیں ہے۔ حسب اللہ شاد اپنی عرض کرتا ہوں اگر تو افاق نہ ہو قبول شرف ہے مگر
مکدر نہ ہو جائے کیونکہ مامور معذور ہے۔ وہو هذا۔ اس میں شک نہیں کہ اس باب میں ایک کام تو اتنا بڑا اور کافی بھی
زیادہ ہو گیا کہ غالباً اس میں اضافہ کی حاجت بلکہ گنجائش بھی نہیں ہے اور وہ کام دفع استبعاد ہے فلسفہ قدیم کے
اصول علمی میں ان کی بناء پر جو استبعاد ہوتا ہے وہ علوم ہی سے دفع ہو جاتا ہے مگر اس سے صرف عقل کو قناعت ہو جاتی ہے
جو کہ واقع میں کافی ہے لیکن فلسفہ جدیدہ زیادہ تر بلکہ تمام تر علم خود مشاہدات کا ہے اور بزرگم خود اس سے عرض کیا
واقع میں وہ اس کا بھی پابند نہیں چنانچہ مادہ کے متعلق اس کے اکثر احکام محض جرائفی و خیالی ہی ہیں تاہم اس کی ناز ہے
کہ میں بے دیکھے نہیں مانتا اس لئے ایک شخص جس نے ول ہی سے عقل کو چھوڑ کر جو اس ہی کی خدمت کی ہو وہاں معجزات
میں بھی ان کے نظائر کے مشاہدات کا جو یاں رہتا ہے اور بدون اس کے اس کی قوت ہمیتہ کو قناعت نہیں ہوتی
اور استبعاد دفع نہیں ہوتا اور اس زمانہ قحط علم و عقل میں کثرت اسی مذہب کی ہو گئی ہے اس لئے ان اصول پر بھی دفع
استبعاد کی ضرورت یا صحت تھی سو اس تحریر میں اتباع کا تو نام و نشان نہیں رہا لیکن اس کی ساتھ ہی عین باری

ایسی بھی پائی گئیں جو میرے خیال میں محتاج نظر تھانی ہیں ایک کہ بعض اقوال پر معجزات کو انبیاء کی قوت سے مسبب کیا گیا۔
 دوسرے کہ صدور معجزات کے چند طرق مختلفہ تجویز کئے گئے لیکن جن بات میں جو طریق واقعی ہے اُس کی تعیین نہیں کی گئی اور
 وہ صرف یہ ہے کہ اُن کے صدور میں اسباب طبعیہ کو اصل داخل نہیں ہوتا نہ جلیقہ نہ غیبہ کو نہ صاحب معجزہ کو کسی قوت نہ خارجی
 قوت کو نہ براہ راست حق تعالیٰ کی مشیت سے بلا تو سوا اسبابِ ذہنیہ کے واقع ہوتا ہے جیسا صادر اول بلا کسی واسطہ کے
 صادر ہوا ہے پھر قیامت تک بھی کوئی شخص اُس میں سبب طبعی نہیں بتلا سکتا کیونکہ معدوم کو موجود کون ثابت کر سکتا ہے
 ورنہ اگر معجزہ سے کسی زمانہ خاص میں صاحب معجزہ کی تائید ہو جاتی دوسرے زمانہ میں سبب غیبی بتلانے سے اسکی تکذیب
 ہو جاتی تو کسی نبی کی نبوت پر یقین مؤید نہیں ہو سکتا۔ وھذا کہاتوی یہی سبب ہے کہ کسی معجزہ پر اُس کی جنس کے ماہرین نے
 کوئی سبب غیبی بتلا کر باقاعدہ شبہ نہیں کیا نہ اُس کی مثل کو ظاہر کر کے مقاومت کر سکے بالخصوص اگر نبی کی قوت
 اسکی سبب ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ سے خود نہ ڈرتے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض فرماشی معجزات
 کے تمثیل پر یہ فرمایا جاتا فان استطعت ان تتبغی نفاق الارض او سلما فی السلا فتاتھم بایۃ الخ۔ اور استناد
 الی الاسباب الخفیہ کے احتمال پر معجزہ دیگر عجائب طبعیہ میں کی فرق واقعی نہیں دیتا اور جو فرق اس تحریر میں کا لگایا ہے اُس پر
 معجزہ خود مستقل دلیل نہیں ٹھہرتا حالانکہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے خواہ کسی خاص ہی طبقہ کے لئے ہو تبیسر انضمام اخلاق و کمالات
 کے ساتھ جس میں قوت بھی داخل ہے جو اُس کی دلیل کہا گیا ہے تو اُن اخلاق کی مخصوص نوعیت کو پہچاننے میں حتی غلطی ہوتی
 ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ سختی کہ اسی تحریر میں ایک مشہور ہندو کا بھی ذکر اس طور کیا گیا ہے
 کہ کتاب کا پڑھنے والا یہ ضرور سمجھے گا کہ مواضع اعتقاد میں بھی کمالاتِ روحانیہ رکھتا ہے قطع نظر اس کے کہ سیرۂ نبویہ میں
 ایک ایسے شخص کا ذکر جو صاحب سیرۃ صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل السیر یعنی نبوت ہی کی تصدیق اسلامی نہیں کرتا کس قدر اہم و قابل
 و خطبہ دلیل ہے جس کا اثر حدیث میں وارد ہے اذا مدح الغاسق اھتد لللعوش جبکہ ترجمہ مولانا مثنوی میں لکھا ہے ۵
 می بلزد عشقش از مدح شقی بدگساں گردوز مدحش متقی
 آس سے قطع نظر ایک بڑی غلطی میں ڈالنے والا ہے وہ یہ کہ دیکھنے والا اس سے سمجھے گا کہ جو اخلاق و کمالات علامات
 نبوت ہیں اس سند کے اخلاق و کمالات بھی ان ہی کے مشابہ ہیں پھر اس پر وہ غلطی کا وقوع نہایت قریب ہے اس طرح
 سے کہ جب یہ مندوبی نہیں ہے اور اخلاق میں مشابہتی کے ہے تو کسی نبی پر غیبی ہونیکا یا غیبی پر نبی ہونیکا شبہ
 ہو سکتا ہے اور یہ کتنا بڑا مفسدہ ہے۔ یہ عروضات تھے جو سرسری نظر سے پیش کرنے کے قابل سمجھے گئے اگر
 یہ کچھ وقعت رکھتے ہوں ان کا تذکر فرمادیا جائے ورنہ میری جسارت معاف کی جائے۔ ۵ اشعبان ۱۲۸۵ھ

پانچواں دورہ تحقیق بعض عبارات حلقہ استوار علیٰ عرش جواب بعض سئلہ

سوال گذارش ہے کہ رسالہ تائید الحقیقہ بالایات العتیقہ کے معنی ۳ پر جناب نے تحریر فرمایا ہے صوفیوں کا قول نسبت محدثین کے صحیح ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علو ثابت نہیں کرتے کما صرحتمہا فی ہذا دلیل علیٰ انہما خصصہ مکاتذرتہ بالعرش ولا بجمہۃ دوزخ و فافہمہ حالانکہ ائمہ اربعہ مذاہب اربعہ اور جملہ محدثین جن کو جناب نے اہل ظاہر سے تعبیر فرمایا ہے سب اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علو ثابت کرتے ہیں وجاء فی حدیث صحیحہ فاشارت الی السماء فالجواب عن سوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انزل اللہ فی فہبت از اللہ تعالیٰ علی العرش کما ہو من ذہب الام المذنبۃ مالک و اکابر المحدثین امام الائمہ وسراج الامة الحنیفۃ و فخر المصلحین الامام البخاری و قدوة السالکین الشیخ عبد الجیلانی و الامام احمد بن حنبل الشافعی و الشیخ الامام ابن تیمیہ الحارثی و تلمیذ الامام الحافظ ابن قیم و خیر من علیہ اہل السنۃ والجماعۃ و اہل الحدیث اور یہی مسلک ہے حجۃ الہند حضرت مولانا شیخ شیوخنا شاہ ولی اللہ مرحوم دہلوی وغیرہ کلاما ظہ فرمایں فقہ الکبر و شرح فقہ الکبر مصنفہ ملا علی قاری و شرح حدیث نزول مصنفہ امام ابن تیمیہ و صحیح بخاری فتح مبارکی و قسطلانی و صحیح مسلم و صحیح ترمذی و تفسیر مدارک و جامع البیان و فتح البیان و حجتہ اللہ البالغہ و کتاب الصفات امام زہری و تفسیر معالم و تفسیر جلالین قصیدہ نوینیہ مصنفہ حافظ ابن قیم و غنیۃ الطالبین مشکوٰۃ شریف ابو داؤد و تفسیر ابن جریر و تفسیر ابن جریر و غیرہ۔ الغرض سلف صالحین صحابہ تابعین و ائمہ مجتہدین اور جملہ محدثین کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اور اس کے لئے جہت علو ثابت ہے اور معیت اور احاطہ اس کا علی ہے معلوم ہوتا ہے کہ جناب اللہ نے اس میں اپنا عرش اور عاقباتی مسئلہ کے متعلق زیادہ تحقیق نہیں فرمائی اور قتلہ اور اہل سنت کے مسئلہ کو خطا مل کر دیا اسی واسطے شاید جناب نے تفسیر بیان القرآن میں بھی ایسے معنی لکھ دیئے جس سے معتزلہ کے مذہب کی تقویت ہو اور جہمیکہ مذہب کی تائید اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری کا توافقی ہو اور اہل سنت کا خلاف ہو حالانکہ محققین صوفیہ کرام کا بھی یہی مسلک ہے جو اہل سنت والجماعت اہل حدیث کا ہے سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی کا یہ مذہب ہرگز نہیں جس کے نصوص قرآنیہ احادیث نبویہ کا خلاف لازم آئے باطنی فرقوں والوں کے اپنے باطل مذہب کی تائید میں جنید کی طرف غلط روایات منسوب کر دیں اور ان کو اپنے ساتھ شامل کرنے میں جرات کی اور اپنا نام صوفی رکھا اور لوگوں کو اپنی طرف راغب کر لیا طریقہ کمال اور مکمل جو فلسفہ میں پھنس گئے اور پھر نکل نہیں سکے جیسے امام رازی و امام غزالی رحمہما اللہ ان کی تحقیق شرعاً حجت نہیں حالانکہ بعض سے منقول ہے کہ غزالی نے اس مسئلہ میں رجوع کیا ہے

اور معتزلہ کے مسلک اور متکلمین کی روش سے توبہ کی ہے جیسا کہ کیمیائے سعادت سے مفہوم ہوتا ہے۔
 الجواب میں اس عقیدہ میں حضرات سلف کے مسلک پر ہوں کہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں مگر نہ اس کی
 معلوم نہیں اور صوفیہ کے مذہب کو سلف کے خلاف نہیں سمجھتا وہ حقیقت کے منکر نہیں بلکہ جہت کے منکر ہیں اور جہت
 کی نفی نقل و عقل دونوں سے ثابت ہے۔ اما النقل فقوله تعالى ليس كمثله شيء واما العقل فلان الجهة مخلوق محادث
 والله تعالى حادثة عن الانصاف بالمحادث لان محل الحادث حادث اور استوار یا علو کا حکم مستلزم جہت کے نہیں کہ
 جہت کا حکم کیا جاوے گا تو استوار و علو کے کثرت کی تعیین ہو جاوے گی جو کہ خود حضرات سلف کے خلاف ہے کہ وہ کہنے کے نامعلوم ہو چکی
 تصریح فرماتے ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ استوار و علو میں دو حیثیت ہیں ایک مع الحکم بالجهت ایک مع عدم الحکم بالجهت
 بل مع الحکم بعدم الجهة اول مذہب ہے مجاہد کا دو سلسلہ مذہب ہے اہل سنت کا جن میں محدثین صوفیہ سب داخل ہیں اگر کسی عبارت کے
 اس کے خلاف کا یہاں ہوتا ہو وہ تسلیم فی القہر ہے جیسا تا ئید الحقیقہ کی عبارت ہے ہم ہو گیا وہ نہ اس میں یہ نہیں کہا گیا
 کہ صوفیوں کا قول نسبت انصاف لزوم کا شبہ ہو گیا جیسا کہ صریح حنفی اس کا اقرار ہے جو کہ مسلم نہیں اور بر تقدیر
 لزوم اس کی اس پر محمول کیا جائے گا کہ بعض لوگ جو نصوص کے اثبات جہت سمجھتے ہیں اس کے مقابلہ میں نفی جہت صحیح ہے ورنہ
 جو حقیقت میں مذہب ہے محدثین کا وہ خود مذہب صوفیہ سے معارض نہیں کیا بلکہ باقی اگر کسی غیر محقق سے اس کے خلاف
 منقول ہو وہ غیر مقبول ہے سورہ اعراف متعلق میں اس کے قبل عرض کر چکا ہوں جو مجھ کو اس وقت ملا نہیں اگر محفوظ
 ہو تو اس کی بھی دیکھ لیجئے وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ اس کے خلاف نہ ہو گا اگر وہ محفوظ نہ ہو بیان القرآن میں اس مقام کا ملاحظہ
 کر لیجئے کہ سلف کے مذہب کو اس میں ترجیح دی ہے۔ ۲۱ ربيع الاول ۱۳۳۹ھ

چھٹا تاوہ و تحقیق نسیان ذنوب علامت قبول توبہ بودن تحقیق
 قول شیخ اکبر کہ علامت قبول توبہ محو ذنوب است از ذہن

حدیث۔ جب بندہ توبہ (خالص) کرتا ہے جو مقبول ہو جائے
 اللہ تعالیٰ اس کے گناہ (ملائے) حافظین اعمال کو بھی بخلا دیں اور اس کے
 جوارح کو بھی بخلا دیں اور زمین کی نشانات کو بھی بخلا دیں اور ہر جگہ
 دو مصیبت کی جو قیامت میں گواہی دیں، ہر ایک کے وہ شخص اللہ تعالیٰ سے
 ایسی حالت میں ملتا ہو کہ اس پر گناہ کا کوئی گواہی دینے والا نہیں ہوتا
 ف۔ مدلول حدیث کا ظاہر ہے اس حدیث کو اس ضمن میں

حدیث را اذا تاب لعبدا الله الحفظ ذنوبه
 وانسى ذلک جوارحه ومعالمه من الارض حتى يلقى
 الله وليس عليه شاهد من الله بذنوبه ابن عساکر
 عن انس (رضی)

ف۔ مدلول الحدیث ظاہر و یحکم ان یوحد

بالقياس ما نقل عن بعض اعرافين ان من علائم
 قبول التوبة نسيان العبد للذنوب فان القلب الذي
 به يتذكر الذنوب كالجوارح كما فسر وابه قوله تعالى
 ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا
 اى كل واحد من هذه الاعضاء كان عنه اى عما
 نسب اليه مسئولا يشهد على صاحبه (تبصير الرحمن)
 هذا هو السر في الاخوة واما السر في الدنيا فهو ان تذكر
 الذنوب قد يكون حجابا طبيعيا عن التوجه الى الله
 تعالى بالانشراح فينسى الله تعالى اياه وعندى
 ان هذا ليس بلا زور ولا دأثر فان بعضه حجب
 عقله على لطيف فلا يمتنع الذكور عن التوجه فهذه
 العلامة لبعض افراد القبول لا لاجمعهم

بہر قیاس کہ جو بعض عارفین سے منقول ہے کہ منجملہ علامات قبول توحید کے یہ بھی ہے کہ ہندو گناہ کو بھول جاتا ہے کیونکہ قلب جس گناہ یا درہم تاہو بھی مثل جو لوح کلمہ جیسا مفسر نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے ان السعدو البصو کہ ان سوال ہوگا تاکہ صاحبِ اعضا پر شہادت میں دو شاہدوں میں قلبہ محلِ اغل ہو گیا تو قلبتے بھی گناہ کو بھول دیا جاتا ہے اور ملازمتِ آخرت میں اہل دنیا میں کلمین یا انحصار قلبتے بھلا دینے کا یہ راز ہے کہ گناہ کا یاد ہونا بعض اوقات بعض سالکین کیلئے انشراح کیساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ ہونے سے طبی حجاب ہو جاتا ہے اور اس حاکمات الہیہ میں بعض کی مصلحت سے طبی حجاب بھی رفع فرما دیتی ہے اور بعض کے نزدیک یہ کہ یہ (بھول جاتا) نہ لازم ہے نہ دائم ہے کہ کوئی بعض سالکین کی عقل طبیعت پر غالب ہوتی ہے تو ایسے شخص کو یہ یاد ہونا توجہ سے مانع نہیں ہوتا پس یہ علامت بعض افراد قبول کی ہے نہ کہ سب کی تو دور یہ بھی ممکن ہے کہ توبہ قبول ہو جاوے اور نسیان نہ ہو بلکہ فی کرتار ہے۔

سوال (۱) فتومات میں حضرت شیخ اکبر فرماتے ہیں۔ قبولِ توبہ کی علامت یہ ہے کہ اس کا گناہ نغمش بالکلیہ ذہن سے محو ہو جاوے کہ کبھی غم بھروہ یاد نہ آئے اس سلسلہ کا نام قاصدۃ الظہر رکھا ہے اور شعرانی نے اپنی کتاب میں اس طرح نقل کیا ہے گویا ان کو بھی یہ مسلم ہے۔ اور عام کتب طریقت میں جمہور لکھتے ہیں کہ سالک کو لازم ہے کہ ہمیشہ ہر وقت اپنے گناہوں کو پیشِ نظر رکھے کبھی بھولے۔ امام شعرانی علیٰ الخصوص اس مسئلہ پر بہت زور دیا کرتے ہیں بظاہر دونوں تعارض معلوم ہوتا ہے حقیقت کیا ہے؟

الجواب۔ محو ہوجانے سے یہ مراد نہیں کہ یاد نہ ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ اُس کا اثر خاص یعنی قلقِ طبعی نہ ہے گویا دھبی رہے اور قلقِ اعتقادی بھی ہے تو یہ اگر گناہ کو یاد رکھنے کی تعلیم سے معارض نہیں ہوا اور یہ بھی کلیا نہیں بعض طبائع کے اعتبار سے جس کے لئے قلقِ طبعی واجب ہے ہوتا ہے۔ انشراح فی الطاعة سے اور اس وقت اصل عبارتیں میری نظر میں نہیں عبارت منقولہ سوال کی بناء پر لکھ دیا ورنہ ممکن ہے کہ اس سے بھی ابھی وجہ جمع کی ہو۔

سأتوان نادره رساله القطائف من اللطائف

اس رسالہ میں لطائف سنہ کے متعلق نہایت مفصل نہایت لطیف اور عجیب بحثیں ہیں۔
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۶۰ سے شروع اور صفحہ ۶۳۳ پر ختم ہوا ہے۔

آٹھواں نادرہ در معنی حدیث الروایا علی رجل طائر

السؤال - تبصر کے باب میں ایک حدیث میں ہے الروایا علی رجل طائر ما لم تعبر فاذا عبرت وقعت رواہ
ابوداؤد ای وقعت کما عبرت کما هو الظاہر اور دوسری حدیث میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی تبصر کے متعلق آپ کا
ارشاد ہے اصبت بعضا وخطأت بعضا رواہ الشيخان والترمذی ابوداؤد ای عبرت البعض کما یقع ولم
تعبر البعض کما یقع کما هو المتبادر پس دونوں متعارض ہیں وجہ تطبیق کیا ہے؟

الجواب - اصابت وخطا کی جو تفسیر کی گئی ہے اس پر کوئی دلیل نہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اصابت کی تفسیر موافقت لاصول
التبصر اور خطا کی تفسیر عدم موافقت لاصول التبصر کی جائے اور اس احتمال کی نفی کی کوئی دلیل نہیں اور وقوع حال
خطا میں بھی حسب تبصر ہی ہو جیسے رمی بالسم میں اگر خطا بھی ہو جائے تب بھی کما خرج من القوس ہی ہو گا جیسے مشہور ہے
کہ کسی نے اپنی ایک انگ شرف میں ایک ٹانگ مغرب میں دیکھی تھی اور کسی معبر سے پوچھا تھا اور ایک غیر ماہر کی تبصر لگیں
چہ نے کی بھی نقل کر دی تھی اُس نے کہا تھا کہ اجتویوں ہی ہو گا در نہ تیرا مشرق و مغرب میں تسلط ہوتا اور اگر تفسیر یقینی
میں خطا کا محل جزا غیر مستقل ہوں مثلاً اسلامیا قرون کی تشبیہ تو پھر صحت سوال ہی متوجہ نہیں ہوتا واللہ اعلم بالصواب
(نوٹ) اس جواب پر مفتی صاحب نے حسب ذیل سے اظہار فرمائی بصحیفہ گرامی باعث عزت ہوا اور نہایت توجہ سے اُس کو
حل فرمایا گیا اور حل بھی ایسا کہ خاطر نشین ہو جائے اور بیساختہ کہنا پڑے کہ ہذا هو الحل فجزا کہ اللہ تعاوینکم وابقا

نوان درہ تحقیق فاتحہ خواندن بر طعام و تبرک بودن از فاتحہ

السؤال - حضور اقدس ملاحدہ ہو از شاہ ولی اللہ صاحب عبارت یکم از کتاب انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ
پس در مرتبہ درود بخوانند تمام کنند و بر قدرے شیرینی فاتحہ بنام خواجگان چشت عموداً بخوانند و حاجت ز خدا آید
عبارت دوم - ایک سوال کہ جواب میں جیسا کہ مجوزین فاتحہ پیش کرتے ہیں اگر طیدہ و شیر برنج بنا بر فاتحہ

بزرگے بقصد ایصالِ ثواب بروح ایشاں پرند و بخورائند مضائقہ نیست طعام نذر اللہ اغنیا ر خوردن حلال نیست اگر فاتحہ بنام بزرگے دادہ شد پس اغنیا ہم خوردن جائز است انتہی۔ از شاہ عبدالعزیز صاحب عبارت سوم جواب سوال نهم سوالات عشرہ محرم۔ طعامیکہ ثواب آن نیاز حضرت امامین نمایند و بر آن فاتحہ و قل و درود خوانند تبرک می شود خوردن آن بسیار خوب است لیکن بہ سبب بردن طعام پیش تعزیہ ہا و نہاد لیل طعام پیش تعزیہ ہا تمام شب بہ بکفارت پرستان می شود پس ازین سبب کرامت پیدائی کند واللہ اعلم انتہی۔ از کتاب جامع الادوار عبارت چہارم۔ اگر بر طعام فاتحہ کردہ بفقرار دهند البتہ ثواب می رسد انتہی باب حضور والا بصدا بیک گذارش ہے کہ آیا ہر چہ عبارت اصلی اور ان ہی حضرت کی ہیں یا نہیں اگر ہو تو مندرجہ ذیل سوالوں کا جواب مع توضیح عبارت زیب قلم فرما کر عند اللہ ماجور عند الناس شکور ہو جائے۔

(۱) عبارت اول میں الفاظ بر قدرے شیرینی فاتحہ سے اور عبارت دوم میں اگر فاتحہ بنام بزرگے دادہ شد۔ اور عبارت سوم میں بر آن فاتحہ و قل و درود خوانند سے اور عبارت چہارم کل عبارت سے جواز فاتحہ بر طعام وغیرہ قبل خوردن نکلتا ہے یا نہیں لہذا فاتحہ مروجہ بر طعام جائز ہے یا نہیں؟

(۲) عبارت سوم میں الفاظ تبرک می شود خوردن آن بسیار خوب است سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ طعام پر چھ لایا پڑھنے سے وہ طعام تبرک بنجاتا ہے بنا بریں جو طعام بغرض ایصالِ ثواب پکا دیں اس پر فاتحہ و قل و درود شریف پڑھنے سے طعام میں کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی ہے بلکہ بقول شاہ عبدالعزیز صاحب تبرک ہو جاتا ہے پس ہر انسان اپنے طعام ایصالِ ثواب کو تبرک بنا کر کھانا چاہتا ہے جو شاہ صاحب کے فرمان کے مطابق بسیار خوب ہے تو فاتحہ مروجہ بقول شاہ صاحب جائز اور فعل مستحسن ہے یا نہیں؟

مذکورہ بالا اقوال سے مجوزین فاتحہ کو بڑی تعزیت پہنچتی ہے اس لئے حضور والا سے امید قوی ہے کہ نہایت توضیح ارشاد فرمادیں تاکہ ہر وہ کہ کوئی مجوزین کو کافی تردید اور مانعین کو شافی تسکین ہاتھ آئے۔ والسلام۔ ار جون السلام الجواب جب دلائل صحیحہ ان رسوم کا خلاف سلت ہونا ثابت ہے پھر اگر کسی ثقہ سے اس کے خلاف منقول ہوگا اس کی تاویل واجب ہے اور تاویلیں مختلف ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ثبوت میں کلام کیا جاوے جسے اس کے قبل بھی بزرگے کے کلام میں الحاق کے احتمال سے جواب دیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ دلالت میں کلام کیا جاوے جیسا بعض عبارات میں سکتی گنجائش ہے۔ تیسرے بعد تسلیم ثبوت دلالت یہ کہ یہ مقید ہو عدم مفاسد کے ساتھ اور منع مقید ہو مفاسد کی تنجی اور اب چونکہ مفاسد غالب ہیں اس لئے بلا مقید منع کیا جاوے گا۔ ۲۱ محرم ۱۲۵۵ھ۔

وسوال تحقیق قیام امام و مؤمنین حی علی الصلوٰۃ و بکیر ما برقد قامت الصلوٰۃ

فائدہ فقہیہ فی وقت قیام الامام و الجماعۃ و حکمہ و وقت التکبیر
فی العالمگیریۃ ان کان المؤذن غیر الامام و کان القوم مع الامام فی المسجد فانہ یقوم الامام و للمؤذن اذا قل
حی علی الفلاح عند علمائنا الثلاثۃ و هو یصح فاما ان کان الامام خارج المسجد فحی علی المسجد من قبل المصفوف
فکما بلان و صفا قام ذلک المصفوف لیلۃ شمس الائمة العوضی شیخ الاسلام خواہر زادہ و ان کان الامام داخل
المسجد من قبل محمد یقوم من کمال ثواب الامام لا یقوم و الریسا الامام المسجد (ص ۳۵) و عدل فی نور الایضاح من
الادب قال صاحب عراق الفلاح الادب اخذ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم مرة او مرتین لم یؤاخذ به و قد شرع لا
کمال لسنہ لمحاوی علی المرقمۃ و الدبیل عو کونہ ندبما اخرج محمد فی الاثر عن البخیزہ عن طلح بن
عصاف عن ابراہیم بن ہریرۃ قال قال المؤذن سمی علی الفلاح فینفی للقوم ان یقوموا للصلوٰۃ فاذا قال قد قامت الصلوٰۃ
کیونہ الامام و جامع لم یسجد الامام صلا اخرج محمد بن کثیر الامام حق فوج للمؤذن ثم کبر فلا یسجد یضاحی فی ذلک
حسنہ و ما قل صاحب المضمحل تبعا لکراہیۃ یعمل علی خلاف الاعمال و لا یقد ثبت عن الصحابة انہم کانوا
یقومون اذا شرع المؤذن فی الإقامة فقد اخرج عبد الرزاق عن ابن جریر عن ابن شہاب زائنا مرکان و اسافہ یقول
المؤذن اللہ اکبر یقومون فی الصلوٰۃ فلا یاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقابہ حتی تعبدل المصفوف فکرہ الحافظ و الفقیہ
و هذا کان کلاہ فی القیام و اما تکبیر الامام فوقتہ علی المشہور ان قال المؤذن قد قامت الصلوٰۃ و لکن نقل هذا الذی المختار حجا
التلخیص نصہ شروع الامام فی الصلوٰۃ من قبل قد قامت الصلوٰۃ و لو اخرت حتی تم الایمان اجماعا و هو قول المناذیر و الثلاثۃ
و هو عدل المذہب کما فی الشرح المجمع لمصنفہ فی القیستل منہ بالذات نصہ انہ الاصح و رد المختار قولہ انہ
الاصح لانہ محفوظہ علی فضیل محتاجۃ للمؤذن و اعانتہ علی الشروع مع الامام (منہ) و دلیل الامام ما فی مجمع
الزوائد عن عبد اللہ بن ابی و فی قال کان بلا اذا قال قد قامت الصلوٰۃ فخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بالتکبیر و لا البزائم و اللسان فکبر بدل قول بالتکبیر و حلا لقول فخص علی معنوی علی الصلوٰۃ متلبسا بالتکبیر لقول
فکبر علی العطش النفسیدی و حملہ علی معنوی قام بعد ان کان قاعدا و لكل وجهۃ و المسئلۃ ظنیۃ فقط
السوال کانہو کی بعض مساجد کی عرصۃ بکیر کے وقت مؤذن کے علاوہ سب کی میٹھانے میں اور جو وقت
مؤذن حی علی الصلوٰۃ کہتا ہے اس وقت سب لوگ کھڑے ہوتے ہیں اور شرع و قایم کی اس عبارت کا حوالہ دیتے ہیں

(و یقوم الامام والقوم عند حمله الصلوة و یشروع عند قد قامت الصلوة) صفحہ ۵۵ (سطر ۱۲) اور جو شخص پہلے سے ہی کھڑا ہو جائے اس کی بری نگاہ سے دیکھتے ہیں اس سلسلہ میں جناب کی کیا رائے ہے اور اس سلسلہ پر عمل کرنے والے کو بدعتی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور عمل نہ کرنے والے کو وہابی کہتے ہیں۔ فقط۔

الجواب شرح وقایہ کی عبارت مبہم ہے کیونکہ اس میں اس عمل کا درجہ بیان نہیں کیا گیا اور دوسری بعض کتابوں میں مبہم ہے اس لئے مبہم کو مفسر کی طرف راجع کریں گے چنانچہ درمختار میں قبیل فضل صفحہ ۵۵ عبارت ہے ولما ادا اب ترکھا لا یوجب اساءة ولا اعتبارا کثر سنة الزوائد لکن فعلا افضل الی قوله القیام الامام وموتہم حین قیل حی علی الفلاح من شوق الشرع الامام فی الصلوة مذ قیل قد قامت الصلوة ولو اخرجوا تمہا الا باسیر اجمالا وهو قول لثانی والثلاثہ وهو رای الناخیز اعدال المذاہب فی شرح المجمع لمصنفہ فی القہستانی معزیا للفقہ الامام الاصحہ اور احتیاجتہ انہ الاصحہ لان فیہ محافظۃ علی فرضینہ متابعتہ المؤذن دعائہ لعلہ یشروع مع الامام ان عمارتک اموزہ ذیل مستفاد ہوئے علی عمل آداب میں ہے جس کا ترک موجب سارت یا عتاب نہیں تو اس کے تارک پر تکبیر کرنا تجاوز عن الحدوث جو کہ بدعت کی فوج ہے پس اس کی عامل اگر تارک پر تکبیر نہ کیے معاملہ بالادب اور اگر تکبیر کرے مبتدع ہے۔ علی مجملہ آداب کے قد قامت الصلوة کے کہنے کے وقت امام کا نماز شروع کر دینا ہے مگر باوجود اس کے ایک غرض کر دینا ہے مگر باوجود اس کے ایک غرض سے تاخیر کو اعدال اصح کہا ہے جو مستلزم ہے فضل ہونے کو اور وہ عارض شرع مع الامام پر مؤذن کی اعانت کے ایسے ہی اس میں بھی ایک غرض ہے کہ وہ عامۃً ہاں کے اعتبار کی وجہ سے مثل لازم کے ہو گیا ہے گنجائش کے قبل قامت کے قیام کو افضل کہا جائے اور وہ عارض تسویہ ہے صفوف کا جو کہ نہایت مؤکد ہے اس لئے کماۃ ناس کے عدم اہتمام و قلت مبالغت کی وجہ سے شاید ہے کہ حمله الصلوة پر کھڑے ہونے سے امام کی تحریمہ کو وقت تک صفوف کا تسویہ نہیں ہو سکتا بلکہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ پہلے سے کھڑے ہو جائے پر بھی اگر تسویہ صفوف کا انتظار کیا جائے تو اقامت اور تحریمہ امام میں فضل کی ضرورت ہوتی ہے۔ ۲۰ صفحہ ۵۳

گیارہواں نادرہ عدم افطار صوم بہ عمل انجکشن

الاستفتاء کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ آجکل جو انجکشن کے ذریعہ دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے یہ مفسد صوم ہے یا نہیں اولہ شرعیہ سے جواب عنایت فرمایا جائے ؟

جواب فتویٰ صاحب فتویٰ کا نہیں مگر چونکہ صاحب فتویٰ کا مصدر صحیح ہے اس لئے ان کی اجازت کے احاد الفتاویٰ کا جزو بنایا گیا ہے۔

الجواب۔ ڈاکٹروں کے تحقیق کرنے سے نیز تجربے سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دو اجون عروق میں پہنچائی جاتی ہے اور خون کیساتھ شریانیں یا اور وہ میں اس کا سر جان ہوتا ہے جو تہ بلع یا جوف بطن میں دو اینٹی پینجی اور فساد صوم کے لئے مفطر کا جوف بلع یا جوف بطن میں پہنچنا ضروری ہے مطلقاً کسی عضو کے جوف میں یا عروق (شرائین) و اور وہ کے جوف میں پہنچنا مفسد صوم نہیں لہذا انجکشن کے ذریعہ جو دو بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسد صوم نہیں فقہاء کی عبارتیں و طحی پر تقریباً بالکل حقیقت اس دعوے کی تصریح کرتی ہیں۔ اول تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دو اڈالنی کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا بلکہ جائز یا آم کی قید لگائی ہے کیونکہ انھیں دو قسم کے زخموں کے دو جوف بلع یا جوف بطن کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جوف عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں کے بھی دو اینج جاتی ہے۔ دوسرے بہت سی ہزنیات فقہیہ مسلمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دو وغیرہ مطلقاً جوف بدن میں پہنچ گئی لیکن چونکہ جوف بلع یا جوف بطن میں نہیں پہنچتا اس لئے اسکی مفطر و مفسد صوم نہیں قرار دیا جیسے مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دو یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باقی ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں کہما صرح بہ الشافعی حیث قال افاد انه لو بقي في قصبة الذکر لا یفسد تفلاً و لا شلاً فی ذلک شامی ص ۱۰ و مثلاً فی الخلاصۃ ص ۲۵۴ نقلاً لابی بکر البلیغی اگر دو امثانہ تک اینج جائے تب بھی امام عظیم اور امام محمد کے نزدیک مفسد صوم نہیں۔ امام ابو یوسف جو مثنانہ میں اینج جانے کو مفسد قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بناء پر کہ ان کو یہ معلوم ہو کہ مثنانہ اور معدہ کے درمیان منفذ ہے جس کے دو مسدودہ میں اینج جاتی ہے ورنہ نفس مثنانہ میں پہنچنے کو وہ بھی مفسد نہیں فرماتے اسی لئے صاحب ہدایہ نے اس اختلاف کے متعلق فرمایا ہے فکان وقع عند ابی یوسف ان بینہ و بین الجوف منفذاً و لهذا یخرج منه البول و وقع عند ابن حنیفۃ ان المثنانہ بینہما حائل البول یتشرع منه و هذا لیس بابا لفقہ محقق ابن ہمام اس کی شرح میں فرماتے ہیں یفیدانہ لا خلاف لو اتفقوا علی تشریع هذا العضو فان قول ابی یوسف بالافساد انما هو علی بناء قیام المنفذین المثنانہ و الجوف (الی قولہ) قال فی شرح الکنز و بعضہ جعل المثنانہ نفساً لجوفاً عند ابی یوسف و حکى بعضہم الخلاف ما دام فی قصبة الذکر و لیس باشی انتہی الغرض اسی طرح اگر کان میں پانی ڈالے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا کہما صرح بہ فی الذل المنخار و الخلاصۃ حالانکہ کان بھی ایک جوف ہے۔ اسی طرح اگر کوئی انگور وغیرہ کو ایک تنگے میں بانہ ہکڑ ٹکڑ کرے اور پھر معدہ میں پہنچے سے پہلے کھینچے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا کہما قال فی الخلاصۃ و علی هذا لو ابتلع عنباً مربوطاً بخیط ثم اخرج لا یفسد صومہ۔ خلاصہ ص ۲۰ و مثلاً فی لطائف المکرمۃ معبود الہند ص ۱۰ و لفظ و من ابتلع لحماء مربوطاً علی خیط ثم اذرع من ساعتہ لا یفسد ان ترک فسد کذا فی البدایع۔ اگر مطلق جوف بدن میں کسی شے کا پہنچنا مفسد ہوتا تو خود پیشاب گاہ بھی ایک جوف ہے، اور مثنانہ تو بدرجہ اولیٰ جوف ہے،

تھان اور خلق بھی جوف ہیں ان میں پہنچنا بلا خلاف مفسد صوم ہوتا اس معلوم ہوا کہ مطلقاً جوف بدن میں مفسد صوم نہیں
 کا پہنچنا مفسد صوم نہیں بلکہ خاص جوف دماغ اور جوف بطن مراد ہیں بلکہ جوف دماغ بھی اس میں اصل نہیں وہ بھی اس
 وجہ سے لیا گیا ہے کہ جوف دماغ میں پہنچنے کے بعد بذریعہ منفذ جوف معدہ میں پہنچ جاتا عادتاً اکثر یہ ہے جیسا کہ فقہاء
 بحر کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے۔ قال فی البحر التحقیق ان بین جوف الرأس وجوف المعدن منفذاً اصلياً فاصل
 الجوف الرأس وصل إلى جوف البطن من الشامی منہ۔ اس عبارت میں اس مقصد کی بالکل تصریح ہو گئی کہ جوف سے
 مراد صرف جوف بطن ہے اور جوف دماغ سے چونکہ جوف بطن میں پہنچنا لازمی ہے اس لئے اس میں پہنچنے کو بھی تبعاً
 لجوف المعدن مفسد قرار دیا ہے۔ اسی طرح حقنہ وغیرہ کو تبعاً لجوف المعدن مفسد کہا گیا ہے۔ فتاویٰ قاضی خان
 میں، اما الحقنہ والوجور فلا ینوصل إلى الجوف مافیہ صلاح البدن و فی لقطر والسعوط لانه وصل
 إلى الرأس مافیہ صلاح البدن۔ اس عبارت کے بھی یہی معلوم ہوا کہ جس جوف میں پہنچنا مفسد صوم ہے وہ جوف معدہ
 اور جوف دماغ ہے مطلقاً جوف مراد نہیں۔ اور خلاصۃ الفتاویٰ کی عبارت اس مضمون کیلئے بالکل نص صریح ہے
 هذا ما وصل إلى جوف الرأس البطن من الاذن والانف والذبر فهو مفسد بالاجماع وقیہ القضاء وھی مسئلۃ
 الافطار في الاذن والسعوط والوجود الحقنہ وکن امن الجائفة والامة عند ابی حنیفہ اسی طرح عالمگیری کے
 الفاظ بھی اس کے قریب ہیں۔ وفی ذوا الجائفة والامة اکثر المشائخ علی ان العبدة الوصول إلى الجوف والدماغ مایة
 مطبوعة الهند ص ۲۔ اور بدائع کی عبارت ان سے زیادہ اس مضمون کیلئے صریح و واضح ہے و هذا ما وصل إلى الجوف
 والدماغ من المخارج الاصلية كالانف الاذن الذبر بان استطاعوا احتقنوا قطر فاذن فوصل إلى الجوف والدماغ
 فسد صومه۔ اما اذا وصل إلى الدماغ لانه منفذ إلى الجوف فكان بمنزلة زاویة من زوايا الجوف لقولہ اما اذا وصل
 إلى الجوف والدماغ من غیر المخارج الاصلية بازواوی الجائفة والامة فان داواها بدی او باس لا یفسد لانه لم یصل
 إلى الجوف لا إلى الدماغ ولو علم انه وصل یفسد فی قولہ بحنیفہ بذائع صنائع هذا والله سبحانه وتعالی اعلم
 بالصواب الیہ المتاب فی کل باریہ۔ کتبہ الاحقر محمد شفیع غفر لہ۔ خدام دار الافتاء دارالعلوم دیوبند۔ الریح الاول

الجواب صحیح و هو رائی منذ برهة من الزمان۔ اشرف علی۔ ۵ ریح الاول ۱۳۵۰ھ

بارہواں ناوہ بہارت بول برار حضرات انبیاء علیہم السلام

السؤال۔ ایک واعظ صاحب یہاں تشریف لائے تھے انھوں نے حسب ذیل روایات بیان کیں جن کے مستند

یہاں کثر اصحاب اختلاف کرتے ہیں۔ حضور براہ کرم برائے اعلیٰ ان اہل اسلام ان روایات کے متعلق تحریر فرمادیں کہ وہ صحیح ہیں یا غلط اور اگر تکلیف نہ ہو تو کسی کتاب کا حوالہ بھی تحریر فرمادیں۔

روایات میں انبیاء علیہم السلام کا بولنا براہ پاک ہوتا ہے اور خصوصاً ہمارے رسول کرم کے غصلات باطل پاک تھے کیونکہ آپ سرایا لایم تھے۔ اہل انبیاء علیہم السلام کے بول و براہ کو زمین فوراً مہم کر جاتی ہے۔

الجواب۔ خواہ مخواہ انھوں نے ایسی باتیں بیان کر کے مسلمانوں کو پریشان کیا جو عقائد ضروریہ میں سے ہیں نہ احکام میں بیان کرنے کی چیز عقائد و احکام ہیں نہ کہ ایسی روایات جن پر دوسری قوم بھی منہسیں۔ ایسی روایات بعض معتبر کتابوں میں آئی ہیں جن کی تصدیق واجب ہے کیونکہ سند صحیح نہیں اور نہ تکذیب واجب ہے اس لئے کہ فی نفسہ ممکن ہیں اس لئے ایسے صود میں مشغول ہی نہ ہونا چاہئے نہ تصدیقاً نہ تکذیباً اور ایسے واعظوں کو عطا ہی کیوں نہ جاتا ہے اور ان سے مطالبہ سند کا کیوں نہ کیا گیا اسی جلسہ میں حقیقت کھل جاتی۔ ۸ ربیع الثانی ۱۳۵۰ھ

اس کے بعد اس کے متعلق دوسرا خط آیا جو ذیل میں منقول ہے

السؤال۔ جناب ماسٹر محمد شریف خاں صاحب کے حال میں ایک استفتاء خدمت عالی میں پیش کیا تھا جو ہمیشہ معروضہ ہوا ہے جو اس کے ظاہر ہوتا ہے کہ روایات مذکورہ ضعیف ہیں اور ان کی کوئی سند نہیں حسب اتفاق ایک صاحب کتب نشر الطیب میں انھیں روایات کو دیکھنے کا اتفاق پیش آگیا انھوں نے نشر الطیب کے صفحات ۱۳۶ و ۱۳۷ مجھے کو دکھلائے اب وہ فتویٰ لوریہ تحریر معلوم ہوتی ہیں۔ نشر الطیب میں روایت بقول حضرت علامہ صدیقہ بیان کی گئی ہے جواب جلد عطا فرمائے تاکہ تسکین ہو۔ ۲۲ اگست ۱۳۵۰ھ

الجواب۔ ضعیف بلا سند نہیں ہوتی بلکہ سند ضعیف ہوتی ہے جو عقائد میں بحث نہیں فضائل میں کھپ جاتی ہے میں نے تحریر سابق میں ہی لکھا ہے کہ صحیح نہیں تو دونوں تحریروں میں تضاد نہیں کیونکہ ضعیف کی نفی نہیں کی اور اس ضعیف سند ہی سے ایسی کتابوں کی غیر معتبر بتلایا تھا کیونکہ مستبرح کو کہتے ہیں ضعیف کو نہیں کہتے باقی یہ کہ پھر کتاب میں کیوں لکھا سو کتاب فضائل میں عقائد و احکام میں نہیں اگر شاذ و نادر ایسی بھی کوئی روایت لکھی جائے کھپت ہو جاتی ہے بخلاف وعظ کے کہ وہ عقائد و احکام کی تعلیم کے لئے ہوتا ہے اس میں ایسے مضامین نہیں کھپتے۔ دوسرے وعظ سننے والے اکثر کم فہم ہوتے ہیں اور کتاب پڑھنے والے اکثر فہم۔ ۸ ربیع الثانی ۱۳۵۰ھ

انصاف۔ بعد تحریر جواب ہذا شرح الشفا للاعلیٰ القاری میں یہ بحث نظر سے گزری انھوں نے فضل لطافت جسٹس نوئی میں اس پر بہت مبسوط لکھا ہے خلاصہ اسکا یہ ہے کہ بعض روایات کا ثبوت مقدوح ہے اور بعض کی دلالت

اور بعض روایات میں شاربین کا یہ قول مذکور ہے شربہ ولنا لا اعلم لا اشعر اور ایک روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے متعلق یہی فرمانا مذکور ہے اور وہ یہ ہے۔ روی ابن عبد البر ان سالم بن ابی الجراح جحدہ صلی اللہ علیہ وسلم شاربہ روای بتلخ فقال ما علمت ان الدم كله حرام وفي رواية لا تعد فان الدم كله حرام۔ پس مسئلہ بالکل منقطع ہو گیا کہ طہارت کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ ۸ ربیع ۱۳۵۰ھ

تیسرے صفحوں تا دہ رسالہ البصائر فی الدوائر
اس رسالہ میں حضرات نقشبندیہ کے دوائر یعنی مراقبات خاصہ کی تفسیر و شرح و تحقیق ہے۔
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۹ سے شرح اور صفحہ ۵۹ پر ختم ہوا ہے۔

چونکہ حواں ناوردہ تصدیق العلم فی تفسیر الفہم
یہ رسالہ کتاب بنائے صفحہ ۵۹۸ سے شروع اور صفحہ ۶۱ پر ختم ہو گیا ہے۔

پندرہواں نادہ رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش
 اس رسالہ میں مسئلہ استواء علی العرش کی بحث اور بعض اہل علم کو سوال کا جواب ہے۔ یہ سالہ کتاب ہذا کو صفحہ ۶۱ شروع اور صفحہ ۶۳۲ ختم ہوا
 سترہواں نادہ رسالہ شجرۃ المراد

ملفوظ ضبط کردہ مولوی اسحاق حسنا کا پوری درسیہ تقریباً نافع اور جامع سمجھ کر نقل کیا گیا ہے۔ دوسری حضرت اقدس مولا فی ہوتا دی مولوی اشرف علی صاحب بعض ابا خاصہ بردو لکندہ خود بخود کردند و خلاصہ اہل سلوک مبنی تصویب بیان فرمودند خاکسار حاضر بعد درائتہ بیان تقریر جناب ممدوح رائے اختصار بصورت ذیل نگاشت۔ اس صورت میں عنایہ ملفوظ اور آہستہ کیسے زیادہ ہے۔

امور مباحوث عنہا فی التصوف

[illegible]

شستر صواں نادرہ رسالہ عبور البراری فی سرور الذاری
اس رسالہ میں دو لا مشکر کے دخول ثبت ناری تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۳۳ سے شروع اور صفحہ ۱۴۰ پر ختم ہوا ہے۔
اٹھارہواں نادرہ در رسالہ ظہور العدم بنور القدم
اس رسالہ میں علم وحد الوجود اور وحد الشہد کی نہایت عجیب اور مفصل تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۲۰ سے شروع اور صفحہ ۶۵۵ پر ختم ہوا ہے۔

انیسواں نادرہ در رسالہ احکام الایتلاف فی احکام الاختلاف
اس رسالہ میں اتفاق و اختلاف کی حقیقت اور قسم و نادرہ تحقیقات ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۷۵ سے شروع اور صفحہ ۶۰۰ پر ختم ہوا ہے۔
بیسواں نادرہ رد التوحید فی الطلاق ذات التعدد
اس رسالہ میں اس کی تحقیق ہے کہ تین طلاق تین ہی واقع ہوتی ہیں غیر مقلدوں کا قول صحیح نہیں۔
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۸۸ سے شروع اور صفحہ ۶۹۲ پر ختم ہوا ہے۔

اکیسواں نادرہ افکار دینی ضمیمہ اخبار ربیعی
اس رسالہ میں اخبار جاری کر نیک شری مول میں یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۹۳ سے شروع اور صفحہ ۱۹۰ پر ختم ہوا ہے۔
بائیسواں نادرہ در بیان فرق قیاس فقہی اعتبار صوفیہ و فال مشرع و فال غیر مشرع
حاصل مقام و خلاصہ مرام یہ ہے کہ اس تفسیر مجتہد عنہ کے تین درجے ہیں ایک یہ کہ حدود شرعیہ کے اندر نہ ہو یعنی
اس سے قرآن کی تغیر لازم آجائے جیسا بعض اقوال منقولہ ضل سوم کی حالت ہے جو تنبیہات کے ملاحظہ سے واضح ہو سکتی ہے۔
یہ تو غلو کے درجہ میں ہے ایک یہ کہ حدود کے اندر ہو یعنی اس سے تغیر قرآن کی لازم نہ آئے صرف غیر مدلول قرآنی کو مدلول
قرآنی پر کسی مناسبت و مشابہت قیاس کر لیا جائے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ غیر مدلول قرآنی حکم دینی ہو
جیسا بعض اقوال میں ہے۔ دوسری یہ کہ وہ غیر مدلول قرآنی حکم دنیوی ہو جیسا اکثر اقوال میں ہے اور ان دو قسموں میں
یہ امر مشترک ہے کہ یہ قیاس حجت شرعیہ نہیں اسی لئے اس قیاس سے اس حکم کو اس نص کی طرف منسوب کرنا جائز
نہیں حجت شرعیہ صرف قیاس فقہی ہے جس کا حاصل بصورت عمل اشراک علت کے تعدد حکم کا ہے مقیس علیہ مقیس
کی طرف اور چونکہ اصل حکم منصوص میں بھی مؤثر وہی علت ہے اور وہ مقیس میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے اس کے حکم کو
بھی نص کی طرف مستند کیا جاتا ہے بخلاف اس قیاس کے کہ یہاں مقیس میں حکم دوسری مستعمل دلیل سے ثابت ہے اس
قیاس کے محض توضیح و تائید مقصود ہوتی ہے پس حقیقی قیاس نہیں محض صورت قیاس کی ہے اسی لئے اس کے

تو اس متنبہ کا ناجائز ہونا ہر حال میں لازم ہے اور نظر اس پر ہے کہ اہل تقاول صریحاً ایسے احکام کو مدلول قرآنی نہیں کہتے پھر
پھر بھی ایہام لزوم سے حرمت کا حکم کیا جاتا ہے اور ان تفاسیر مختصرہ میں تو ان کے مدلول قرآنی ہونے کا صریح التزام
کیا جاتا ہے چنانچہ متنبہ بست حکم میں یہ تصریح منقول ہے تا ان مقام ملک دار ہی ختم شد پس جو درجہ اشعری یا اس
تقاول کا ہے یہی درجہ اس قیاس تکم فیہ کا ہے بلکہ ایک علم جو بوجہ انتساب الی الصلوات اس سے بھی اشرف یعنی تعبیر
رؤیا کے درجہ بھی ایسے ہی مناسبات پر اس کو بھی نہ کوئی قابل تحصیل سمجھتا ہے اور نہ کسی درجہ میں اس کو حجت سمجھتا ہے بلکہ جو
علم اس علم تعبیر بھی اشرف یعنی علم اعتبار اور اشرف ہونے کی وجہ سے کہ تعبیر سے تو فقط احکام تکوینیہ پر استدلال کیا جاتا
ہے اور علم اعتبار سے خالص احکام شرعیہ پر استدلال کیا جاتا ہے سو اس حساب سے علم اعتبار ان قیاسات مجوزہ ضما سے
دور ہے اشرف ہو خود وہ علم اعتبار بھی قابل تحصیل نہیں بلکہ بلا تحصیل ہی جس کے ذہن کو ان مناسبات کے مناسبت ہوگی
وہ ایسے استدلال پر قادر ہوگا گو علم و فضل میں کوئی معتد بہ درجہ نہ رکھتا ہو۔

چنانچہ یہ حقیر جو علم و فضل کی نحو بھی نہیں لگی بعض امور میں ایسی مناسبات تک پہنچ گیا جو علمائے بھی منقول
نہیں۔ چنانچہ میرا رسالہ مسائل السلوک اس کی شاہد ہے بطور نمونہ کے ایک ایسا ہی مقام نقل کرتا ہوں۔ قصہ بقرہ
بنی اسرائیل سے نفس کشی کے مسئلہ پر تو بکثرت استدلال منقول ہے اور بقول نفس میں وجوہ مناسبت بھی ہر جگہ نقل کی ہیں
لیکن صفت صفراء میں بقول نفس کا اشتراک کسی کے کلام میں میری نظر سے نہیں گذرا مگر میں اس سے بعنوان فی الواقع
کیا قول تطلق انها بقرہ صفراء قال لعبد الضعیف مثلاً لصوفیة النفس بهذا البقرہ ویزید والتناسب بینہما
کون البقرہ صفراء وکذا لایکون نور النفس فی ایکاشفوز بہ اھ سو ایسے کم درجہ کے مقصود کیلئے جو نہ کمالات میں سے
ہے نہ آلات میں اہتمام واعتناء کرنا یا اس کو علم سمجھنا بجز اعتدال عقل بلکہ اختلال حواس کے کیا سمجھا جائے۔

تیسواں ناوہ رسالہ الیم فی السسم (بالفتح)

رسالہ الیم فی السسم در طریق سلوک۔ یہ ایک خط کا جواب ہے جس میں ایسا وظیفہ پوچھا گیا تھا جس کے طاعات میں ترقی و
معاصی سے اجتناب میرا جواب میں کیا طاعت اور معصیت دونوں مرغیاری میں جن میں وظیفہ کو کچھ
داخل نہیں۔ رہا طریقہ سو طریقہ امور اختیار کیا بجز استعمال اختیار کے اور کچھ بھی نہیں۔ ہاں سہولت اختیار کیلئے ضرورت
مجاہدہ کی جس کی حقیقت کے مخالفت (یعنی مقاومت نفس اس کو ہمیشہ عمل میں لانیسے بتدریج سہولت حاصل ہو جاتی ہے
میں نے تمام فن لکھ دیا۔ (نوٹ) آگے شیخ کے دو کام رجالتے ہیں ایک بعض امراض نفسانیہ کی تشخیص دوسرے
بعض طرق مجاہدہ کی تجویز جو کہ ان امراض کا علاج ہے

پچیسواں نادرہ الطم فی اسم دباکسر

رسالہ الطم فی السمر و ماہیت صلاح (جو ایک صاحب بطور خط لکھا گیا تھا) غیر اختیاری کے درجے نہ ہونا اختیاری میں ہمت کرنا اس میں جو کوتاہی نہجائے اُس پر استغفار و اس کا تدارک اور توفیق کی دعا کرنا بھی صلاح ہے۔ فقط

پچیسواں نادرہ توجیہ قول منصور و توجیہ توی لقتل منصور

ازانہ العارفین تذکرہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ (واقعہ ۱۱۸۸ھ) حضرت ایشاں قدس سرہ از والد ماجد خود روایت کردند فرمود کہ چون شیخ ماجد للقدوس قدس سرہ از وطن خود بدہلی آمدے و خبر با کا بر آبخار سید بدرہ او شدندے کہ لک قولان و مطربان نیز اور استقبال نمودندے شیخ کثیر السماع بود و سماعش در غایہ شورش و سکر و ضمن سماع سخنان مستانہ از حق سرسبز و وقتے در دہلی در محل عظیم کہ علمائے حاضر بودند تواجد بخواست میرا گفت منصور را نادان کشتند چون میں کہہ بکرات در قصہ بر زبان راند کہ از قول علمائے حاضر ہے آبرام شدہ نام کے از اعظم علمائے اس وقت را بردہ گفت چوں کہ جماعت را نادان تہاں گفت کہ چوں ادے در میان الیشاں بود شیخ بچہاں بشودش گفت من ہاں داسیگویم من ہاں امی گویم باز آں عالم گفت شیخ بچوں مثلے مانداں تو ان گفت کہ چوں آں عالم خبر رسید کہ از قطرات خون منصور نقش انا الحق ظاہر شد آں بزرگ دوات خود ابرو ز من زد و گفت اگر حق است ایں چہیست سیاہی کہ از دوات اور بخت نقش اللہ ظاہر گشت شیخ باز گرم تر از پیشتر بخوشیدہ گفت کہ زبہ نادان کہ سریان حق در جمادی ظاہر شود و دوات نہ اشکال کیا منصور کہی دعویٰ شریعت کے خلاف تھا جو ان کے قاتلوں کو نادان بتلایا۔ اصل اگر منصور یہ قول اختیار کہتے اور تہی متبادر ہی مراد لیتے تو بیشک شریعت کے خلاف تھا۔ متوزیہ دونوں مقدمات یعنی انہیں اور اگر اضطرار اسکی ضرور ہووے جیسے ناظم سے کوئی کلام صادر ہو تو اس حالت

۱۸۸۸ھ آنحضرت قدس سرہ نے اپنے والد ماجد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہمارے شیخ عبدالقدوس قدس سرہ اپنے وطن سے دہلی تشریف لاتے اور وہاں کے اکابر و خبر پہنچی تو ان کی خرد گاہ پر حاضر ہوتے علی ہذا قولان اور میرا بھی ان کا استقبال کرتے شیخ کثیر السماع تھے ان کا سماع انتہائی شورش اور سکر میں تھا اور سامے سماع میں پرچوش کلمات ان کی زبان سے صادر ہوتے اور ایک دفعہ علی کے اندھا ایک بڑی عقل میں کہ علمائے اس میں موجود تھے وہ جس میں کھڑے ہو گئے در میان میں فرمایا کہ منصور کو نادانوں نے قتل کیا جب یہ کہہ گئی بار قصہ دکی حالت میں زبان کھلا تو اکابر علماء موجود ہیں ایک عالم نے بے چین ہو کر اس زمانہ کے بڑے علماء میں ایک عالم کا نام لیکر کہا کہ میرا اس جماعت کو (جس نے منصور کو قتل کیا تھا) نادان کہا جاسکتا ہے جبکہ میں اس میں موجود تھے شیخ نے اس طرح شورش اور جوش کیا کہ کہا کہ میں نے کہا کہ ہاں میں اسے کہتا ہوں میں اسے کہتا ہوں اس عالم نے پھر کہا کہ شیخ اس جیسے عالم کو اس طرح نادان کہا جاسکتا ہے کہ جب ان کے پاس یہ خبر پہنچی کہ منصور کے قطرات خون انا الحق کا نقش پیدا ہو ان ہندگ نے اپنی دوات زمین پر پٹکی لکھ کہا کہ اگر حق ہے تو کیا یہ سیاہی جو ان کی دوات لکھی اس سے اللہ کا نقش پیدا ہوا شیخ نے یہ سوز یاد جوش میں کہ فرمایا کہ عجب نادان ہیں تصرف حق کا اٹھایا کہ غیر جائز اس میں تو ظاہر ہو اور اس میں (یعنی منصور میں) نہ ۱۶ مترق +

میں مکمل فروع القلم ہے اب یہ بات ہی کہ ان کی حالت اختیار کی تھی یا نہیں یہ امر اجتہادی ہے جس کا اصل معیار تو یہ تھا کہ جو حضرات ایسے احوال کے مبصر اور عارف ہیں ان سے رائے لی جاتی جیسے کوئی ایسا شخص جس کا جنون عام طور پر بین ہو مگر اطباء حادثات علامات جن جن شخص کو بیکر اپنی بی بی کو طلاق دے تو اہل فتویٰ کے ذمہ واجب ہے کہ اطباء کے قول کو سخت سمجھ کر طلاق کا فتویٰ نہ دیا جائے یہ وجہ اسی وقت ہے جب کہ یہ اس جنون کا احتمال بھی ہو اور اگر احتمال ہی نہ ہو تو وہ طلاق کے فتویٰ میں معذور ہوں گے۔ پھر اگر اطباء یہ فتویٰ سن کر مفتی کو نادان یعنی فن شخص کے ناواقف کہیں مگر عاصی نہ کہیں تو ان پر بھی کوئی ملامت نہیں پس شیخ نے اپنی بصیرت منصور کے اس عذر کو سمجھا اور اہل فتویٰ کو اس عذر کا احتمال بھی نہ ہوا تو نہ اہل فتویٰ عاصی ہیں نہ شیخ پر ان کو نادان یعنی حقیقت کے ناواقف کہنے میں کوئی اعتراض ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ان کو عاصی نہیں کہتے رہا یہ کہ شیخ کو غصہ کیوں یا جواب یہ کہ صورت مختصہ ہے اور حقیقت میں یہ شیخ ہے جیسے مثال بالا میں طبیب اس پر شیخ کہے کہ افسوس غریب گھر ویران ہو گیا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ابتدا تو شیخ سے ہوئی ہو مگر معترض نے جبکہ ہول گفتگو شروع کی اس وقت شیخ کو غصہ آ گیا ہو مگر وہ غصہ معترض سے ہے اہل فتویٰ پر نہیں۔ استنباط رہ گئی کہ وہ عذر کیا تھا شیخ نے اس عذر کی طرف اپنے اس قول میں خود اشارہ فرما دیا ہے۔ نہ ہونا دان کہ سر بیان حق و درجہ دے یعنی سیاسی اظہار شود و دکان (یعنی منظور) نہ (ظاہر شود) اور سر بیان مکر اور تصرف کا سر بیان جیسے شجرہ طور بلا اختیار کہہ لانا اللہ کا مظہر تصرف حق سے ہو گیا اسی طرح منظور بھی بلا اختیار کہہ لانا الحق کا مظہر تصرف حق سے ہو گیا اور اگر یہ جواب سمجھ میں نہ آئے تو حد کے احتمال سے جواب ہو سکتا ہے کہ منی متبادل مراد تھے بلکہ وہی معنی تھے جو اس آیت میں ہیں والوزن یومئذ الحق یعنی الواقع للثابت اس میں ان میں وسطائی کا رہو گا جو حقائق اشیاء کو غیر ثابت کہتے ہیں چونکہ مدد الوجود کے پردہ میں بعض صوفیہ بھی حقائق کو غیر لائق کہتے ہیں۔ پس منظور نے مدد الوجود کی نفی کر دی اور جو ش حق میں اس کی تفسیر کی جس طرح حضرت احمد بن حنبلؒ نے جان دیدی اور غیرت حق کے سبب نے قول کی تاویل نہیں فرمائی کہ میری مراد کلام سے درجہ قدیمہ الوجود کا قائل ہو گا وہ اس کی مخلوق نہیں کہہ سکتا درجہ حادثہ مراد نہیں جس کے مترادف اس طرح سے قائل ہیں کہ درجہ قدیمہ کی نفی کرتے ہیں پس منظور پر خود کشی کا الزام بھی نہ ہو گا۔

چھبیسواں درہ در تحقیق مشرب قلندر ان در ترک فرائض از لطائف قدوسی

مولفہ مولانا کرن الدین دہلوی شیخ عبدالقدوسؒ۔ لطیفہ ۲ واقعہ (۵۷) اس فقیر حضرت قطبے راہر سید الشیخ شیخ

۱۵ اور وزن (اعمال) اس دن حق ہے یعنی واقعی۔ ۱۱ اس فقیر نے حضرت قطب عالم سے دریافت کیا شیخ الشیوخ نے عوارف المصادیق بقیہ بر صفتی استند

دعوائف المعارف ذکر لامتیہ قلندر یہ کردہ است ما در حق ایشان چه اعتقاد کنیم فرمودند چنانچہ حضرت شیخ الشیخ فرمودہ اند
اعتقاد حقیقت ایشان بایہ کرد بعد انان حضرت قطب فرمودند کہ حضرت شیخ رعایت شروع کردہ اند کہ حفظ فرائض قلندر
فرمودہ اند و مخزن پنہاں داشتہ اند و ما قلندر یہ دیدہ ایم و شنیدہ ایم کہ در ترک فرائض باک نہشتند چنانچہ
حضرت شیخ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی خواجہ کرک کریمی قلندر و امثالہما خود دیدہ ایم کہ شیخ حسین سرہندی
ثم چون پوری قلندر مطلقاً ترک فرائض داشتند باوجود آنکہ از علما فحول بودند و حضرت قطب فرمودند کہ شیخ
محمد فخر الدین چون پوری را گفتیم کہ شیخ حسین نماز نمی گذارد شیخ محمد فخر الدین فرمودند کہ ما گوئیم کہ حسین نماز نمی گذارد
شیخ حسین یک ترکستانی در راہ خدا تعالی است لیکن ایشان لا قلندر یہ دارند ما راہ تصوف اشکال نظام
ہے حل باسی عبارت مذکورہ کے بقول ہے بجز من ترک فرائض از قلندر یہ من حیث الظاہر با از آن است کہ حق
سبحانہ و تعالی ایشان را مرتبہ روحی عطا فرمودہ است قدرت دلہ است بتجسد ارواح در یک حال و دیک وقت
خود چاند جائے بنامند پس اگرچہ در وقت مقام ترک فرائض از ایشان دیدہ می شود و تواند بود کہ بعد از وقت مقام

در بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۹۸ (کنشتہ) میں دفعہ لامتیہ و قلندر یہ کا ذکر کیا ہے ہم لوگ ان کے متعلق کیا اعتقاد رکھیں فرمایا جیسا کہ
شیخ الشیخ نے فرمایا ہے ان لوگوں کے حقانی ہونیکا اعتقاد رکھنا چاہیے اس کے بعد حضرت قطب العالم نے فرمایا کہ حضرت شیخ نے شروع کی رعایت فرمائی ہے
کہ قلندر یہ کی بابت فرائض کی پابندی کو ذکر فرمایا ہے۔ اور حقیقت امر کو غفلت نہ کھلا اور ہم نے قلندر یہ کو دیکھا ہے اور سنا ہے کہ انکو ترک فرائض میں خدا
باک نہیں تھا جیسے کہ حضرت شیخ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی خواجہ کرک کریمی قلندر و غیرہ انہما خود دیکھا ہے کہ شیخ حسین سرہندی پھر
چون پوری قلندر مطلقاً ترک فرائض کے تاکہ تھے باوجودیکہ بڑے زبردست عالم تھے اور حضرت قطب العالم نے فرمایا کہ شیخ محمد فخر الدین چون پوری سے ہم نے کہا کہ
شیخ حسین نماز نہیں پڑھتے شیخ نے فرمایا کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ حسین نماز نہیں پڑھتے ہر شیخ حسین وہ خداوندی کے ایک عرش سوار ہیں لیکن انکا
طریق قلندر یہ اور ہمارا طریق تصوف (یعنی ظاہر بھی و باطن بھی) آداسہ کرنا ۱۲ مترجم (حاشیہ صفحہ ۳۹۸) (۱) عز من
قلندر یہ کا بظاہر فرائض ترک کرنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ حق سبحانہ تعالی نے انکو مرتبہ روحی عطا فرمایا اور قدرت ہی کو کہ یہ سب تجسد و احکامات میں
ایک وقت میں چند جگہ ظاہروں پس اگر کسی مقام میں ترک فرائض ہو معلوم ہوتا ممکن ہے کہ اسی وقت میں دوسرے مقام میں (دوسرے جگہ)
فرائض کو رکھ لیتے ہوں۔ اور یا اس وجہ سے ہے کہ ان کی عقل میں جگہ دار ہے مکلف ہونے کا کچھ خلل پیدا ہو جاتا ہو اور متوہ ہو جاتے ہوں اور متوہ
شرعاً مکلف ہوتا نہیں جیسے جنک مکلف نہیں ہوتا پس ان کو بھی شرعی رخصت غیر مکلف ہونے کی بجائی ہو کر چہ بظاہر بعض امور ہوشیاری و عقل کے
ان سے نظر آتے ہوں (مگر چونکہ عقل ان کے اندر اس قدر نہیں کہ جس کی وجہ سے مکلف ہوں اس وجہ سے غیر مکلف ہوتے ہیں پس جب
قلندر یہ کی ترک فرائض کی وجہ یہ تو اس سلسلہ اعتقادی پر کچھ اشکال نہیں کہ ہندہ کو محبت و قرب آتی کا ایسا درجہ حاصل نہیں ہو سکتا جس سے
احکام شرعیہ اس کو صاف سے زندگی میں پہنائیں خواہ فرائض میں خواہ واجبات میں ہوں اور جو اس کی مدد ہو تو اس کا دعویٰ زندگی و عبادت ہو کیونکہ
مخلوق میں سب فیض از نیاز و سل علیہم علی لاکہ من ہے کسی قسم کا دعویٰ ممکن نہیں بشرط تعالیٰ نے حضرت شیخ علیہ السلام کا سلسلہ نقل فرمایا کہ بجا آیت (و لکن
کی مجھ کو نماز روز کو تکلیف نہ رہوں پس جبکہ ان حضرات احکام الہیہ میں نہیں ہوتے تو ان کو غیر سے تو بہر طبعی صاف ہو کر گذرانی عقیدہ بالجنس ۱۴ درجہ
جو بعض علماء ہے کہ بعض بولید و تکلیف فتح ہو جاتی ہو تو اس کو تکلیف یعنی مکلف و مشقت کا وہ ہو جائے کہ تکلیفات شرعیہ و معنی احکام شرعیہ کا صاف
ہو جائے جیسا کہ عبارت لکھی اس گفت و گو مشقت لکھو نہیں ہوتی راحت قلبی و راحت ہمتی و شوق و ذوق کے ساتھ عبادت کرنے میں و انتر عالم آباد ۱۵ مترجم

دیگر بجا آورده باشند و یا ازان است کہ در عقل ثبات کہ مناط تکلیف است خلل پاریلا آید است معنوی شده اند و بر معنوی تکلیفات شرعی نیست چنانچہ بر مجنون پس ایشان ہم بر نخست شرع غیر مکلف شدہ اند اگرچہ من حیث الظاہر در بعض امور ہشیا ری در ایشان دیدہ می شود چون عقل مناط تکلیف ندارد غیر مکلف اند فلا یسکون ما قبل فی المسئلۃ الاعتقادیۃ من قولہ لا یبلغ العبد فی المحبۃ والقربۃ من اللہ تعالیٰ درجۃ تسقط عنہ ہذہ الوظائف ای وظائف الشرعیۃ من الغرائض الواجبات السنن فادام حیا فی الدنیا و مزید می داند کہ فہو زندقۃ و الحاد فان فضل خلیفۃ اللہ تعالیٰ فی الدنیا الانبیاء والرسل لم ینقل عنہم مثل ہذا۔ قال اللہ تعالیٰ عن عیسیٰ علیہ السلام اوصا بالصلوۃ والزکوۃ ما دمت حیاً فاذا الموت سقط عنہم فمن دہم اولی کذا فی عقیدۃ الجناح۔ و آنکہ بعضی گفتہ اند کہ رفع تکلیف بعضی اشیاء می شود و مراد از رفع تکلیف در حق اولیاء اللہ رفع کلفت است نہ رفع اصل تکلیفات شرعیہ یعنی در عبادات حق کلفت و رنج ندارد نہ در راحت قلبی و قلابی و بشوق ذوق در عبادت باشند و اللہ اعلم بالصواب

ف۔ پہلی توجہ میں جو فرمایا ہے ہمدآن وقت در مقام دیگر بجا آورده باشند اس میں ایک شرط ہے وہ یہ ہے کہ جس جسد و النفس ادا کئے ہیں وہ اگر غصہ ہی ہے تو فرائض ادا ہوں گے اور اگر وہ مثالی ہے تو فرائض ادا نہ ہوں گے پس اگر وہ قلندر عالم ہے تو اس کی رعایت کریگا لیکن ناظرین کو دفع اعتراض کے لئے اس کا احتمال بھی کافی ہے البتہ مبصر کو جو ان دونوں جسدوں کی معرفت رکھتا ہو اس کے خلاف ہونے پر اعتراض کا حق ہے۔

ستائیسواں دورہ در تحقیق اعراض زیارت روضہ مقدسہ نبویہ

واقعہ ۵۔ از انوار العارفین تذکرہ خواجہ علوم مشاء و نیوری منشائے چشتیاں

آذ شیخ عماد الدین سہروردی نقل است کہ مے اہل سماع بود و سماع اکثر شنیدے و اعراض پیران خودی کرد و در روز عرس سماع می شنیدند بدست مے پرسیدند سماع شنیدن و باز مخصوص در روز عرس زکجا آیدہ است گفتند پیغمبر مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم و علی مرتضیٰ و جمیع پیران ماسماع شنیدہ اند و تخصیص روز اعراض سیکہ ایشان اور آن روز وصال بدست میسر شدہ است۔ پس من شادی روز وصال پیران خود سماع می شنوم تا از توجہ ایشان نیز بمقام وصال برسیم آہی۔

۵۔ شیخ عماد الدین سہروردی کی حکایت ہے کہ اہل سماع تھے اور سماع اکثر تھے تھے اور اپنے پیروں کے عرس کیا کرتے تھے اور عرس کے روز سماع سنتے تھے ان کی خدمت میں احباب نے عرض کیا کہ (اول تو) سماع شننا اور پھر فاصکر عرس کے دن شننا کہاں سے معلوم ہوا ہے فرمایا ہمارے پیغمبر مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علی مرتضیٰ اور ہمارے سارے پیروں نے سماع شننا ہے اور اس کے دن کی تخصیص کا سبب یہ ہے کہ ان حضرات کو اس دو میں وصال بدست میسر ہوا ہے پس میں اپنے پیروں کے وصال کی خوشی کے دن سماع شننا ہوں تاکہ ان کی توجہ سے مقام وصال تک پہنچ جاؤں ۱۲ مترجم +

اشکال کیا اس خلاف شرع نہیں ہیں جل تحقیق مقام یہ ہے کہ حدیث میں عن ابن عمر کان لنبی صلی اللہ علیہ وسلم
 یزور قباء اور لای قباء و فی ردایہ کل سبت را کبا و ما شیا فیصلے فیہ رکعتین الستة الا الترمذی (جمع الفوائد)
 وعن ابی ہریرۃ مرفوعاً لا یختصوا الیلة الجمعة بقیام من بیز اللیل ولا یختصوا یوم الجمعة بصیام من بیز الایام الا ان
 یکن فی صوم یوم واحد کم للشخصین ابی داؤد والترمذی (جمع الفوائد) ہر دو حدیث ثابت ہو کہ کسی مقصود مباح
 یا کسی طاعت کے لئے تعیین یوم اگر باعتقاد قربت نہ ہو بلکہ کسی مصلحت کیلئے ہو جائز ہے جسے مدارس غیبیہ میں اسباق کیلئے
 مختلے متعین ہوتے ہیں اور اگر باعتقاد قربت ہو نہی عنہ ہے پس عرس میں جو تاریخ معین ہوتی ہے اگر اس تعیین کو قربت محسوس
 بلکہ اور کسی مصلحت سے تعیین ہو مثلاً سہولت اجتماع تاکہ تداعی کی صعوبت یا بعض اوقات اس کی کراہت کے شبہ سے مامون ہیں اور
 خود اجتماع اس مصلحت سے ہو کہ ایک سلسلہ کے احباب باہم ملاقات کر کے حبیب اللہ کو ترقی دیں اور اپنے بزرگوں کو آسانی سے
 اور کثیر مقدار میں جو کہ اجتماع میں حاصل ہے ثواب پہنچانے کے مختلف میسر ہو جائے نیز اس اجتماع میں طالبوں کے اپنے لئے مشیخ کا
 انتخاب بھی سہل ہوتا ہے یہ تو ظاہری مصالح ہیں جو مشاہد ہیں کوئی باطنی مصلحت طبعی ہو جیسا میں نے بعض اہل اہل
 ذوق کو سنایا ہے کہ میت کو اپنے یوم وفار کے بعد سے وصول ثواب کے انتظار کی تجدید ہوتی ہے اور یہ مصلحت محض کشفی ہے
 جس کا کوئی مکتب عقلی یا نقلی موجود نہیں اس لئے صاحب کشف کو یا اس صاحب کشف کے معتقد کو بدیدہ نظر اس کی رعایت کرنا
 جائز ہے البتہ جزو مجائز نہیں بہر حال اگر ایسے مصالح سے تعیین ہو تو فی نفسہ جائز ہے لیکن اگر اور کوئی عارض موجب
 منع اس میں منضم ہو جائے مثلاً سماع خلاف شرط یا اختلاط امار و نسا یا جمع کے جمع کرنے کا اہتمام خصوصاً فساد و فحار کے
 شریک کرنا یا اہتمام یا شرکت کے بعد بلا ضرورت ان کا احترام یا احتمال فساد و عقیدہ عوام تو ان عوارض سے بھروسہ مباح
 بھی ممنوع ہو جائے گا اور قطعاً وہ عرس واجب التکرار ہو جائیگا جیسا اس زمانہ میں اکثر عرس کی حالت ہو گئی پس قدام
 مشائخ سے جو اس منقول میں اگر سند نقل صحیح ہو ان کی کوئی امر منکر ثابت نہیں پس ان کے فعل میں کوئی اشکال نہیں البتہ
 اس وقت کے عرس کو ان پر قیاس کرنے کی صلاح گنجائش نہیں کہ اس میں علاوہ فساد و اعتقادی کے التزام و اہتمام ایسا
 ہوتا ہے کہ وہ عید نہی عنہ ہو جاتی ہے جس کی نسبت نسائی کی حدیث میں قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجعلوا
 قبری عیداً و صلوا علی بنان صلواتکم تبغنی حیث کنتہ یہ تقریر بھی تحقیق حکم عرس میں بظاہر مذکورہ مقام کے متعلق
 عرس کرتا ہوں کہ حضرت شیخ کے عرس میں کوئی ایسا امر تو منقول ہے ہی نہیں جو فی نفسہ منکر ہو اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے
 کہ اس وقت کے عوام بھی احتمال مفسدہ سمجھتے ہیں کیونکہ جو سوال ائمہ میں مذکور ہے اس معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر فعل کا ماضی و منشا
 لا فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی ذکر عید نہ بنانا اور مجھ پر درود پڑھنا اس لئے تھا اور درود میرے پاس پہنچے گا جہاں کہیں تم ہو مترجمہ

مگر بلا دلیل عدول صل سے جائز نہیں ہے۔ وہ اس فن کی جاننے والیاں نہ تھیں کہ ان کی حالت بالکل ایسی تھی جس کی اکثر گھروں میں چھوٹی بچیاں جھولے میں بیٹھ کر دل بہلانے کو ہندی وغیرہ کے گیت گاتی ہیں۔ اسے مضمون گیت کا شہوانی نہ تھا بلکہ شجاعت انگیز تھا اور ایک جو بموقع مضمون شروع کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی روک دیا۔ اب بموقع ہوئی کہ کوئی وجہ ہو چکے چونکہ اس فن کو نہ جانتی تھیں ظاہر ہے کہ وہ بھی باقاعدہ نہ بجاتی تھیں فقہانے بھی جو شادی کے اعلان کیے دن کی اجازت دی ہے اس میں عدم تطہیر کی شرط ٹھہرائی ہے۔ بے بدون داعی کے اس فعل کو اس قدر ناہمسدیدہ قرار دیا گیا کہ حضرت ابو بکرؓ نے اس کی مزامیر شیطان فرمایا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قول کو رد نہیں فرمایا بلکہ ایک اہی کو ذکر فرمادیا تو حضور نے حضرت ابو بکرؓ کے قول میں یہ ترجمہ فرمائی کہ وہ یوم عید کو داعی نہ سمجھے تھے آپ نے اس کا داعی ہونا بتلادیا باقی بلا داعی اس اشتغال کے مذموم ہوئی حضور نے نفی نہیں فرمائی پس حدیث تفریدی سے بلا داعی ایسے اشتغال کا مذموم ہونا ثابت ہو گیا۔ اب دوسرا کلام ہے کہ دوسرے کس کس داعی کو اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے سو یہ کلام منصب مجتہدین کا ہے جن میں مشائخ محققین بھی داخل ہیں غیر مجتہدین کا اس میں کچھ دخل نہیں بلقی مباحث عام اس باب کے دائرے میں گزر چکے ہیں۔ فقط

فائدہ۔ اس میں منی عنہا پر زیارت قبر نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو قیاس نہ کیا جاوے جیسا بعض اہل ظاہر نے اس میں تشدد کیا ہے کسی نے نفس نفوس کلام کہ یہ ہے اور اس حدیث میں تمسک کیا ہے۔ لا تشدوا رجال لا الی ثلثہ مساجد محدیث حالانکہ اس حدیث کی تفسیر خود دوسری حدیث میں آگئی ہے۔ فی مساجد احمد عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبغی للطن ان یشد رجال الی مسجد یتقی فیہ الصلوٰۃ غیر المسجل الحرام ولا قصی مسجدی هذا (صحیح تھقی للمقال للفقہ صد الدین) اور کسی نے اجتماع سے منع کیا ہے اور اس حدیث کے تمسک کیا ہے لا یجعلوا قبری عیدہا حالانکہ وہاں کوئی تاریخ معین نہ اجتماع میں تلاعی یا اہتمام ہے اور عید کے یہی دو لازم ہیں اور بعض نے خیر القرون میں پیغمبر منقول ہونے سے استدلال کیا ہے حالانکہ حضرت عمر بن عبد العزیز سے جو کہ حبیب اللہ قدر تابعی ہیں ثابت ہے کہ وہ روضہ اقدس پر صرف سلام پہنچانے کیلئے قصد اقصاء کو بھیجتے تھے اور کسی کی غیر منقول نہایت یہ ایک قسم کا اجماع ہو گیا اور جب دوسرے کا سلام پہنچانے کیلئے سفر جائز ہے لا اقرب الی المصوۃ لکونہ عملاً لنفسہ اور وہ روایت یہ کہ فی خلاصۃ الوفا ص ۱۱۱ المسعودی المتوفی سنہ ۳۰۸

۱۱۱ سواریاں صرف تین مسجدوں کیلئے تیل کی جا دیں۔ مسجد اقصیٰ مسجد الحرام مسجد نبوی۔ ۱۱۲ سند احمد میں ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ جائز ہے مسافر کیلئے یہ بات کہ کسی مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے سواری تیار کرے مگر مسجد الحرام و مسجد اقصیٰ اور میری مسجد کے ۱۱۳ مسعودی کی کتاب خلاصۃ الوفا ص ۱۱۱ میں مذکور ہے کہ عمر بن عبد العزیز کے متعلق یہ بات مطہور (یعنی صحیح) ہے۔

از فوائد القوال یعنی ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین اولیا

جمع کردہ حضرت علاء الدین ہری

مجلس ۲ صفر ۱۱۵۷ (قول ۳۲) اسے میں ایک شخص یا اور جماعت کی کیفیت بیان کی کہ اب فلاں موضع میں آپ یاروں میں سے مزامیر کی جماعت مرتب کر رکھی ہے حضرت خواجہ یسندہ فرمائی اور کہا کہ میں تو بالکل منع کر دیا ہے کہ مجلس میں مزامیر اور محرمات ہوں انھوں نے جو کچھ کیا اچھا نہیں کیا۔ اس بارہ میں بہت نلوا یا اور سخت تاکید کی اور فرمایا کہ اگر امام نماز میں ہوا وقت ہی اس کے پیچھے ہوں اور اس جماعت میں عورتیں بھی ہوں اور امام کو سہو ہو تو مرد و جان کہیں اور اگر کوئی عورت اس نظر پر واقع ہو تو ہاتھ پر ہاتھ ملے مگر ہتیلی پر ہتیلی نہ ملے کہ وہ لہو ہے چاہے کہ نسبت ہتیلی پر ملے بغض کہ لہو و لعب اس طرح کی نور سب چیزوں سے احتراز کر نیا حکم ہے پس سماع میں بطریق اولیٰ یعنی جبکہ دستک میں اتنی احتیاط ہے کہ مزامیر کی جماعت بدرجہ اولیٰ ہے پھر آپ فرمایا کہ اگر کوئی کسی مقام سے گر گیا تو شریع میں رہ گیا اور جو وہاں سے بھی گر گیا تو پھر وہ کہاں رہا پھر آپ فرمایا کہ مشائخ گبار نے سماع سنا ہے اور ان لوگوں کو جو اس کام کے اہل اور صاحب ذوق ہیں جسے کچھ درس وہ تو کہنے والے کے ایک ہی بیت سننے میں رقت آتا ہے خواہ مزامیر ہوں یا نہ ہوں۔ ہاں جو شخص عالم ذوق سے بالکل خبر ہی نہ رکھے اگر اس کے لگے کہ کتنے ہی قوال اور کتنے ہی قسم کے مزامیر ہیں جب بھی کچھ فائدہ نہیں کیونکہ وہ اہل دروہی نہیں تو معلوم ہو کہ کیا مدرسہ تعلق رکھتا ہے نہ مزامیر وغیرہ ہے۔

ف۔ دیکھئے اس میں مزامیر و محرمات پر کس درجہ ناراضی ظاہر فرمائی۔ اور احکام شرعیہ کو کتنا متم بالمشان فرمایا۔
ف۔ جس طرح اس ملفوظ میں حضرت سلطان جی سے مزامیر پر کچھ منقول ہے اسی طرح مقتباس لانا تو اس میں بذیل تذکرہ حضرت شیخ داؤد گنگوہی بسلسلہ مناظرہ ملا عبد القوی حضرت شیخ موصوف کا قول نقل کیا ہے جس میں اباحت مزامیر کا صریح ہونا اور ہمارے تمام مشائخ سے مزامیر سننے کی نفی بلکہ لالہ النص سے اس کا عدم جواز صریح ہے اس کی یہ عبارت کہ ہر آبا مزامیر صاحب امتناع بعض روایات مروجہ نقل کردہ است برائے استماع آئہا نیز وہی پیدا می شود اگرچہ پیران مامرانہ نشینہ اند بلکہ تصفیق ہم رو انداشتہ بعد اس کی کافی تحقیق باب مشکاٹ کو ذیل میں کچھ اسی باب کے ساتھ دیکھ آتی ہو

اتیسوآل نادرہ رسالہ تمیز العشق من الفسق

اس رسالہ میں عشق مجازی سے حقیقی تک وصول کی تحقیق و تدابیر ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۹

سطر سے شروع اور صفحہ ۷۰ پر ختم ہوا ہے۔

۱۔ مزامیر کی اباحت پر صاحب امتناع نے بعض مروجہ روایات نقل کی ہیں مزامیر سننے کی وجہ بھی ان سے ظاہر ہوتی ہے اگرچہ ہمارے پیروں نے مزامیر سننے بلکہ تالی بیانے کو بھی جائز نہ سمجھے تھے ۱۲ مترجم ۱۵ پیشین نادرہ بھی دیکھی جاوے ۱۴ +

تیسواں دورہ رسالہ الاوراک والتوصل الى حقيقة الاشرک والتوشل

ہمیں مسئلہ تو سنا اور شرک اصغر و کبر کا فرق ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے معنی سے شروع اور غنی الیٰ ختم ہوا ہے۔

اکتیسواں دورہ دراصل رقص و جدو تو اجد

کتاب السماع۔ الحدیث اختصم علی جعفر

وزید بن حارثہ فانت حمزة فقال لعائشة

منی وانا لعنک فجعل وقال لجعفر اشھت

خلقى وخلقى فجعل وقال لزیبانت اخونا

ومولانا فجعل ابوداؤد من حدیث علی باسنا

حسن هو عند البخاری دون جعل فلاحیاء

والجمل هو الرقص ذلك یكون الفرج او شوق

قلت لہ اجد ہذا اللفظ فی سنن ابوداؤد

ولامراسیلہ نعم اورد الحافظ فی الفتح باب عمرة

القضاء مانصة فی حدیث علی عن احمد کن ا

مرسل الباقی فقام جعفر فجعل حول النبوی

علیہ السلام فقال نبی صلی اللہ علیہ وسلم ما هذا قال

هذا شوق رأیت الجشنة یصنعون بما لو کھو فی

حدیث ابن عباس ان النجاشی کان اذا رضی احد

من اصحابہ قام فجعل حول وجعل یفتح الھمة

وکسری وقف علی رجل احدہو هو الرقص

بھیبة مخصوص فی حدیث علی المزنا والثلثة

فعلوا ذلک اھ فی القاموس جعل فہم رجلاؤ

تریت فی مشبہ وفیہ نزاع فیہ رقص

اہل لوجہ لفرح او شوق ولو من غیر اضطرار

کتاب السماع۔ حدیث حضرت علیؑ حضرت جعفرؑ حضرت زید بن حارثہؑ

حمزہ کی ترکی میں کہ کون پرورش کرے باہم اختلاف کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

نے (سب سے اس طرح تسلی فرمائی کہ) حضرت علیؑ سے (توبہ فرمایا کہ) تم میرے اور میں تمہارا

وہ (ایک خاص حیثیت پر) رقص کرنے لگے اور حضرت جعفرؑ سے فرمایا تم میری صورت لکھو

میں مشابہ ہو دو بھی رقص کرنے لگے اور حضرت زیدؑ سے فرمایا تم ہمارے بھائی اور دوست

وہ بھی رقص کرنے لگے روایت کیا اس کو ابوداؤد نے حضرت علیؑ کی حدیث سے اسناد

حسن کے ساتھ اور یہ حدیث بخاری کے پاس بھی ہے اُس میں جعل نہیں ہے اور احیائی

کہ جعل رقص کہتے ہیں اور یہ فرج یا شوق سے ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں مجھ کو یہ حدیث اس

لفظ سے نہ سنیں ابوداؤد میں علیؑ اور نہ اُن کی مرسل میں البتہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے

باب عمرة القضاء میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ حضرت علیؑ کی حدیث میں امام حمزہؑ کے نزدیک اسی طرح

مرسل امام باقرؑ میں کہ حضرت جعفرؑ کے ہوا اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گرد رقص کیا

اور چکر لگایا (جیسے کوئی قربان ہوتا ہو) علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ کیا ہے انھوں نے عرض

کیا کہ ایک شے جو میں نے پیش کو لپٹنے بادشاہوں کے ساتھ کرنے دیکھا ہے اور میں عباسؑ کی حدیث

میں کہ نجاشیؑ (شاہ حبشہ) جب اپنے پیروں میں کسی سے خوش ہوتا تو وہ شخص اُٹھ کر نجاشیؑ کے گرد

گھومتا ہوا رقص کرتا اور جعل یعنی مار دکر سر حیم کے منی میں ایک پاتوں پر کھڑا ہوا اور وہ

ایک خاص حیثیت پر رقص کرتا اور حضرت علیؑ کی حدیث مذکور میں بھی ہے کہ تینوں ایسا ہی کیا

اور قاسم میں جعل کہ منی میں ایک پاتوں اٹھایا اور رفتار میں آہستگی کی اور اس میں بھی ہے کہ

ابو جہلؑ (جو اصل اُس شخص کی حیثیت تھی) پر کہ ایک پاتوں اٹھالے اور ایک پاؤں آہستہ

قدم بڑھالے ہوئے اُٹھنے ہوئے چکر لگاتے ہوئے چلا۔ اس حدیث میں بھی ہے کہ

کی رقص کی جو میں نے پیش کو لپٹنے ہی ہوتا ہے اگرچہ وہ غلبہ ہے اختیاری سے نہ ہوا اس کو تو

اذا لم يكن من غرض فاسد من الرياء ونحوه۔ کہتے ہیں کہ جو کہ بہت مذکور حدیث اختیار کرتی ہے بشرطیکہ کسی غرض فاسد یا دوسرے غرض سے نہ ہو۔

تیسواں نادرہ ومعنی البغض الحلال الى الله الطلاق

ترجمہ حدیث۔ حلال چیزوں میں سے سب سے زیادہ ناپسند اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق ہے۔ روایت کیا اس کو ابو داؤد نے اپنی سنن میں احمد بن یونس سے انہوں نے معروف بن واصل سے انہوں نے عمار بن ابی ایسی چیز کو حلال نہیں کیا جو اس کے نزدیک طلاق سے زیادہ ناپسند ہو اور یہ مرسل ہے۔ **ف** اور اس میں یہ ہے کہ بعض اشیاء معصیت تو نہیں ہوتیں لیکن مشابہ معصیت کے ہوتی ہیں سو معصیت دہمنے کی بنا پر تو وہ مباح ہوتی ہیں اور مشابہ معصیت ہونے کے موجب سے وہ مبغوض ہوتی ہیں کیونکہ یہ مشابہت مبغوضیت کو منقضی ہے اور طلاق ایسی ہی چیز ہے چنانچہ اس کا معصیت دہ ہونا تو ظاہر ہے باقی مشابہ معصیت ہونا وہ اس لئے ہے کہ اس کی صورت ظلم کی صورت ہے یعنی ایذا و خسار و ایذا لیکن ظلم نہیں ہے کیونکہ اس کا مقصد اپنے کو ظلم سے بچانا ہے نہ کہ کسی کو ضرر میں واقع کرنا اور اسی مقام سے تم مشائخ کو دیکھتے ہو کہ اپنے تابعین کو بہت سے ایسے مباحات سے روک دیتے ہیں جن کی ایسی ہی شان ہو جیسے شغل رابطہ ہے جس کی صورت شاغل کے نزدیک غشوق کے مقصود (بالذات) ہونے کی صورت ہے جو بعید نہیں کہ کسی شاغل کو شرک میں واقع کر دے۔

تینتیسواں نادرہ ومعنی اکثر اهل الجنة اليه

حدیث۔ اکثر جنتی لوگ ابلہ یعنی بھولے ہوتے ہیں اس کو بیہقی نے شعب میں اور بزار اور دیلمی نے اپنے مسندوں میں اور خلی نے اپنے فوائد میں روایت کیا ہے اور ان سب نے سلام بن روح ابن خالد کی حدیث سے روایت کیا ہے سلام کہتے ہیں کہ عقیل نے (جو کہ ان کے باپ کے دادا ہیں) کہہ دیا کہ مجھ سے

حدیث۔ بغض الحلال الى الله الطلاق
ابو داؤد فی سننہ عن احمد بن یونس عن معروف بن واصل عن عمار بن ابی ایسی
ان الله شيئاً ابغض الي من الطلاق۔ وهذا مرسل
ف۔ السوفيه ان بعض الاشياء غير معصية
لكنه مشابهة للمعصية فالنظر الى كونه غير معصية
يكون مباحاً وبالنظر الى كونه مشابهاً للمعصية
يكون مبغوضاً **ان** المشابهة يقتضي هذا **ان** البغض
والطلاق **و** كذا **و** كونه غير معصية ظاهر
واما كونه مشابهاً للمعصية فلان صورته
الظلم من الابتاء والاضرار والايحاشي لكن ليس
بظلم لان قصد امتناع نفسه عن الضرر لا يقع
غيره في الضرر من اثره المشابهة يمنعون انما هم
عن كبرهم المباحات التي شأنها هذا كسغل الربطة
الذي صورته مقصودية الخلق عند
الشاغل التي يوشك ان يقع في الشر

الحديث۔ اکثر اهل الجنة اليه
في الشعب والبخاري والديلمي في مسنديهما
والخلي في فوائد كلهم من حد سلافة
ابن روح ابن خالد قال قال عقیل حدیثی

ابن شهاب عن انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
 ذكره وسلامه فيه لمن لم يسمع من جليله عظيم
 اخذ من كتبه من هو عند القضاء من جليله عظيم
 بن ابيوب ثقات عظيم وجاء عن سهل بن عبد الله السدي
 في تفسيرهم الذي رواه في تاريخهم في تاريخهم في تاريخهم
 جل وعز عن عثمان قال هو الابن في دينه الفقيه في
 دينه وعز الاوراع قال هو الاعلى عن السر البصير
 بالخبر اخرجها البيهقي في الشعب وفيه وروى اكثر
 اهل الله بهذا الشأن والانباء عليهم السلام ومن اس
 جاد الله كالانبياء فلم يشان اخر من الكياسة والفراسة
 واللياقة وكل من الحكمة السيات التي وكل الله تعالى اليهم

اس کے توجہ اور اس کی باتوں کی خبر نہیں رکھتا۔ تم اکثر بھلے لوگوں
 ہوا کی سیاست و اصلاح کرتے ہو ان کی دوسری شان ہے یعنی یہ
 چوتھے سوال نامہ درہ درہ مسیح علیہ السلام بالانامہ

چون تیسواں درہ در مسیح عیسیٰ بالانامل عند قول الموزن اشہدان محمد رسول اللہ

الحديث مسح العينين بباطن الملق السابطين
بعد تقبيلهما عن سماع قول الموزن اشهدان محمد
رسول الله مع قوله اشهدان محمد عبد ورسول
الله دبا وبالاسلام ديناً ومحمد صلى الله عليه
قلت اورد صاحب المقاصد في الباب عدة اقسام
من الروايات المرفوعة من حديث ابو بكر الصديق عن النبي
ثم قل لا يصح وقال ايضا ولا يصح في المرفوعة من كل
هذا المشهور المنقول عن الخضر عليه السلام عن كتاب
موجبات ارجحه وعزائم المغفرة لابي العباس احمد بن

ابن شہاب کے حدیث بیان کی حضرت انسؓ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور اس حدیث کو ذکر کیا اور سلامہ میں قدمے ضعف سے اور انھوں نے اپنے ہاتھ کے رادہ عقیل سے سنا بھی نہیں ہوتا کی کتابوں کے لیے لیکن یہ حدیث کی تصانیف میں بیان بھی ہو جو یہ کہ اس طرح ہو کہ ہم سے عقیل نے یہی حدیث بیان کی ہے (تو الفلح غنی جانا رہا) آگے بذکر کی تفسیر ہے اور سہل بن عبد اللہ اُسٹری سے اس کی تفسیر میں منقول ہے وہ وہ لوگ ہیں جن کے قلعہ شعیبہ اور حق تعالیٰ کے ساتھ مشغول ہو گئے ہیں اور اہل عمل کی روایت ہے انھوں نے فرمایا وہ وہ جو اپنی دنیا میں بھگو ہو اور اپنے دین میں کھجدار ہو اور اوزاعی نے منقول ہے انھوں نے کہا وہ شخص جو شر سے ناامنا رہی ریخبر ہو اور غیر کا بدنامی باغیر ہو اور اقبال کو سبقتی نے شعب میں نقل کیا ہے مجموعہ اقوال کا حاصل ہے کہ چونکہ وہ حق تعالیٰ اور دین کیساتھ زیادہ مشغول ہے اس لئے دنیا کی طرف میں شان کا دیکھو گے لیکن حضرت انبیاء علیہم السلام اور جو شخص نبی کی طرح بندہ گاہ کی ادھر فرست اور ہر امر میں بیداری تاکہ حکمت ہیامت مرتب ہو خدا تعالیٰ کی حکمت کی

ل عن قول المؤذن اشہد ان محمداً رسول اللہ

چون تیسواں درہ در مسیح عیسیٰ بالانامل عند قول الموزن اشہدان محمد رسول اللہ

حدیث۔ جب مؤذن اذان میں اشدان محمد رسول اللہ کے اُسکو سنکر با
سے یہ کہ اشدان محمد عبداللہ در رسولہ رضیت اللہ ربہ و بالاسلام
دینا و محمد صلو اللہ علیہ وسلم نبیا۔ اور شہادت کی دو انگلیوں کے پوروں
کے اندر فی حق کو جو کم کردنوں اسکوں پر پھیرے میں (اس کے متعلق)
کہتا ہوں کہ صاحب قاعد اس باب میں کئی قسم کی روایات لائے ہیں ایک
مرفوع دیلمی سے وہ ابو بکر صدیق کی حدیث، اُس کو ذکر کر کے کہا ہے کہ مجمع
نہیں اور (علی الاطلاق) یہ بھی کہا ہے کہ مرفوع کے باب میں ان روایات کے
متعلق کوئی روایت بھی صحیح نہیں دوسری قسم جو خضر علیہ السلام سے
منقول ہے ابو العباس احمد بن ابی بکر ردا دیمانی صوفی کی کتاب معراج النبی

ابی بکر الراد الیمانی المتصوف بسند فیہ مجاہیل صح
انقطاع (فلم یصح) والموقوف علی الحسن بن الفقیہ
محمد بن سعید الخولانی بسندہ والمنقول عن المشائخ
محمد بن الباب والمجدل حدیثاً قد فاء من المصنفین بعض
شیوخ العراق والعجم انصالح محمد بن ابی نصر الجار
اقوالهم ورد فی فضلہ فی الاول فقد حلت علیہ شفاعتی
وفسائرہا حفظ العیز عن الرمد العجمی دفع الالم عنہا
هذا ملخص فی المقاصد لما حکم هذا العمل فظاہر
وهو انسان فعل باعتقاد الثواب لذلک لو یثبت
دلیلہ کازید بن عتہ وزیاد بن الدین اکثر من یعمل فی
زماننا اعتقاد ہم کذلک فلا شک فی کونہ بدعت وان
فعل بنیۃ الصحیحۃ البتہ فهو نوع من الطب فیجوز
فی نفسه لکن لو اخصی فی ایہام القریۃ کما هو للظنون
من العوام فی هذا الزمان یمنع منہ مطلقاً

وعوام المغفرۃ الی سبک جس میں بہت مجہول راوی ہیں اور اسی
کیساتھ انقطاع بھی ہے (لیکن یہ بھی صحیح نہ ہوئی) تیسری قسم جو حضرت حسن
پر ہوتی ہے فقیہ محمد بن سعید خولانی سے ان کی سند کیساتھ جو بھی قسم جو
مشائخ سے خود ان کے اقوال منقول ہیں جیسے محمد بن بابا اور مجاہد جو ایک قدیم
مصری ہیں اور بعض شیوخ عراق یا عجم کے اور ابن صالح اور محمد بن ابی نصر جارجی
(یہ چار قسمیں ہوئیں ان میں سے قسم اول (یعنی مرفوع میر تقی اس عمل کی فضیلت
میں یہ وارد ہوا کہ میری شفاعت اُس کیلئے ثابت ہوگی۔ اور باقی روایات
میرصرت یہ کہ اسکی تکمیل یا شوبہ کو ری سے محفوظ رہیں گی اور اگر ورد
ہو تو جانا رہیگا بظاہر مقام کے مضمون کا باقی رہا اسکا حکم سو د قولہ
مرفوع ہے) ظاہر ہے وہ یہ کہ اگر یہ عمل بالاعتقاد و ثواب دین کا کام سمجھا کر
کیا جائے جسکی کوئی دلیل ثابت نہیں ہوئی تو بدعت اور زیادت الخیرین
ہے (کیونکہ فیرین کو دین کہنے کا یہی حکم ہے) اور اس زمانہ میں جو لوگ
یہ عمل کرتے ہیں ان میں اکثر (عام طور کے) ایسی اعتقاد ہے۔ سو اس کے بدعت
ہونے میں کوئی شک نہیں اور اگر صورت بغیر (یعنی حفاظت جسم) کی نہ ہو
کیا جائے وہ ایک قسم کی طبی تدبیر ہو وہ فی نفسہ جائز ہے کیونکہ یہ اعتقاد فاسد نہیں لیکن اگر یہ سب ہو جاوے ایہام قریب کیسا عوام زمانہ میں یہی حکم

پیشکشواں نادرہ در معنی حدیث من عشق فغف

الحديث من عشق فغف وکثر فمات ما
شہید اور وہ فی المقاصد باسانید متعدۃ کلم
فی بعضها وقرر بعضها فقال خرج الخرائط والذی
وغيرهما ولفظ عند بعضهم من عشق فغف فکم
فصبر فمات فهو شهيد له طرق عند البيهقي
من - فیہ مسئلتان الاولی ازا العشق من غیر اختیار
لا یزیم مطلقاً کیف هو یفضی الی الشہادۃ من غیر صنع

حدیث جو شخص (کسی پر بلا اختیار) عاشق ہو جاوے پھر غفیف رہے
اور پوشیدہ رکھے پھر مر جائے وہ شہید ہوگا اس حدیث کے مقاصد میں متعدد
سندوں کی شکوہ کر دیا ہے جن میں بعض میں کلام کیا ہے اور بعض میں برقرار رکھا ہے
(جبکو برقرار رکھا ہے ان کے متعلق کہا ہے کہ اسکو خرائطی اور طبی نے ادانکے علاوہ
اوروں نے بھی روایت کیا، اور ہر ایک لفظ ان مذکور میں بعض کے نزدیک
یہ ہیں کہ جو شخص عاشق ہو جائے پھر غفیف رہے اور پوشیدہ رکھے اور صبر کرے
پھر مر جائے تو وہ شہید ہوتا ہے اور بیہقی کے نزدیک اسکو چار طریق ہیں ۱۔

احد و مثل لا یندم و من ثمر تری بعض
 اهل طریق مید حوند و یجعلنه صبا
 یوصل الی المقصود کما قال العارف الجامی
 متاب از عشق رو گر مجازی ست
 کہیں ہر حقیقت کار سازی ست
 و کما قال الرومی عافی گزین رو گزین ہرست
 عاقبت بار بارش رہبرست
 وفي الحديث عايسنا نسر بهل لا الشهاد الا عظم
 الوصول والله تعالى والثانية ان شرط كونه
 محمود لو موصلا هو العفاف الكمال والصبر
 وحاصل الجمع ترك الهوى وصرح المحققون
 باز شرط اتصال لعشق المجازی والعشق
 الحقيقي ان لا يمتثل المعشوق المجازي في
 لا بالنظر اليه بالاستماع والكلام حتى يذوق
 اليه بقلبه هو المراد بما قال الجامی بعض قوله
 متصلا وے باید کہ بر صورت نہ مانی
 وزیں پل زد خود را بگذرانی
 و بما قال الرومی قول المارشی من الفصل
 عشق کز پے رنگے بود
 عشق نبود عاقبت نگے بود
 والسرفیه ان اقوی اسباب الوصول المقصود
 الحقيقي هو قطع العلاقات العشوقا طع
 العلاقات الا المحبوب کما قال الرومی

حدیث میں وہ سیکھیں پہلا یہ کہ عشق غیر اختیاری مطلقا مذموم نہیں ہے جیسا بعض خفک
 مزاج اس کو محبوب میں سے اور عاقل کو حقیر و ذلیل سمجھتے ہیں اور مذموم کیسے ہو سکتا ہے
 جبکہ یہ شہادت تکبیر بنچا تا ہے اس طرح سے کہ کسی فعل کو اس میں دخل نہیں اور ایسی چیز جو
 کسی کے فعل کے فعل کے شہادت تکبیر بنچا تا ہے (مذموم نہیں ہو سکتی) یہ قید اس لئے لگائی کہ
 مطلقا سبب شہادت کو غیر مذموم نہیں کہہ سکتے چنانچہ کافر کا کسی مسلمان کو قتل کر دینا
 اسباب شہادت ہے اور غیر مذموم ہے اور اسی وجہ سے بعض اہل طریقت کو دیکھتے ہو
 وہ عشق کی مع کرتے ہیں اور اس کی اسباب وصول الی المقصود میں کہتے ہیں جیسا کہ عارف
 جانی فرماتے ہیں متاب از عشق رو گر مجازی ست + کہ آں ہر حقیقت کار سازی ست
 اور جیسا فارسی فرماتے ہیں عافی گزین رو گزین ہرست + عاقبت بار بارش رہبرست
 اور اسی حدیث کا مضمون اس کے مناسب بھی ہے اس لئے کہ شہادت وصول الی اللہ
 کی فرو غلیم ہے پس شہادت کا سبب بنچا تا وصول الی اللہ کا سبب بنچا تا ہے
 دوسرا مسئلہ یہ کہ اس عشق کے محمود و مصل الی المقصود ہر شے شوا عشق کا حقیقت دہنا
 اور اس کا اختار اور صبر کرنا ہے اور اس میں ہر شے محال ہے کہ ہوئے نفسانی کا تارک ہے اور
 راہی کی تفصیل میں محققین نے تصریح کی ہے کہ عشق مجازی کا عشق حقیقی کی طرف وصول نہ
 اس شہادے مشروط ہے کہ معشوق مجازی کی طرف صلا و تعلق نہ کرے ناس کی طرف
 نظر کرے ناس کا کام نئے خد کی اس کی طرف قلب بھجوتے ہوئے ناس کا تصور دل میں نہ ہو
 اور یہی مراد ہے جاتی قول ہے جو شعر بالا کے متصل یہ تسر مایا ہے
 وے باید کہ بر صورت نہ مانی + وزیں پل زد خود را بگذرانی
 اور عارف رومی کے قول ہے جو شعر بالا کے تھوڑی دور بعد فرمایا ہے
 عشق کز پے رنگے بود + عشق نبود عاقبت نگے بود
 اور راز اس (ایصال اور شہاد فرق) میں یہ ہے کہ وصول الی المقصود الحقیقی کی شرط
 انظم ما سوا سے قطع تعلقات کرنا ہے اور عشق بجز محبوب کے سب سے تعلقات کو قوت
 کے ساتھ قطع کر دینا ہے جیسے عارف رومی فرماتے ہیں

عشق آں شعلہ است کہ چوں بر فروخت
ہر چہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

فَاذْ اَبْعَدْ نَفْسَ عَنْكَ الْعَبْدُ قَوْلًا بِالْاَدْنٰى
وَالْمَرَاتِبَاتِ اِلَى الْمَحْبُوْبِ الْحَقِيقِ بِالتَّوَجُّهِ اِلَيْهِ
اَشْرَءُ انْقَطَعَ عَنْ هٰذَا الْمَحْبُوْبِ يَفْزُذْ هَبِ
التَّعْلُقَاتِ كُلَّهَا وَبَقِيَ الْوَاحِدُ الْمَحْبُوْبُ فَقَطْ كَمَا قَالِ
الرُّومِيُّ بَعْدَ الْقَوْلِ الَّذِي كُوْرَسَ

تجہ لا در قتل غیر حق براند + در نگر آخر کہ بعد لاجہ ماند
ماند لا بشر باقی جملہ رفت + مرجع عشق شرکت سوزفت
وحاصل ہذا الشرط هو العفان اما الکما
والصبر فهو تخصیص بعد تعمیم لان من جملة
العفان ان لا یغضم المحب هو الکما وان
لا یشکو ولا یجزع وهو الصبر وما فی القاص
عف کف عما یحیلا لا یحمل صریح و غیر
معنی العفان۔

عشق آں شعلہ است کہ چوں بر فروخت + ہر چہ جز معشوق باقی جملہ سوخت
وہ محبوب کا ماسوا تو اس عشق سے فنا ہو گیا پھر جب اپنے نفس کو اس سے بھی ہٹا
بجدا کر دیا اور مراقبات و ادوار (ہمت) محبوب حقیقی کی طرف توجہ کر کے اس کے قریب
کر دیا تو اس محبوب کے بھی انقطاع تعلق ہو گیا پس سب تعلقات و محبت ہو گئے اور صرف
واحد محبوب حقیقی باقی رہ گیا جیسا شعر بالا کے بعد مولانا روئی فرماتے ہیں

تجہ لا در قتل غیر حق براند + در نگر آخر کہ بعد لاجہ ماند
ماند الا الله و باقی جملہ رفت + مرجع عشق شرکت سوزفت
اور حاصل اس شرط کا عفا ہے باقی کما فی و صبر پہ تخصیص بعد تعمیم ہے کیونکہ
مجموعہ عفا ہے جسے محبوب کو روانہ کر کے جیسا حدیث میں منجملہ حقوق
عباد کے امراض معنی دوسروں کی آبرو کی حفاظت کو بھی فرمایا ہے اور کما فی
اور (نیز منجملہ عفا) یہ بھی ہے کہ شکایت (تکلیف کی) نہ کرے
فرغ نہ کرے اور صبر بھی ہے (اللہ یہ بے صبری بھی ناجائز اور عفا کے خلاف
ہے اور دعوت کے معنی میں) قاسم کا قول کہ عفا کے معنی ہیں ہر ایسی بات
سے رکاوٹ حلال نہیں اور زیبا نہیں صریح ہے عفا کے معنی کے عام ہونے
میں جس کا اوپر تقریر میں دہرایا گیا۔

چھتیسواں ناوہ در تحقیق مسئلہ رویت قیامت

حدیث صہیب کی حدیث اس آیت کے متعلق کہ جن لوگوں نے نیک کام کئے
ان کے لئے جہنم ہے اور ایک زائد انعام ہے روایت کیا اس کو مسلم نے جیسا کہ
نے ذکر کیا میں (یعنی عراقی) کہتا ہوں کہ وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے یہ آیت پڑھی للذین احسنوا الحسنی و زیادۃ (جس کا ترجمہ اور برگزیدہ اور
فرمایا جب اہل جنت جنت میں اور اہل نار نار میں داخل ہو چکیں گے ایک پکارے والا
پکارے گا اہل جنت تمہارے لئے اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک وعدہ ہے وہ تم سے
اُس کو پورا کرنا ہے اہل جنت (محبوب) کہیں کہ وہ وعدہ کیا ہی کیا اللہ تعالیٰ نے ہماری

الحدیث۔ حدیث صہیب فی قولہ تطلق
لذین احسنوا الحسنی و زیادۃ مسلم کہ مذکورہ
المصنف قلت هو قال (صہیب) قوال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالیٰ للذین احسنوا الحسنی
و زیادۃ قل اذا دخل اهل الجنة الجنة اهل النار
النار ندی منادیا اهل الجنة ان لکم عند اللہ
موجودا بریدان یمنجن کہو قالوا ما هذا الموعود الم

شقل موازینا و بیض جوہا وید خلنا الجنة و یحرقنا
من النار قال فیرفع الحجاب ینظرون فی وجہ اللہ عزوجل
فما اعطوا شیئاً احب الیہم من النظر الیہ **ف** ان علیہ
تعالیٰ و ہو بظاہریدل علویۃ الذات ہو مذہب الجہل
و ذہب البصر الی کوئی تجلی امثالیا کما فی حدیث مسلم ایضا
عن ابی ہریرۃ لما سألہ صلی اللہ علیہ وسلم هل نری ربنا یوم الہمۃ
الی ان قال صلی اللہ علیہ وسلم فیما یتحدث فی صورۃ النبی
یعرفون فیقول انارکم فیقولون انت ربنا الحدیث واللہ تعالیٰ
منزہ عن الصور اقرب تاویلاتہا ہو التجلی المثلالی و لہم
یحمل علی المفسر ہذا ما قالوہ لکن الظاہ ان ہذا الروی یتفرق
الموقف یوم القیمۃ غیر الرقبۃ الی فی الجنة لکرامۃ اولیاء اللہ
تعالیٰ و اما ہذا لا یتصور فی الخصال کما نقلت عن النوی
فی شرح مسلم و لا تسلم الاہام فان قول علیہ السلام
ینظرون الی مجد اللہ تعالیٰ صریح فی رؤیۃ العیز فلا یفسر
بالتجلی المثلالی و النعم الغائد انقل لک ذلک الحدیث مع ترجمہ
بعض اجزاء علی اصول لقوم واللہ ذلک لا یسجد الخ لدی
حین یقال لاہل الموقف لیتبع کل امۃ ما كانت تعبد
فی اخرہ حتی اذا الوبوا الامکان یعمل اللہ تعالیٰ منہ و
فاجزائہم رب العالمین فی ذلک صورۃ من الی رؤیۃ فیہا
رای معروفہ ہا کما فی لفظ ابی ہریرۃ و یفقی ہذا الامۃ فیہا
منافقوہا فیما یتحدث فی صورۃ غیر صورۃ النبی یعرفون الحدیث
ایقبول فی الدنیا و یکون ہذا تجلیا امثالیا کما ظاہر
مدلول لفظ الصور قال فہذا یتنظر و یتبع کل امۃ

کو (نیکو) اور فی نہیں فرمایا اور کیا ہلکے تہ کو سفید نہیں کر دیا کہ
ہم کو جنت میں داخل نہیں کر دیا اور کیا ہم کو دوزخ سے نہیں بچا لیا اب اس پر حکم کیا
ہو گا جو بھی باقی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس حجاب تھا دیا جاوے گا
اور حق تعالیٰ کے رونے مبارک کی طرف نظر کرے گا سو انکو کوئی چیز اسے عطا نہیں
ہوئی جو ان کے نزدیک حق تعالیٰ کی طرف نظر کرے زیارہ محبوب کے **ف** یہ حدیث
روایت بار تعالیٰ پر صحیح ہے اور یہ حدیث اپنے جامع الفاظ سے روایت ذات
پر لالت کرتی ہے اور یہی مذہب ہے جمہور کا اور بعض اس روایت کے تحت لائے انکی
طرح ہیں جیسا کہ مسلم ہی کی دوسری حدیث میں حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ
بعض صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کیا ہم فیما کے حق اپنے
رب کو دیکھیں گے آپ نے اس ارشاد تک کہ بعد اللہ تعالیٰ ان کے پاس تشریف لائے کہ ہم
اس صورت میں جو کہ پہچانتے ہو گے اور فراموش گے کہ میں تمہارا رب ہوں وہ لوگ
عرض کریں آپ ہمارے رب میں اللہ تو اس حدیث پر اللہ تعالیٰ کیلئے لکھوا
وارد ہے اور اللہ تعالیٰ صورت کے منتہا میں پس لا یمسواہ اول ہو گیا اور سب
میں قریب تر تاویل تجلی مثالی ہے اور ہم کو مفسر ہم حمل کیا جاوے پس روایت کا
بطریق مثالی ہونا ثابت ہو گیا یہ دعویٰ ہے جو اپنے مطلوب پر استدلال میں
اخصوں نے کہا ہے لیکن یہ استدلال کافی نہیں کہ چونکہ ظاہر ہے کہ یہ روایت جو فیما
کے دن موقف میں ہوگی اس روایت میں غایب ہوگی جو منتہا میں ہوگی اگر اس میں
ہوگی اور یہ موقف کی روایت تو ممکن نہ ہوگی (جیسا عنقریب بتاؤں گا)
خطابی نے اس قصہ کی تصریح کی ہے جیسا کہ نوی غفرہ سلم میں اس کا نقل کیا ہے
اور ہم ہاں کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ قول ینظرون الی اللہ تعالیٰ
روایت میں صحیح ہے پس اس کی بجائے مفسر نے فرمایا کہ وہ تو قیام تاویل ہوگا
میں اس حدیث کو سمجھ سکے بعض ہزار کی توجہ بنا بر اصول قوم کے ابو سعید خدری
کے الفاظ سے نقل کرتا ہوں جبکہ اہل موقف سے کہا جاوے گا ہر جماعت کو پہچانے

ما كانت تعبد قالوا يا ربنا فارقنا الذنبا فقرمنا
 اليهم لم نصاحبهم فيقولون اناركم فيقولون فعود
 بالله منكم لا تشركوا بالله شيئا هاتين اولئنا
 حق ان بعضهم ليكاد ان يعقلب (عن السوا)
 ويرجع عنه للامتحان الشد يد لذي جري
 قال النوى لعل وجه انكارهم ان الوجه ان
 يعرفون الحق في الدنيا تجلي مثالي ايضا على
 اوضاع مختلفة فلهذا ان مختلفه ويكونوا
 لتجلي مثالي المحشري غير منطبق عليه حال
 قر عليه السلام في اذ تصور صور القدر اذ فيها
 الحديث و لعل حكمة الامتحان كما سبق عن
 الخطابي والنوى يعني امتحان ايمانهم دعوا
 التوحيد قولهم فارقنا الذنبا فتجلى لهم في
 غير صور قهرم الذنوبية ولم تجلي فيهم عليها
 ضرر ما يكون تجليا ربانيا فلما انكروها
 ظهر صمد قد دعوا لهم التوحيد حيث نفوا
 ربوبية ما زعموا غير الرب لعل الانقلاب عن
 الصواب هو غلبة الاضواء على عقولهم حيث
 لا يبعد ان يتكروا لتجلي المثالي الاخر الا ان
 فيما بعد قياسا لاحد ما اعلى الاخر فيقول
 هل بينكم وبينه اية فتعرفونه بها فيقولون
 نعم فيكشف عن ساق فلا يبقى من كل واحد
 الله من تلقاء نفسه الا اذن له بالجهود

کہ اپنے معبود کیساتھ جاوے اور اس حدیث آخر میں کہ یہاں تک کہ جب کئی باقی نہ رہے
 بجز ان لوگوں کے جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے تھے خواہ نیک ہوں یا بد اس وقت اللہ تعالیٰ
 ان کے پاس ایسی صورت میں تشریف لادیں گے جو اس صورت کے بعد کے دھڑیلگی
 جس میں پہلے دیکھا تھا (یعنی جس صورت کے پہلے معرفت حاصل تھی جیسے ابوہریرہؓ کے
 الفاظ میں اس طرح ہے کہ امت باقی رہ جاوے گی جس میں منافقین بھی ہوں گے اس
 اللہ تعالیٰ ان کے پاس ایک ایسی صورت میں آویگے جو اس کی اس صورت کے بعد کی
 ان لوگوں کو معرفت حاصل تھی یعنی اس سے قبل دنیا میں پس نہ جو دیکھنے کی تفسیر معرفت
 کہ ہے وہ اس دلیل سے ثابت ہو گئی اور یہ رویت تجلی مثالی ہو گئی جسے انہا صورت کا
 ظاہر ہوا ہے) پھر ارشاد ہو گا کہ کس چیز کے متعلق ہر جماعت اپنے معبود کیساتھ جاوے
 وہ لوگ عرض کریں گے اے ہمارے رب ہم (صرف آپ کیلئے) دوست لوگوں کی ایسی حالت
 جدا ہوئے کہ ہم کو ان کی طرف سخت احتیاج تھی اور ان کے ساتھ نہیں دیا ان میں اس وقت
 آپ کو چھوڑ کر کہاں جائیں حق تعالیٰ ارشاد فرما دیں گے میں تمہارا رب ہوں ہر ایک
 اس تجلی میں حق تعالیٰ کو پہچانیں گے نہیں اسلئے وہ لوگ کہیں گے کہ ہم اللہ تعالیٰ
 کی پناہ مانگتے ہیں تجھ سے ہم اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کرتے۔ دوبار
 یاتیں بار ایسا کہیں گے یہاں تک کہ بعض تو بالکل اس کے قریب ہو جائیں گے کہ
 (امر صواب) منقلب ہو جائیں (اور اس سے ہٹ جائیں بسبب امتحان شدید کے
 جو کہ جاری ہو گا یہ نووی نے کہل ہے اور ان لوگوں کے اس بھار کی کہ تو ہمارا نہیں
 شاید وہ جس وقت حق تعالیٰ کی ان کو دنیا میں معرفت حاصل ہے وہ تجلی مثالی
 مثالی ہے جو اذ بان مختلفہ میں اوضاع مختلفہ پر ہے اور یہ تجلی مثالی دہنی اس وقت کی
 تجلی مثالی محشری منطبق ہوگی نہیں جیسا کہ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ
 ارشاد اہل ہے فی ادنی صوره من التی راوا اور شاید حکمت اس تغاثر تجلی کی امتحان ہو
 جیسا خطابی و نووی سے اوپر مذکور ہے یعنی امتحان ان کے ایمان کا اور ان کے
 دعویٰ توحید کا اور ان کے اس قول کا کہ ہم لوگوں کو معبود ہو گئے تھے۔ یہاں سے امتحان

ولا یبقی من کان یسجد تقاء وریاء ولا یجعل
الله ظہرہ طبقة واحدة کلہا ابدان یسجد
خروج علی فقہاء (قال لقاضی عیاض کما نقلہ
عنہ النووی فی المراء بالساقدینا و غیر عظیم
در ذلک فی حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اد قلت و یخلف اللہ فیہم غدا ضروریا
یکونہ تجلیا ربانیا و از لم یعرفہ بد قبل ذلک
و اللہ اعلم) ثم یرفعون رؤسہم وقد
تحول فی صفة التوراة فیہا اول صرة فقال
اناریکہ فیقول انت ربنا الخ (باب اثبات
روية المؤمنین ج۱) والذی ارى زھذا الخ
هو لھو و فی الصور الذہنیۃ المثالیۃ الی
کانوا یعرفونہ بما قبل ذلک وھذا هو الذی
وعدنا بتیان ذکرہ بقولنا لسیاق فی الحدیث
و یجوز ہذا التحول فی التجلیات المثالیۃ
من بعضھا الی بعض ہذا الصور وازکانت
واحدة بالشخص لکنہا یمكن ان تری مختلفہ
فی ابصار مختلفہ فلا یشکل انطباق التصورات
المختلفة علی الصور المتعینۃ ہذا و انما لم
یتجل بصورہ اعلمی عرفہ صغائرہ لہ بعد
حصول حکمت الامتحان بہ لان کل مؤمن
یعتقد انہ تعالیٰ لیس دونہ ما یعتقد ناہ
ولا یمقدانہ لیس فوقہ ما یعتقد ناہ فلو تجلی

کیلئے ان کیلئے ان کی ضرورت ذہنیہ سے متاثر صورتیں تجلی فرمائی اور اس کی ساتھ
ان میں اس کا علم ضروری پیدا نہیں فرمایا کہ یہ بھی تجلی ربانی ہے پس جب انھوں نے اس
صورت کا انکار کیا تو ان کے دعویٰ توحید کا صدق ظاہر ہو گیا کہ انھوں نے جبکہ غیر رب
سمجھا اس کی ربوبیت کا انکار کر دیا اور شاید انقلاب عن الصواب سبب ان کے غفوان
اہوال کا غلبہ ہو اس طرح کہ مستبعد نہ تھا کہ اس پر قیاس کر کے اس تجلی مثالی کا بھی
انکار کر بیٹھیں جس کا ذکر عنقریب اسی حدیث میں آتا ہے پھر ارشاد فرما دیں گے کیا تھا
اور رب تعالیٰ کے درمیان کوئی علامت ہے جس سے تم اس کی پہچان کر لو کہ کہیں ہاں میں
ساق کو کھول دیا جاوے گا پس کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جو اللہ کو سجدہ کرتا ہو دل سے
مگر اس کی سجدہ کی توفیق ہو جاوے گی اور کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جو تعبد اور دیار
سجدہ کرتا ہو مگر اللہ تعالیٰ اس کی کمر کو ایک تختہ کر دیں گے وہ جب بھی سجدہ کرنا چاہے گا
فوراً ہی قفس کے بل گر پڑے گا (قاضی عیاض نے کہا ہے جیسا کہ نووی نے ان سے نقل
کیا ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ مراد ساق سے اس جگہ ایک نور عظیم ہے اور یہ ایک حدیث میں
نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہوا ہے اھ میں (اشرف علی) کہتا ہوں کہ ان لوگوں میں جس
وقت اللہ تعالیٰ اس کے تجلی ربانی ہونے کا علم ضروری پیدا کر دینگے اگرچہ اس کے قبل
اس تجلی سے ان کو اس کی معرفت نہ تھی واللہ اعلم) پھر یہ لوگ سجدہ کرنا سراسر اٹھا دیں گے
اور اللہ تعالیٰ اپنی ایسی صورت میں منتقل ہو چکے ہوں گے جس میں ان لوگوں نے انگوٹھ مار
یعنی دنیا میں (دیکھا تھا یعنی پہچاننا تھا) پھر فرما دیں گے میں تمھارا رب ہوں۔ وہ
لوگ کہیں گے آپ ہمارے رب ہیں الحدیث مسلم ج۱ باب اثبات روية المؤمنین ج۱
اس میں جو سمجھا ہوں ہے کہ اس انتقال کی حقیقت اس صورت مثالیہ ذہنیہ میں ظہور ہے جس کو ذہن
سے وہ لوگ حق تعالیٰ کو اس کے قبل دنیا میں پہچانتے تھے اور یہی تجلی جو جس کے منور ہو گیا ہے
اپنے اس قبل میں وعدہ کیا تھا وہ قول ہے جس کا ذکر عنقریب حدیث میں آتا ہے اور تجلی مثالیہ
میں ایسا انتقال ایک وعدہ کی طرف جائز ہے اور یہ صورت مثالیہ اگرچہ واحد بالخصوص ہے
لیکن ممکن ہے کہ ابصار مستقیم حسب تصور مختلفہ مختلف اطوار میں نظر آئے ہیں یہ اشکال

بصورتہ اعلیٰ لساغ احوال کو نہ تجلیا بانیا و
 صانفانہ فہم حاصل الامتحان فلما تجلی
 بصورتہ اذوکان یعقودان لیس اذو حکم
 بالنفی فافہم اعلیٰ ازل ما ذکرہ ہنا فی شرح
 الحدیث علی اصول لقوم لیس شیئ منہا قطعاً
 ہوا قرب عن کل ما ذکرہ اخرون من العلماء
 کقول بعضہم فی التجلی اذو اذ بعض الملائکۃ
 ظہر لہم لا یخفی علیک بعدا و ابارق علیہ السلام
 اتاہم رب العالمین عنہا الحمل کا ناز
 عشرت ہذا التقریر علی اذ عینا من ان التجلی
 فی الجنۃ یكون ہرقتہ الذات انہ یدیک کہنہا
 فی الموقف بالمثال کما کان لموسیٰ علیہ السلام
 بالطور بصورتہ النار ولا یمتنع علیہ المثال یعنی
 المشارک فی الوصف لقولہ تعالیٰ والمثل
 الاعلیٰ و یمتنع علیہ المثل معنی المشارک فی الما
 لقولہ تعالیٰ لیس کمثله شیئ و ہذا المثال وان
 لم یکن قد مالک للشارک البالغ الحد لکمال
 یكون مرآۃ للقدیم ولا یلتفت لذہن جہالی
 وجوہ التغائر والتماثل بینہما فہما متفکر
 لئلا تضل ولا تنزل فالمرام اذ و صیر الشیء
 واحد من السیف و ما یعلق بالحدیث
 قال النووی ان لیس فی الحدیث تصریح بحدیث
 المذاقین اللہ تعالیٰ وانہا فیہ از الجمع الذین

نہیں ہوتا کہ تصورات مختلفہ صورت معینہ پر کیسے منطبق ہوں گے۔ خوب سمجھ لو اور دیکھا
 اذنی صورت میں تجلی فرمایا، ایسی صورت میں تجلی نہ فرمایا جو ان کی پہچانی ہوئی صورت
 اعلیٰ ہو اس وجہ سے ہے کہ اس سے امتحان کی حکمت حاصل نہ ہوتی اس کے کبر ہو من کا یہ
 اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ میرے اعتقاد سے کم نہیں اور یہ کہی بھی اعتقاد نہیں کہ میرے اعتقاد
 فوق بھی نہیں پس اگر صورت اعلیٰ میں تجلی فرماتے تو اس کی یہ احتمال ہوتا کہ شاید تجلی ربانی ہو
 اور اس کی نفی نہ کرتا پس امتحان حاصل نہ ہوتا اور جب صورت اذنی میں تجلی فرمائی تو اس کا
 اعتقاد یہ تھا کہ وہ اذنی نہیں اس کو نفی کا حکم کر دیا خوب سمجھ لو اور جاننا چاہئے کہ میں نے
 اس جگہ حدیث کی شرح میں اصول قوم پر جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں کوئی جزو قطعی نہیں البتہ دیکھ
 علماء نے جو کچھ ذکر کیا ہے ان سے ایک اقرب ضرور ہے مثلاً بعض نے کہا ہے کہ اذنی صورت میں تجلی
 کسی فرشتہ کا ظہور ہو گا اور اس کا بعد ہونا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اتاہم رب العالمین
 کا اس آیت میں ہونا ظاہر ہے اور غالباً تمام اس تقریر سے ہمارے اس طعن پر گاہ ہو گئے ہوں گے
 جنت میں تجلی رویت نہ اتنے ہوگی اگرچہ اس کی نہ کا ادراک ہو گا اور موقف میں شام ہوگی جیسا
 موسیٰ علیہ السلام کو کوہ طور پر بصورتہ نار ہوئی تھی اور حق تعالیٰ پر مثال یعنی مشاکی فی موقف
 ممتنع نہیں چنانچہ ارشاد ہے ولا المثل الاعلیٰ اذو اذو مشارک فی الما یہ ممتنع ہے جیسا
 ارشاد ہے لیس کمثله شیئ اور گویہ مثال قدیم نہیں لکن تشارک لکن کے سبب قدیم کا مراد ہو جائے
 ہے اور اس وقت میں کہ وجوہ تماثل و تماثل کی طرقت الغاب نہیں ہوتا خوب بصیرت اور فکر کر
 کام لو تاکہ غلطی اور لغزش میں نہ پڑ جاؤ کیونکہ ہم بال بار یکاں تصور سے تیز ہے۔ اور کہ
 حدیث کے متعلق وہ بات بھی ہے جو نہ وہی حدیث کی ہے کہ اس حدیث میں اس کی تصریح نہیں
 ہے کہ منافقین کو بھی اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی صرف حدیث میں ہے کہ ایسی جماعت کو
 جس میں مؤمنین و منافقین دونوں ہوں گے رویت ہوگی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ
 سب ہی کو رویت ہو اور کتاب و سنت کے دلائل اس پر قائم ہیں کہ منافق کو حق سبحانہ
 و تعالیٰ کی رویت نہ ہوگی (جیسے ارشاد ہے کلا انہم عن ربہم یومنون الخجوبون) اور
 اور جاننا چاہئے کہ حدیث سے ایک سلسلہ ہمہ مستنبط ہوتا ہے وہ یہ کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے

فیہم المؤمنون المنافقون یروز وھذا لا یقضی
ازیراۃ جمیعہم وقد قامت لائل الکتاب
والسنۃ علان المنافق لا یراک سبحا وتعالی
دکولہ تعالیٰ فی الکفار کلا انھم عزیمت یومئذ
لمحبون واعلم ان الحد تستنبط من مسئلہ
وھو انکما انزل اللہ تعالیٰ قد عد من نفی الای
یعرف من الحق مع کونہ متبدا فی الواقع کذلک
یعد من انیت ما عرف منہ مع کونہ منغیا
فی الواقع لا شرا فی العلة وهو التکلیف بحسب
العلم کہ الواقع لبعض المکاشفین توہمہم
التجلی الروحی تجلیا ربانیا والظن ان یعد
انشاء اللہ تعالیٰ وحمل بعضہم قول برہم
علیہ السلام ہذا ربی علم متلی ہذا العذر
منھم العارف الروحی فی الدفتر الخامس من
المثنوی بعد اربعۃ اقسام قبیل قصۃ الشیخ
محمد بقولہ ۵ گفت ہذا ربی برہم راد +
چونکہ اندر عالم وہم اوفتاود واختارۃ الشیخ عبد القادر
الہادی من اساتیتنا فی تفسیرہ لھذا القصۃ
والی وان لمرارض بسلا نبیاء لکن ذھاب بعض
اہل الحق الی مکاف فی جواز احتمال کونہ عذر راد

ایسے شخص کو مسذور رکھا جس نے حق کے ایسے وصف کی نفی کی جس
کی اس کو مسرفت نہ تھی باوجودیکہ واقع میں وہ وصف مثبت
تھا اسی طرح وہ شخص بھی مسذور کہا جاوے گا جو ایسے وصف کو
ثابت کرے جس کی اس کو مسرفت ہے گو وہ واقع میں منفی ہو
کیونکہ دونوں جگہ علت مسذوریت کی مشترک ہے اور وہ
علت تکلیف ہے۔ حسب العلم جیسا بعض مکاشفین نے تجلی
روح کو تجلی حق سمجھ لیا اُسید ہے کہ مسذور ہوں گے۔ اور
بعض نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قول ہذا ادبی کو
اس قسم کے عذر پر محمول کیا ہے ان میں سے علوت رومیؒ بھی
ہیں۔ دسترخامس کے چار خمس کے بعد شیخ محمد کے قصہ سے
ذر اقبل اس قول میں ۵

گفت ہذا ربی ابراہیمؑ راد

چونکہ اندر عالم وہم اوفتاود

اور ہمارے مشائخ میں سے حضرت شاہ عبدالقادر دہلویؒ
نے اپنی تفسیر میں اسی کو ختم کیا ہے اور اگرچہ مجھ کو انبیاء
علیہم السلام کے شان میں یہ پسند نہیں لیکن بعض
اہل حق کا اس طرف جانا اس کے عذر محتمل ہونے
کے لئے تو کافی ہے
واللہ اعلم۔

سینتیسواں درہ در تحقیق اکل مرتین فی یوم واحد

الحديث ما اكثر من اكله كل يوم من
حديث ما یک دن میں ایک بار سے زیادہ کھانا اسراف ہے اور ایک روایت میں
ہب عن عائشہؓ ولورده فی کثر الحال ایض

یومذہب عن عائشة وضعف وزاد فیہا
 وادع لا یحب المس فی زود فی الجامع الصغیر
 فحرف الکاف من فعل صلی اللہ علیہ وسلم
 بلغة کازا انقلد علم یتعشرو اذ انقضوا
 یتغذ برمز رحل عن السعید کتب
 الی جنب علامہ صحیح لکن الغالب تصحیف
 لان صحیح العزیزی فی العبارة بان اسناد
 ضعیف فیقدم الصریح علی الرمز وکان هذا
 تحقیقا للثبوت للحديث واما تحقیق من لا
 فهو ان بعض اهل الزهد تعلقوا بظاہر لفظ
 وادعی کراهة الاکل کل یوم مرتین لا یصح
 التعلق لا بثبوت اولاد لالة اما الاول فلضعف
 والکراهة من الاحکام فلا تثبت بالضعف
 واما لم تثبت فایعارضه فلا تثبت فی الاول
 وقد ثبت قولاً وفعلًا اما الاول فیکفیک
 الحظ علی المسحور الا فطار یكون اذ فی یوم حد
 واما الثاني ففي جمع القوائد فی کتاب الزهد
 بروایة الترمذی ما اکمل ال محمد کلین فی یوم
 واحداً لا احداً هما متر فقیہ تصحیفاً بالکل
 مرتین فی یوم حد یعاب فی بیت صلی اللہ علیہ وسلم
 فکیف یحکم علیہ بالکراهة اما الثاني یدلالة
 الحد علی الکراهة فیظہر حالہ بالتامل فی
 الفاظ الحد فانہ علمہ بالکونه اسرافاً والاسراف

میں اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور ایک روایت میں (فعلی حدیث) ہے کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم جب صبح کو کھانا نوش فرماتے تو شام کو نوش نہ فرماتے اور شام کو
 نوش فرماتے تو صبح کو نوش نہ فرماتے اور عزیزی نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور یہ
 حدیث کے ثبوت کی تحقیق ہے (کہ ضعیف ہے) باقی اس کے مدلول کی تحقیق وہ ہے کہ بعض
 اہل زہد نے اس کا ہر الفاظ سے تمسک کر کے دعویٰ کیا ہے کہ ایک دن میں دو بار کھانا
 مکروہ ہے اور اس حدیث سے یہ تمسک صحیح نہیں نہ ثبوتاً نہ دلالتاً نہ ثبوتاً تو اس لئے کہ
 حدیث ضعیف ہے (جیسا بھی گذرا) اور اگر اہل منجملہ احکام کے ہے پس حدیث ضعیف
 وہ ثابت نہ ہوگی اگرچہ کوئی اس کا معارض بھی ثابت نہ ہو اور اگر معارض بھی ثابت ہو جا
 تو بدرجہ اولیٰ (کہ اہل ثابت ہوگی) اور (یہاں) معارض ثابت ہو چکا ہے تو لا بھی فعلاً بھی
 تو ثبوت میں تو یہ بات کافی ہے کہ محروانظام کی ترغیب ہی گئی ہے اور (ظاہر ہے کہ) وہ
 ایک ہی دن میں ہوتے ہیں تو فعلی ثبوت ہے کہ حدیث میں کہ جب کبھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ
 وسلم کھڑے ہوئے ایک دن میں دو بار کھانا کھایا ہے تو ان میں ایک بار کھانا خرماء ضرور
 ہوا ہے اس پر تصریح ہے کہ ایک دن میں دو بار کھانا آج کے دولت خانہ میں یہودیہ نہیں تھا تو
 اس پر اگر اہل کلام کیسے قیاساً جاسکتا ہے۔ ہا امر ثانی یعنی حدیث کی دلالت کہ اہل پر اس کا
 حال خود حدیث کے الفاظ میں غور کرنے سے ظاہر ہو جائے کیونکہ اس کی علت اسراف
 فرمائی گئی ہے اور اسراف حاجت اور حاجت کیساتھ جمع نہیں ہوتا پس حدیث میں صورت
 میں محمول ہوگی جبکہ دوسری بار بدون بھوک کے کھائے جیسا کہ انہم خادماں حکم کی عادت
 ہے کہ محض اٹنے حق وقت کیلئے کھاتے ہیں گویا وقت سبب، وجوب کلا جیسا وقت
 سبب، وجوب صلوٰۃ کا باقی جو شخص حاجت کے سبب کھائے اُس میں کچھ بھی شہامت
 نہیں حتیٰ کہ اگر کسی شخص کو دوبار سے زائد کھانے کی حاجت ہو کسی مرض یا نقاہت کے سبب
 کے لئے دوبار سے زائد کھانے میں بھی حرج نہیں یا اس حدیث کو کہ صبح کو کھانا شام کو
 نوش نہ فرماتے اور بالعکس اس پر محمول کیا جائے کہ اکثر احوال میں کھانا موجود نہ ہوتا تھا۔
 پس اس حدیث میں اس نگی کا بیان ہو گا جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثری حالت تھی

لا یجتمع مع الحاجة والاباحة فيحمل الحش على ما اذا اكل مرة ثالثة من غير جوع كما هو عاقل المترفين الخادمين للبطن یا کلو زادا حتی الوقت کا اوقات سبب لوجوب الاكل كما هو سبب لوجوب الصلوة واما من اكل للحاجة فلا شناعة فيه اصلا حتی ان من احتاج الى اكثر من مرتين لعلوض المرض او النفاقة لا حرج في اكثر من مرتين ایضاً او یحمل یحش اذا تغذى لم یبتعش الخ علو عدم وجدان الغذاء او العشاء في اكثر الاحوال فكان یبانا لما كان علیه سؤالا لله صلی الله علیه وسلم من مضیق المعیشة كما روى الشيخان عن عائشة رضی الله عنها قالت لقد مات النبی صلی الله علیه وسلم واشبع من خبز زیت و فیہ واحد و تین لا یطعم ترک الغذاء العشاء عمدًا فنبه احد ان تقع فی الافراط والتفريط فی واقع ہنوز احتیاج کرو۔ واللہ اعلم۔

ا. تیسواں نادرہ رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستعداد

اس رسالہ میں امتداد ہدایت کو فطری ہوئی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۲ سے شروع اور صفحہ ۵۷ پر ختم ہوا ہے

ا. تالیسواں نادرہ رسالہ التعریض علی صالح التعریض

اس رسالہ میں اس کا اثبات ہے کہ تربیت کی مصلحت سے غیر مطلوب کی تعریض کرنا جائز بلکہ انفع ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۵ سے شروع اور صفحہ ۷۲ پر ختم ہوا ہے۔

چالیسواں نادرہ رسالہ الخصوصہ فی حکم الوسوسہ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۲ سے شروع اور صفحہ ۷۳ پر ختم ہوا ہے۔

اکتالیسواں نادرہ رسالہ جبر محمود و جبر مذموم

اشعار ذیل مشنوی شریف دفتر اول ربع کے قریب سرخی باز ترنج بہادون شیر جہد را بر توکل کردن کی نیچے نو شعر ہیں

سعی شکر نعمت قدرت بود جبر تو انکار آں نعمت بود

شکر نعمت نعمت انستون کند کفر نعمت از گفت بسوں کند

جبر تو خفتن بود در رہ محرب تانہ بینی آں درد در گمخسب

ہاں محسب اے کاہل بے اعتبار جبر بریر آن درخت میوہ دار

تا کہ شاخ افشاں کند ہر لحظہ باد بر سر ت دائم بریزد فصل وزاد

جبر خفتن در میاں رہزناں مرغ بے ہنگام کے یا بد امان

یعنی سعی و عمل کرنا نعمت قدرت کا شکر ادا کرنا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے جو صفت قدرت بندہ کو عنایت کی ہے وہ ایک نعمت ہے، اس کا شکر بھی ہے کہ اپنی قدرت کو اعمال نیک میں صرف کرے اور اعتقاد جبر (نفی اختیار قدرت) کر لینا یہ اس نعمت کا انکار و کفران ہے اور نعمت کا شکر کرنا نعمت کو بڑھانا ہے اور کفران کرنا نعمت کو تھکے ہاتھ سے سلک دینا ہے پس عمل کہ نعمت ہے موجب مزید نعمت ہو گا کہ قدرت توفیق اعمال حسنی زیادہ ہوگی اور جبر تعطل کہ کفران ہے موجب نفی ہو گا کہ رفد بروز توفیق میں کمی ہوتی جاوے گی جس کا انجام حرمان ہو گا۔ اب جاننا چاہئے کہ جبر بمعنی الاعم یعنی مطلق نفی اختیار قسم ہے ایک جس کا منشا خساد و اعتقاد ہے یعنی یہ اعتقاد کرنا کہ واقع میں بندہ کو کوئی اختیار قوی یا ضعیف دیا ہی نہیں گیا یہ خبر مذموم کہلاتا ہے اور فرقہ جبر یہ اسکے معتقد ہیں اور اہل حق نے کتاب و سنت سے اسی کو باطل و رد کیا ہے اور اسکے قائل ہوگا اثر اعمال خیر کا ناقص یا متروک ہو جانا اور شہوات میں میاں دلیر اور اپنی بیگناہی کا معتقد ہو جانا ہے دوسرا وہ جس کا منشا غلبہ مشاہدہ اختیار خداوندی ہے یعنی چونکہ حق جل علاہ شانہ کے تصرفات اختیارات عالم میں جاری ساری دیکھ رہا ہے اس کے باوجود اس اعتقاد کے کہ ہم کو کبھی واقع میں کچھ اختیار دیا گیا ہے اس اختیار خداوندی کے روبرو اپنے اس اختیار ضعیف محض عدم تو نہیں مگر کالعدم سمجھتا ہے جیسا وحدۃ الوجود کے مسئلہ میں جہود ضعیف کا مضمحل ہونا جو دقوی کے سامنے بیان کیا گیا ہے۔ یہ جبر محمود کہلاتا ہے اور یہ عارفین کا مذاق ہے اور کتاب سنت سکور و نہیں کہتے بلکہ توبہ میں اور اس کے حاصل ہو گیا طاعات کا زائد و کامل ہو جانا اور خلاف مرضی الہی ارادہ کا فنا ہو جانا ہے جب یہ قسمیں معلوم ہو گئیں تو سمجھنا چاہئے کہ ان اشعار میں جو جبر کی مذمت کی گئی۔ شاید کوئی تارک اعمال عبادات یہ کہتا کہ میرا جبر محمود ہے مذموم نہیں اس لئے مولا تارا شاعر سے اس کا جواب دیتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تو غیر حاصل ہے تیرا جبر ہو گا مذموم ہو گا البتہ حاصل ہونیکے بعد جبر محمود ضعیب ہو سکتا ہے۔ اسی کو ایک مثال کے ضمن میں بیان کیا ہے جس سے دونوں جبروں کے نتائج و آثار میں فرق بھی معلوم ہو جاوے گا۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں (مطلق جبر کی مثال ایسی ہے جیسا سونا کہ اس میں سلوب اختیار ہو جاتا ہے تو تم لرہ جنت میں مت سوؤ۔ یعنی جب تک طریق وصول الی اللہ کو قطع نہیں کیا اس وقت تک جبر کو اختیار مت کرو کیونکہ ایسے وقت میں چونکہ غلبہ مشاہدہ یقیناً حاصل نہیں تو وہ جبر جبر مذموم ہو گا صرف نفس نے اپنے آرام کیلئے اس کو ایک بہانہ تجویز کیا ہے جب تک اس (محبوب کے) درود گناہ کو دیکھ لو یعنی مقام مشاہدہ تک وصول ہو جائے اس وقت تک مت سوؤ (یعنی جبر اختیار مت کرو) دیکھو خبر دار تم کہ کامل و بے اعتبار ہو کیونکہ مبتدی کا قائل جبر ہونا نفس کی کاہلی سے ہوتا ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں جب تک درخت میوہ دار کی نیچے نہ پہنچ جاوے کہ وہ مقام وصول مشاہدہ جبر کا ثمرہ قرب فیوض الہیہ ہیں اس وقت تک مت سونا یعنی جبر کو اختیار مت کرنا البتہ درخت مشاہدہ تک پہنچ کر اگر سر ہو یعنی جبر اختیار کر لو تو مضائقہ نہیں کیونکہ وہ جبر دوسری قسم کا ہو گا کہ محمود ہے اور ہضر نہیں

بلکہ موجب ترقی مراتب قرب جیسا فرماتے ہیں تاکہ اُس وقت کچھ نیچے سوئیے، ہر لحظہ ہوائے فیض آہی شاخ کو ہلکا کر کے پھیر دے اور تھکے سر پر نقول زاد (مراتب قرب علوم و اسرار کو بخیرہ کمرے اور جہر مذہب و مایہ جیسا کوئی منزل پر پہنچنے کے قبل) رہزنیوں کے درمیان سو رہے (تو وہ بوجہ اس کے کہ بیوقوف اُس نے ایک کام کیا مثل مرغ بے ہنگام کے ہوگا اور مرغ بے ہنگام امن نہیں پاتا جیسا ولایت میں دستور ہے کہ بے وقوف اذان کہنے سے اُس مرغ کو ذبح کر ڈالتے ہیں اسی طرح یہ شخص ہلاک ہوگا۔

بیالیسواں نادرہ معنی اصطلاحات جمع و فسق و جمع الجمع

آل کے ماہے ہی بیند عیاں	واں یکے تاریکی می بیند جہاں
واں یکے سہ ماہ می بیند بہیم	ایں سہ کن شستہ یک موضع بنم
چشم ہر سہ باز و گوش ہر سہ تیر	در تو آویزاں و از من در گریز
سحر غیب ست این عجب لطف خفی ست	بر تو نقش گرگ و بر من یوسفی ست
عالم از سجدہ ہزار ست و فسزوں	ہر نظر رائیست این سجدہ زبوں

یعنی مقولہ ہے مولانا کا واسطے تقریر مضمون بالافادات اہل دراکے یعنی ایک شخص جو چاند کو صاف دیکھ رہا ہو (ملاوہ) تشبیہ بحق تعالیٰ ہیں اور بیند مراد مشاہدہ جسکی تفسیر کرنی بارگزر چکی ہے اور اُسکی عیاں کہنا مجازاً ہے باعتبار اطمینان تام کے یعنی مشاہدہ وغلبہ حق سے مشرق اور خلق کی طرف صلا متفت نہیں، اور ایک سہ شخص وہ ہے جو ایک کو تاریک دیکھ رہا ہے (یعنی صرف مخلوق پر اُسکی نظر التفات ہے) اُسکو مراد مشاہدہ انوار حق نہیں بنایا اور مصنوع سے صلح کی طرف توجہ منصرف نہیں کی گویا عالم اُسکی نظر میں تاریک ہے اور ایک تیسرے شخص وہ جو تین چاند دفعہ دیکھ رہا ہے مراد اس سے وہ شخص جو ایک حالت میں حق کو خلق پر نظر رکھتا ہے ہر ایک ماہ توحی تعالیٰ ایک ماہ خلق باعتبار مراد حق کے در نہ بدوین مرقمۃ کے ابھی تاریک کہہ چکی ہیں تیسرا ماہ یہ مجموعہ دو ماہ کا اور ہر حد کہ اس مجموعہ کا موجود اعتباری ہے شمار کرنا ضرور نہ تھا لیکن چونکہ نظر بحق و نظر بخلق کا جمع علی سبیل التواقیب اس مرتبہ میں مقصود بالحکم نہیں بلکہ علی سبیل الامتداد ملحوظ ہے اس مجموعہ کے اعتبار کر نیساں اجتماع کی طرف اشارہ ہو گیا۔ کیونکہ مجموعہ میں ہیئت محمدانیہ کا اعتبار ضروری ہے اور وحدۃ و جمیعہ دونوں کے مترادف میں پس بہم ناکید کہتے ہیں اولاً مراتب شستہ سے اول کو مطلقاً یہ بت کہتے ہیں ثانی کو فرق ثالث کو جمع الجمع غرض یہ تین قسم کے اشخاص ہیں اور تینوں نظام میں ایک جگہ مگر اپنے اپنے خیال میں مست بیٹھے ہیں (غلم بنے مطلق خیال مجازاً) اور تینوں کی آنکھیں کھلی ہوئی اور تینوں کے کان تیز (یعنی ظاہری حسی حالت یکساں مگر پھر اس قدر تفاوت کہ ایک حالت ایک شخص سے قریب متعلق اور دوسرے سے بعید وغیرہ

مثلاً مشاہدہ علی کہ صاحب جمع سے قرآن صاحب سرق سے بعید اور یہاں من و تو سے مراد صرف یکے و دیگرے ہے بلحاظ مافی تکلم و خطاب (یہ تفاوت عظیم) (باجود تقارب لکن و احوال کے) ایک غیبی بحر (یعنی تصرف عجیب) اور عجب خفی اور لطیف (یعنی متعسر الادراک) لے رہے کہ ایک حالت ایک شخص کیلئے نقش کر گئے ہیں اور دوسری کیلئے نقش یوسفی ہے (مثلاً) مشاہدہ خلق کہ صاحب سرق کیلئے مضر اور ہلک اور صاحب جمع الجمع کیلئے عین ایمان و عرفان اور گو عالم اٹھارہ ہزار بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں (جیسے عالم انسان عالم اسد عالم فرس پس عالم سے مراد انواع ہیں اور مراد محض کثرت ہے) مگر اس تفاوت نظر کی وجہ سے عالم نظر کے تابع نہیں ہیں (یعنی سبک اور اک نہیں ہوتا باعتبار آلہ معرفت ہونے کے)۔

تین تالیس و ان در و مضریت کد شیخ و صعوبت سلب احوال باطنی و تحقیق حکم اہل ان بہت بد عایا شتم
در بیان استغناء و عجب شاہزادہ و زخم خوردن از باطن شاہ

(جمل مضمون اس سونے کا یہ حکایت ہے کہ اس شاہزادہ کو شاہ چین سے فیوض برکات حاصل ہو گئے مگر اس گمان ہو گیا کہ میں جب کامل ہو گیا مجھ کو شیخ کی اور اس کی خدمت کی کیا ضرورت ہے اسکی یہ بال ہوا کہ وہ بکثرت سب سب لوہے ہو گئے اور متنبہ ہو کر استغناء کیا اور اس کے بعد ایک مہرخی اس قصد کی اور آگئی اس میں ایک تہہ ہے کہ استغناء میں باطنی مضریت تو محفوظ ہو گیا ہے وہ کمال سابق عالم ہوا ہوا نہ ہوا ہو لیکن چونکہ شیخ کے قلب کو اس قصد میں پہنچا تھا اور اس کے قلب میں تصرف کی قوت بھی تھی اس کے اثر سے شاہزادہ مر گیا کہ صاحب تصرف اگر اس کا قصد بھی نیکی کے مگر اس کی صدمہ ہونا اس دنیوی ضرر کا سبب ہو جاتا ہے کیونکہ ناگواری میں ایک گونہ توجہ اس شخص کے اضرار کی طرف طبعاً ہو جاتی ہے اور اس سے یہ اثر ہو سکتا ہے اور اس سے کئی مسئلے بھی معلوم ہو سکتے ہو گئے جو ظاہر ہیں اب صرف جمل عبارت شرح اشار میں لکھی ہے) (یہ اشار تثنوی شریف و مرقم خیر میں)

من چوں گشت بنی بزم و شری الی آدمی خود مبتلا بہت بود

جب سلم ہو گیا بدون بزم و شری کے باطن شاہ سے اس کے باطن میں (روحانی) روزیہ (جبری بکسر اول فتح ثانی الف تصور و ظیفہ یعنی فیوض برکات باطنی شاہزادہ پر فائض ہونے لگے اور ظاہر ہے کہ یہ محل بزم و شری نہیں) وہ نور جان شاہ سے غذا کھاتا تھا (اور اس کا ماہ جان ایسا ہو گیا تھا جیسا نور شہید ماہ روزیہ روحی شاہ نے نظیر سے دہم اسکی جان مست میں پہنچا تھا) (مست کہنا بوجہ بورد و سکری کے) وہ (غذا) نہیں جس کی نصرانی نور مشرک کھاتے ہیں کہ وہ غذائے جسمانی ہے بلکہ اس غذا سے کہ اس کی ملائکہ کھاتے ہیں (یعنی غذائے روحانی پس) اس (شاہزادہ نے اپنے اندر) (بوجہ حصول) کماؤ کے ایک استغناء رکھا (اور اس) استغناء سے ایک طفیان ظاہر ہو کہ کیا میں شاہ بھی اور شاہزادہ بھی

نہیں ہوں (پھر کہیں اپنی عنان اس بادشاہ کو میں نے رکھی ہے) اور جب میرا ایک چاند بانور طلوع ہو چکا ہے پھر میں
ایک غبار کا تاج کیوں ہوں (یعنی دوسرے کے قلب سے جو شعلہ پہنچ گیا کہ وہ میرے چاند کے سامنے بمنزلہ عبا ہے میں اس کی
کیوں تباہ کر دوں یا فی میری نہیں (موجود ہے اور اب) وقت ناز (اور استغفار) کا ہے (پھر) ایک بے نیاز ہوں غیر کا
ناز کیوں ٹھاؤں میں سر کیوں باندھوں جب دوسرے رہا (یعنی امراض باطنی زائل ہو گئے) پھر استفادہ عن شیخ جو کہ اس کا
علاج تھا کیوں کر دوں (میرے زرد اور چشم ترکا وقت نہیں مدہا یہ بھی لازم مرض ہے) اور میں جب شکر لب ماہ
خسار ہو گیا ہوتا (اپنی) دوسری دکان (الگ) کھولنا چاہئے (یعنی اب میں خود شیخ ہو کر رہ سکتا ہوں) سب کا حاصل
اب استفادہ میں شیخ کا محتاج نہ رہتا ہے (غرض) اسل نامیت سے نفس بڑھنا شروع ہوا تو لاکھوں کو اس (دل میں)
بلکنا شروع کیا (مولانا فرماتے ہیں) حرص حسد اس طرف (یعنی آگے نکلیا اگر صد ہا بیابان (بھی) ہوں (مگر) وہاں تک
بھی نظر بد پہنچ جاتی ہے (یعنی بعد تہذیب غلطی بھی اندیشہ فساد حال اور یہ نظر بد عجب خود بینی ہے جو اپنی ہی نظر پر پسند
وہ فیکر نہ رہنا چاہئے اور ہر وقت یہ پیش نظر رکھے۔ ۵ بے عنایات حق و فاضل حق + گر ملک باشد سیہ ہستش ورق
پھر فرقہ ہے کہ بادشاہ کو کشف ہے اس کی خبر ہو گئی کیونکہ بادشاہ کا دریا (یعنی قلب) کہ ہر بانی (یعنی طاہرین و متعین
متعلقین) کا مرجع وہ کیونکہ نہ جائے گا جو کہ سیل و نہر میں (یعنی صاحب بصیرت) وجہ اسکے کہ اپنے متعلقین کی طرف
توجہ ہوتی ہے جو سب سے کشف کا انکے ایسے حالات عیاں آیا و جدا نکشف ہو جاتے ہیں) بادشاہ کے قلب اس کی (اس)
خیال سے تکلیف ہوتی (یعنی) اس کی عطا ہے جدید کی ناسپاسی سے تکلیف ہوتی اور اپنے دل میں) کہا کہ آخرائے خیسشت اذ
ہی میرے عطا کی سزا تھی عجیب بات ہے میں تو تیرے ساتھ کیا کیا اس کج نفیس سے (اور) تیرے میرے ساتھ کیا کیا تو
خیسشت میں تیری خوش میں ایسا چاند رکھ دیا کہ قیامت تک (بھی) اس کو غروب ہو گا (مرو قلب منور اور) تو نے اس نور پاک
کی عطا کے عوض میں میری آنکھ میں غار اور خاک جھونک دیا (یعنی ناسپاسی سے صدمہ پہنچایا) میں تو تیرے لئے جو رخ (یعنی عالم
علوی) پر زربان ہو گیا اور تو میرے حرب میں تیرا کمان (ہو گیا غرض) شاہ میں درد و غیرت پیدا ہوا (غیرت اس پر کہ
باوجود مجھ سے فیض لینے کے اپنے کو بے نیاز سمجھتا ہے اور ایسی بڑی نعمت کی ناسپاسی کرتا ہے اور اس) درد شاہ کا عکس
(اور اثر) اس میں پہنچا (یعنی) اسکے اندر اس کا ضرر ہوا اور وہ یہ کہ مرغ دولت (باطنی) اس (بادشاہ) کے عتاب کے سبب آشیانہ
قلب نہادہ سے) متحرک ہوا (اور) اس کو شگشتہ (یعنی مفرد عن شیخ) کہہ دہ (قلب) کو اس مرغ نے پھاڑا اور مار گیا
جب اپنا باطن اس اچھے طرح کے اپنی سیکاری سے اثر کیا ہوا دیکھا کہ وہ روزیہ لطف و نعمت کا گم ہو گیا (اور) اس کی
خوشی کا گھر پر غم ہو گیا (تب) وہ ہوش میں آیا سستی شراب (عجب) سے (اور) اس گناہ سے اس کی سر پر خمار ہو گیا

(مولانا فرماتے ہیں) جو شخص طریق محبوب میں خود بینی کے اُسے مغز کچھوڑ دیا اور بالکل بیہوش ہو گیا (یعنی حقیقت کی سبکی نظر سے محب ہو گئی) میری دشمن بھی جہاں میں خود میں ہو (مطلب یہ کہ دشمن جس کیلئے انسان طبعاً بُرائی چاہتا ہے مگر یہ خود بینی ایسی بُرائی ہے کہ میں اپنے دشمن کیلئے اس کی گوارا نہیں کرتا) کیونکہ خود میں (آدمی) سے بجز فساد کے کچھ نہیں ظہور پاتا۔ آتا۔ شراب اسی لئے جہاں میں حرام ہوئی ہے کہ اُس کو یہ فکر فوراً تو خود میں ہو جاتا ہے (یعنی اُس کے پینے کے بعد) اپنے سے بہتر تیرے خیال میں کی نہیں تا اور یہ سب نفس خود میں سے تیرے اندر پیدا ہوتا ہے (یہ حکمت حرمتِ خمر کی قرآن مجید مستنبط ہو سکتی ہے) قال تعالیٰ انما یزید الشیطان ان یوقع بینکم العداۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر۔ الایہ اور عداوت اور بغضاء کا انتشار اکثر خود بینی ہے کہ اپنے کو اور دوسرے زیادہ مال کا مستحق سمجھے یا جاہ کا دوسٹل خالی لگے ایک شبہ جو اسے وہ یہ کہ بعض اوقات اہل شر سے بھی کلمات موہمہ عجیب و غریب خواہ از قبیل سطحیات یا کسی خاص خطاب میں صادر ہوتے ہیں اس کی کیا وجہ جواب یہ ہیں کہ منشاء دعویٰ کا ہمیشہ مستی ہوتی ہے لیکن تم اپنی مستی عجیب و غریب کی حامل یا کسی غیرتین کو قیاس مت کرو۔ دونوں میں فرق ہے چنانچہ اسی کو فرماتے ہیں کہ جو شخص اپنی (خودی) کے ساتھ شراب (انانیہ کی) پیتا ہے وہ ماخوذ ہے (اور) ایسا شراب خوار ذلیل اور مرتد (طریق) ہے جیسا شہزادہ شہ رخ سے پھر گیا اور جو شخص اُس کے ساتھ (یعنی مع الحق ہو کر) شراب (انانیہ) پیتا ہے اُس کی حلال ہے اور جو شخص بدون اُس (کی صحبت) کے دعویٰ (انانیہ) کا کرے اُس کیلئے وبال ہے (عبر عن الاحباب بالانشاء۔ مطلب یہ کہ اہل شر کا دعویٰ نفس سے نہیں ہوتا بلکہ وہ ناطق بالحق ہوتے ہیں بمنزلہ حاکم عن الحق کے کما ورد کنت سمعاً بصیراً) جب اس (کی صحبت) کیساتھ شراب انانیت کی پیتا ہے حرام حق سے (وہ بزبانِ حال یوں کہہ رہا ہے کہ) میں آنکھ کھولتا ہوں (اوس اُس محبوب) کا جمال دیکھتا ہوں (یعنی موردِ تجلیات حق ہو جاتا ہوں اور) اس کے بعد اپنے سے بالکل قطع ہو جاتا ہوں (یعنی فانی فی الحق ہو جاتا ہوں) شراب پینے سے (یعنی دعویٰ انانیت سے) میل حاصل (مقام) ہے (مطلب یہی جو بھی لکھا گیا کہ میرے دعویٰ انانیت حاصل اور منشاء یہ ہے کہ میں موردِ تجلیات فانی ہوں) اُس کے اس مرتبہ کی ترقی کے بعد (میں) اُسے شخص کہ اپنے سے منقطع ہونا چاہتا ہے تو کتب اس جانِ دل کی قید میں جانِ محبوب کے سپرد کرے۔ اُسے میری جان تاکہ تو میرے یا رِ دل رنجانِ کمال دیکھے (دلِ رنجان سے مراد ہے رنج عشق و ہندہ دل اور) دلِ لدا کو دیدے اور آزاد ہو جلاوڑ اُس کی غم کھایا کر اور اُس سے خوش رہ (حاصل یہ کہ منقطع الحق بدرجہ فنا رہے۔ لگے فرماتے ہیں کہ مقادیر نفس مت ہوئی) اپنے نفس کو اپنے اوپر غالب مت کر (اور) جلد اُس کی دل آت (ذبیوہ کے) دودھ علیحدہ کر (مثلاً فطامِ طفل کے آگے یہ بتلاتے ہیں کہ دودھ مرودہ ہے جس سے خود بینی کی مستی پیدا ہو خواہ سباج ہو مثلاً شہد کر یا غیر سباج مثلاً خمر کے سب کچھ چھوڑ کر اُنہما کا ثانی کو مطلقاً یعنی جو چیز (مرد و عورت) نفس سے ہے وہ یقیناً

کچھ سستی رکھتی ہے خواہ وہ شیر ہو خواہ غم ہو خواہ آبیں ہو چنانچہ گندم کی سستی کو جان کے آدھی کہ اس آدم علیہ السلام کو نوا واقف
بناد یا دسیر یا در آئے و مقدمہ صغر ثانیہ مجہول باشد انھوں نے گندم کا ایسا صلہ بہشتی اس علیحدہ ہو گیا (اور خلدان بہشت
اور صحرا ہو گیا آگے پھر قصہ ہے کہ اس (شہزادہ) نے دیکھا کہ اس شہر بہت (خود بینی لذت) نے اس کو بیمار کر دیا (اور اس ماؤ
من کا سر ہر کام کر گیا اور اس کی معوج جو مثل طاؤس کے تھی گلزار ناز میں مثل خند کے ہو گئی ویرانہ مجاز و دنیا بحالت تنہا میں
مثلاً آدم علیہ السلام کے وہ بہشت دور رہ گیا جو کہ زمین میں کھیتی کے بیل کو چلاتے تھے (کھار و اہل اہل السید مطلب کہ فیض
روحانی سے علائق جسمانی میں اگر بس اور آنسو چلانے لگا اور اپنے نفس کے کہا کہ اے چور (جو میرے اندر چھپا ہوا تھا) اور اس
سمار (جس نے خیالات فاسدہ کی تعمیر بنا کر کھڑی کر دی کذا فی الغیث فی معنی ہندو معنی زناؤ) تو نے شیر کو (یعنی مجھ کو) دم
(یعنی علائق جسمانیہ) کا سیر کر دیا اے نفس خبیث سر و سخن (کہ تیرے اس کلام نفسانی میں کی گری و رونق نہ تھی) تو نے (اس)
شاہ فرما دس (و دستگیر کیساتھ حفاظت نہ کیا تو نے جال و بلائے زہال طال کو اختیار کیا حوض گندم سے (یعنی لذت عجب کے تجھیر
ہر گندم ایک گندم ہو گیا تیرے دماغ میں ماؤ من کی ہوا بھرنے اپنے پانوں پر چاس من کی قید دیکھ لے جس رفتار ترقی باطن
کی رگ گئی غرض اس طرح سے اپنی جان پر فوج کرتا تھا کہ میں اپنے سلطان کا مخالف کیوں ہو گیا (ادب) وہ ہوش میں آیا اور استغفار
کیا اور تو بے کیساتھ دوسری چیز کو بھی مضحک کیا ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مراد اس سے خود با و شام سے معاف کرنا ہے چونکہ معاف
کرنے میں فکر بھی کرنا ضروری ہے اور وہ ایسی حالت میں کہ باطن ہی میں خطا ہوئی ہے سخت دشوار ہے۔ شاید مولانا نے عدم
ذکر سے اس کی تعذر ذکر کی طرف اشارہ کیا ہو کہ تعذر سبب ہو جاتا ہے عدم ذکر کا و اللہ اعلم۔ لے مولانا فرماتے ہیں کہ جو درۃ
وحشت ایمان سے ہو (اے مخاطب کبیر) رحم کر دینی وہ واجب الرحم ہے) کیونکہ وہ در و لا علاج (یعنی مستعلاج و بطئی البر) ہوتا
ہے (و هذا مشاہدہ ایمان سے مراد ایمان کامل یعنی عرفان فیضان اور وحشت مراد وحشت کہ در مقدمہ ایل بیان بود یعنی از
سلسلہ ایں عرفان فیضان باشد اور یہ وحشت اس قدر شدید ہوتی ہے کہ اگر کوئی شیخ کامل فوراً دستگیری نہ کرے تو اختلاف طبائع
سے تو غم خفیف ہو کر حجاب شدید ہو ماحول جاتا ہے حتیٰ کہ بعضوں نے ایمان ہی کو جواب دید یا نعوذ باللہ من المحو بعد الذکور
تفصیل اقسام حجاب کی حق نے فوائد الفوائد سے تعلیم الدین میں لکھی ہے جس کا اول مرتبہ و احسن و آخری مرتبہ عداوت ہے اور
کبھی اگر غم خفیف نہ ہو تو خود کشی وغیرہ کی نوبت آجاتی ہے اور علاج اس کا خوشیخ کامل کی تدبیر مناسب ہے لے بعد غم عجب
بالکمال کے مذمت عجب بالمال وغیرہ اور فقدان اسباب عجب کے قابل قدر ہو یا مضمون ہے پس فرماتے ہیں کہ بشر کجاہنہ یعنی
سامان دنیا درستی نہ ہو (کم سامانی میں رہنا اچھا ہے کیونکہ وہ جہاں صبر کی حالت سے (یعنی کم سامانی سے کہ وہ محل
صبر ہے) چھوٹا اور اصرار مقام (یعنی علو) ڈھونڈنے لگتا ہے (اور مراد اکثر بشر ہیں) بشر کے پاس پنجہ اور ناخن ہی نہ ہو

دیہ ایسا مضمون ہے جیسے ہمارے علماء و اہل علم بولتے ہیں خدا گنجے کو ناخن نہ دے کیونکہ وہ دھیر دین کا خیال کرتا ہے نہ راسخ
کا آدمی بلا میں رہا ہوا اچھا ہے (کیونکہ نفس بے سپاس نعمت ہے اور اگر وہ ہے نفس کافر) (عن المغیران) خود (یعنی بے سامان) ہی
(صاحب نفس کو) امان نہیں دیتا (اور اوپر سے) جب دلی سے بھی بی فکر ہو جائے تب تک ہمارے سرکش ہو جاتا ہے (پس آدمی دیکھا
فقر وغیرہ میں) مبتلا ہوا رہتا ہے کیونکہ وہ (اس حالت میں) زار و زور عاجز و مضطرب رہتا ہے (اور عجز و ذاری کے ہوتے ہوئے
مفاہد لازمہ و متعدد یہ سب کم ہوتے ہیں بخلاف اجتماع اسباب طغیان کے اس سے طغیان اکثر سبب ہو جاتا ہے۔

من قصہ کوتاہ کن کہ لے نفس کور الی وانگہ از ذلت و عجز و نیاز

قصہ کوتاہ کہ نفس کور کی رائے اس (شہزادہ) کو گور کی طرف لے گئی (یعنی مر گیا) شاہ صاحب خود (اور سرکاری سستی) اور
صحو کی طرف آیا تو (دیکھا کہ) اس کے شتم و مریخی نے اس کا وہ خون کیا تھا (معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ کو غصہ آنے کے بعد کوئی حالت
غالب ہو گئی جس میں غصہ کے آثار کی طرف التفات نہیں ہوا پھر اتفاق کے بعد معلوم ہوا کہ میرے غصہ کے اثر سے مر گیا آٹھویں
مضمون بلطف دیگر ہے کہ جب ترکش کو اس بنظر نے دیکھا تو اپنے ترکش سے ایک چوبستہ کمر دیکھا (دل میں) کہنے لگا کہ وہ تیر
کہاں ہے اور حق تعالیٰ سے مستحق کی ارشاد ہوا کہ اس (شہزادہ) کے حلق میں وہ تیر لڑی تیر ہے (میرے ذوق میں اس کی تقریر سے
کہ ہر کیفیت باطنی قبل ظہور کے شدید ہوتی ہے اور بعد ظہور کے خفیف اور تاہو کبھی ظہار سے ہوتا ہے کبھی بلا اظہار اس کے اثر کا نفاذ
ہو جانے سے پس یہاں جو شاہ کو غصہ پیدا ہوا تھا اس کے بعد غلبہ محال ہوئی تو اس کے بقا و زوال کی طرف التفات نہیں
ہوا جب شہزادہ کے مرتکب قریب کی حالت اتفاق ہوا تو نفس کی طرف التفات کر نیے غصہ نہ پایا تعجب ہوا کہ میں گود میں
شہزادہ کی شکایت کی مگر زبان سے ظاہر نہیں کیا پس اظہار تو ہوا نہیں پھر کیا صورت اس غصہ کے نہ رہنے کی ہوئی پھر اظہار
سے معلوم ہوا کہ اس کا ظہور دوسری طرح ہو گیا کہ اس کا اثر نفاذ ہو گیا جس سے شہزادہ مرنے کو ہے اور چونکہ یہاں شاہ کو غصہ
میں یہ قصد نہیں کیا کہ یہ مر جائے ایسی صورت میں معصیت نہیں ہوتی اسی طرح اگر غیر صاحب تصرف وہ کسی کی موت کی
اس مرنے سے بھی قتل کا گناہ نہیں ہوتا کیونکہ دونوں صورتوں میں قتل کی مباشرت نہیں ہوتی بخلاف اس کے کہ صاحب
تصرف ہمت بقصد قتل کے کرے اس صورت میں قتل کا گناہ ہو گا کہ مباشرت جس طرح دوسرے آلات سے مثل شمشیر و بندوق
کے ہوتی ہے اسی طرح یہ ہمت بھی ایک لہ ہے قتل کا اس سے بھی اسکی قاتل کہیں گے احقر نے یہی مضمون لکھا تھا ایک درویش ضنا
ریاضت و صاحب ریاست کے جواب میں اٹھوئے سوال کیا تھا کہ میں ایک شخص کو بد عادی تھی اور وہ مر گیا تو مجھ پر قتل کا
گناہ ہے یا نہیں اور میں اس سوال سے بیدار اس لئے خوش ہوا کہ یہ مسائل کے فہم کی دلیل ہے کہ جبکی عام درویش اپنی کرامت و بہتری
میں اس کی معصیت ہو نہ کا شبہ ہوا۔ اور میں جو شاہ کے اتفاق کو قبیل موت شہزادہ قرار دیا بعد موت نہیں سمجھا اس کی قرینہ

یہ شعر ہے یعنی، اُس شاہ دریا دل نے معاف کر دیا لیکن، اس کی تیر مقل پر آچکا تھا (اس سے صاف معلوم ہو کہ شاہ کی یہ تحقیق کہ تیر کہاں گیا جو بعد افاقہ ہوئی تھی شہزادہ کی موت کے قبل تھی بغرض تیر مقل پر پہنچنے سے) وہ کشتہ ہو گیا (شاہ) اُسے غم میں روتا تھا (اور روئی کی وجہ سے کہ) وہ جانتا ہے (مٹی اگرچہ) کشتہ بھی ہے (لیکن) ولی بھی ہے جس کیلئے رحیم ہونا لازم ہے اور رحمت قضا ہے بکار کو اور نہ کشتہ وہ صاحب تصرف نہیں کہ ایسا ہونا کچھ بھی کمال نہیں کہ کفار بھی ایسے تصرفات تکسب کر سکتے ہیں، اور اگر وہ دونوں طرح کا نہ ہو بلکہ صرف صاحب تصرف ہی ہو اور ولی و رحیم نہ ہو پس وہ جامع نہیں (بلکہ ناقص) اور چونکہ یہ شاہ جامع ہے اسلئے وہ کشتہ ظن بھی ہے اور ماقم کرنا بھی ہے (اس کی یہ مطلب نہیں کہ جامعیت بمعنی کالیت میں ولایت کافی نہیں صاحب تصرف ہونا ضروری بلکہ مطلب یہ ہے کہ جامعیت بمعنی کالیت میں صاحب تصرف ہونا کافی نہیں لی ہونا بھی ضرور ہے چنانچہ میں نے اپنی تقریر ترجمہ میں اس کو واضح کر دیا ہے اور بیشبہ کہ جب ولایت کیساتھ تصرف نہ ہو تو جامعیت کہاں ہوئی جواب اس کا یہ ہے جامعیت باعتبار الوصف ولایت کے نہ کہ غیر الوصف ولایت کے مثلاً جامعیت کیلئے یہ ضرور نہیں کہ وہ پہلوان بھی ہو تصرف اسی مرتبہ میں اسی لئے احقر نے اس کی تفسیر کالیت کیساتھ کر دی۔ اس عنوان پر باشد ہر دو ادب پس حملہ نیست کی مثال اسی ہے جیسے کوئی شخص نہایت خوشخط ہو اور لوگ اس کی جامع معلوم بھی کہتے ہوں مگر وہ عالم نہ نکلتے تو یوں کہنا صحیح ہوگا کہ یہ شخص صرف خوشخطی سے جامع العلوم نہیں ہو سکتا البتہ اگر اہل خوشخطی کیساتھ علوم بھی ہوتے تو بالبتہ جامع العلوم ہوتا ہے تو اس سے ہرگز یہ لازم نہیں تا کہ اگر کسی عالم میں خوشخطی نہ ہو تو اس کو عالم نہ کہیں فافهم فان من حزلة الاقدام۔

چالیسواں نادرہ خطبہ صدق الرویا

خطبہ صدق الرویا۔ ما بعد الحمد لله والصلوۃ فقد قال الله تعالى۔ لهم البشرى في الآخرة والآخرۃ
الآیۃ روى الترمذی عن ابی الدرداء قال قال رسول الله ﷺ في تفسيره هو الرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى في بيان القرآن تحت هذه الآیۃ مانصب۔۔۔ یہ بشارت عام ہے۔ بشر المؤمنین بخبر الصابرين ثم يبشرونهم ربهم جنة تنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا الخ اور روى صاحب السبب اس میں داخل ہے۔ ا۔

اشارة الى ان التفسير ليس للتخصيص بل للتعميم في الحديث البخاری قالوا ما المبشرات قال صلى الله عليه وسلم هي الرؤيا الصالحة وزاد مالك يراها الرجل مسلم او ترى في الحديث ائتفق عليه عن ابی هريرة ان رسول الله ﷺ قال مراني في المنام فقد راني فاز الشيطان لا يتمثل في صمد في الحديث ثم قيل معناه من راني على صورتي التي انا عليها وقيل معناه مراني باي صورة كانت لان تلك الصورة مثال الروح المقدس فان الشيطان لا يتمثل بمثال علوان

مثال لہ صلوات اللہ علیہ (سید علی مشکوٰۃ) یہاں چند امور ہیں۔

اول۔ آیت اپنے کلام سے اور حدیث اپنے مخصوص سے غیر نبی کے روایا صالحہ کو مطلقاً مبشر ہونے کی حیثیت سے معتبر بتلاتی ہے اور غیر نبی کی قید اس لئے ہے کہ نبی کا روایا ثبوتاً و قطعاً ہی ہے اور ولایت بھی تعبیر جازم کے بعد اور تعبیر غیر جازم کیسا تھنی و طعن بر ویاءہ روایا غیرہ اذا قرأ القرآن۔ اور صالحہ کی قید اس لئے ہے کہ تحزین من الشیطان سے احتراز ہو جائے جس کا علاج وقت ابتداء تین بار تہود اور تمسک دینا اور کروٹ بدل کر سورہ ہنا واد ہے اور اس پر عدم ضرر کا وعدہ ہے اور خود روایا کی قید اس لئے ہے کہ حدیث النفس احتراز ہو جائے۔ ثانی۔ اور اس روایا کی بالخصوص حدیث زیادہ معتبر بتلاتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت مبارکہ سے کسی کو شرف حاصل ہو۔ ثالث۔ پھر حدیث ہی روایا صالحہ کے درجہ کا بھی جو شریعت میں تعیین کرتی ہے یعنی نہ وہ محض از قبیل وہام و اختلاط احلام ہے جیسا کہ بعض فلاہل تفریط کا خیال ہے ورنہ لسان شاعر میں اس کا لقب مبشر نہ ہوتا اور نہ وہ جتنے الاحکام اور ثبوت حلال و حرام ہے جیسا کہ اکثر عوام و بعض خواص کا عوام اہل افراط کا مقال ہے ورنہ لسان شاعر میں اس کی مبشریت پر مقتضار نہ ہوتا اور اسی افراط شائع کی اصلاح کی غرض سے یہاں خواجے جو اب میں اکثر اس شعر کے لکھنے کا معمول ہے۔

یشہم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم جو غلام آفتابم ہم ز آفتاب گویم
تو حاصل اس درجہ کا حرکت تقویت بجا ہے یعنی امر مبشر کے حصول حالاً یا ناہ کی کہ وہی اس کی تعبیر ہوتی ہو امید ہو
مسرت پیدا ہو اس لئے بر خواب ذکر کرے نہیں آئی ہے کہ شاید کوئی اس کی تعبیر دیدے جو سبب ہو جاوے قنوط کا حرکت حق
سے جو کہ منوع ہے جیسا اسی بنا پر فال صالح کی محبوبیت اور طیرہ کی تاخیر کی نفی لاطیہ میں وارد ہے۔

سابع۔ نیز حدیث ہی اس کی مبشر کو عام بتلا رہی ہے خواہ خود صاحب لہ کچھ یا صاحب لہ کے حق میں کی دوسرے انہوں نے
خالص۔ پھر حدیث نبوی میں جو صورت اصل کی تعیین میں اختلاف ہے یہ روایا کے اثر میں اس کے متغیر نہیں اس کے پہلے نہیں کہا جاتا
صرف تقویت بجا کی جاتی ہو تو یہ جار قطع نظر روایا مستقل بھی ملے گی روایا صرف کا ضعف ہو جاتا ہو اگر ضعف ہو تب بھی ذات نبی

بینما الیسواں نادرہ اطلاع رجوع از بعض تحریرات

مضمون ہم ہیں تو اپنے مجمع مؤلفات کے متعلق احتیاط مشورہ دینا ہوا کہ وہ سر محققین علماء سے مل کر تنقید کر کر
عمل کریں مگر بعض مؤلفات کی نسبت خصوصیت کے تنبیہات کرتا ہوں۔

نمبر ۱۔ انوار الوجود کو عام لوگ دیکھیں اور خواص بھی ان کو صرف حقیقات لطائف کے درجہ سے گنہ بڑھاویں۔ نمبر ۲۔ نیل
سے متعلق المنور نمبر ۳ میں ایک تنبیہ شائع ہوئی ہے اس کے خلاف کریں نمبر ۴ فیصلہ ہفت مسئلہ کے متعلق تنبیہات

وصیت کی تہذیب ہم واجب العمل ہے۔ نمبر ۴۸ ہشتی زیور گوہر ادا الفتاویٰ مع تمامات اور عادات کیساتھ ترجیح المراج کا ضرور مطالعہ فرمادیں کہ اس میں بہت مقامات کی اصلاح ہے اور مکمل مدلل ہشتی زیور گوہر کے طبع میں مولوی شبیر علی ان ضروری اصلاحات کو دیا بھی ہے۔ نمبر ۴۹ بحال القرآن میں متعدد مقامات ہو گئے ہیں اب اصلاح کے بعد مولوی شبیر علی اس کو مکرر کرائے کر نیوے ہیں اس کو اصل جمہیں نمبر ۵۰ نصیحت الاخوان کی بعض مضامین میں بعض علماء نے بعض عبارات کے اجمال یا ایہام کے سبب اختلاف کیلئے کسی محقق سے سبقاً سبقاً پڑھ لیں کہ اختلاف میں جو جی ثابت ہو اس کی اتباع کریں نمبر ۵۱ مسائل اہل محلہ میری آخری تحریر کو قوال فیصل نے جو کہیں نقل تحقیق کر لیں۔ آخر میں جواب دعا کی استدعا ہے کہ حق تعالیٰ میری خطا و عہد کو معاف فرماویں اور میری تقریرات و تحریرات کو اضلال کا سبب نہ بنادیں۔

چھٹا لیسواں نادورہ در وصیت منع از ضبط سوانح مختصر

مضمون چہارم در نہی از ضبط سوانح مختصر تہذیب سالہ الامتصار للاختصار در نہی از اجتماع برائے ایصال ثواب و مسامحہ با اشیاء مستعملہ بطریق تبرک (چونکہ مشاہدہ کہ جل سوانح و ضبط میں شیخ عظیمیہ نے نہیں ہی لکھا ہے اس سوانح و ضبط کو تاکید منع کرتا ہوں)

سینٹا لیسواں نادورہ اوقات نماز و تہذیبات متعلقہ اوقات نماز و روزہ
الساعات للطاعات یعنی مضمون دہم نقشہ اوقات نماز چنانہ بھون بحساب
وہوب گھڑی عرض بلد درجہ ۲۹ دقیقہ ۳۵ بعد قدرے ترمیم نقشہ سابق

تاریخ	جس	ظہر	عصر	عشا	تاریخ	جس	ظہر	عصر	عشا
۲۱ جنوری تا ۲۲ جنوری	۶	۱	۲	۰۴	۲۱ جولائی تا ۲۲ جولائی	۶	۱	۲	۰۴
۲۵ تا ۳۱	۶	۱	۲	۰۴	یکم اگست تا ۷ اگست	۶	۱	۲	۰۴
یکم فروری تا ۱۰ فروری	۵	۱	۲	۰۴	۳۱ مارچ تا ۳۱ مارچ	۵	۱	۲	۰۴
۱۱ فروری تا ۱۳ فروری	۵	۱	۲	۰۴	۱ اپریل تا ۳ اپریل	۵	۱	۲	۰۴
۱۲ تا ۲۰	۵	۱	۲	۰۴	یکم ستمبر تا ۱۰ ستمبر	۵	۱	۲	۰۴
۲۱ تا ۲۵	۵	۱	۲	۰۴	۱۱ تا ۱۵	۵	۱	۲	۰۴
۲۶ تا ۳۱ مارچ	۵	۱	۲	۰۴	۱۶ تا ۲۰	۵	۱	۲	۰۴
۱ مارچ تا ۱۲ مارچ	۵	۱	۲	۰۴	۲۸ تا ۳۱ اکتوبر	۵	۱	۲	۰۴
۱۳ تا ۱۵	۵	۱	۲	۰۴	۱۶ اکتوبر تا ۱۵ مارچ	۵	۱	۲	۰۴
۱۶ تا ۳۱	۵	۲	۳	۰۵	۱۶ تا ۲۰	۵	۲	۳	۰۵
۲۵ تا ۳۱	۵	۲	۳	۰۵	۲۱ تا ۳۱	۵	۲	۳	۰۵
یکم اپریل تا ۱۰ اپریل	۵	۲	۳	۰۵	یکم نومبر تا ۱۰ نومبر	۵	۲	۳	۰۵
۱۱ اپریل تا ۲۰ اپریل	۵	۲	۳	۰۵	۱۸ تا ۲۰	۵	۲	۳	۰۵
۲۱ تا ۲۲	۵	۲	۳	۰۵	۱۶ تا ۲۰	۵	۲	۳	۰۵
۲۵ تا ۳۱	۵	۲	۳	۰۵	۱۶ تا ۲۰ جنوری	۵	۲	۳	۰۵
یکم مئی تا ۱۰ مئی	۵	۲	۳	۰۵	۱۱ تا ۱۵	۵	۲	۳	۰۵
۱۱ تا ۲۰ جولائی	۵	۲	۳	۰۵					

یہ تقاضہ التابہ ۱۲ مئی اس میں دسمبر بھی لگایا ۱۲ +

تنبیہات متعلقہ اوقات نماز و روزہ (۱) جس نماز کا وقت جس تاریخ سے بدلا جائے اُس سے ایک روز قبل اسی وقت کی نماز کے بعد اعلان کر دیا جائے (۲) عصر کی اذان وقت مندرجہ نقشہ سے ۵ منٹ قبل اور علاوہ مغرب کے دیگر اوقات کی اذان ۳ منٹ قبل ہونا چاہئے البتہ رمضان میں عشا کی نماز ۵ منٹ قبل ہوگی اور اذان اپنے وقت پر رہیگی۔ (۳) جس موسم میں نماز فجر اور طلوع شمس میں فصل کم ہو طوالت میں سے جو سورتیں زیادہ طویل نہیں ہوں گا پڑھنا مناسب ہے۔ (۴) اگر نماز فجر میں اعادہ کی ضرورت پڑے چھوٹی سورتوں کا اعادہ کرنا احتیاط کی بات ہے (۵) منہ اشرف جنہی لمظہر التھانوی بعد ترجمیم المصنف الا الحاشیۃ العربیۃ صبح صادق اور طلوع شمس میں فرق کم سے کم بماء فوری و ماہ دسمبر و اکتوبر ایک گھنٹہ ۲ منٹ اور زیادہ سے زیادہ بماء جون جولائی ایک گھنٹہ ۳ منٹ ہوتا ہے۔

(۶) اور یہی فرق غروب شمس سے غروب شفق ابيض تک بہت قلیل تفاوت ہے جو دو تین منٹ سے نہیں بڑھتا ہوتا ہے (قلت اما التفاوت بين الفجرين كذا بين الشفقين انما هو بثلاث درج كما نقل المشايخ عن اهل الفن في وقت الفجر ۱۲)۔ (۷) مثلیں مغرب کم از کم بماء دسمبر جنوری ایک گھنٹہ ۳ منٹ اور زیادہ زیادہ بماء جون جولائی دو گھنٹہ ۵ فصل ہوتا ہے (۸) نہار عری طلوع شمس غروب و نہار شرعی صبح صادق سے غروب ہے روزہ کی نیت نہار شرعی کے نصف پہلے شرط ہے اور نماز کے جائز ہو نہیں بھی ایک قول یہی ہے اور دوسرا قول نہار عری کے نصف قبل جازت کا ہے اور ان دونوں نصف النہار میں فصل کی مقدار اتنی ہے جتنا طلوع فجر و طلوع شمس کے فرق کا نصف ہوتا ہے مثلاً کسی تاریخ میں طلوع فجر ۶ بجے ہوا اور طلوع شمس ۶ بجکر ۲ منٹ پر ہو تو نصف نہار شرعی ۱۲ بجے سے چالیس منٹ پہلے ہوگا یعنی ۱۱ بجکر بیس منٹ پر ہو تو نصف نہار شرعی ۱۲ بجے سے چالیس منٹ پہلے ہوگا یعنی ۱۱ بجکر بیس منٹ پر (۹) اوپر کے بعض نمبروں پر عمل کر سکنے صبح صادق و طلوع شمس غروب شمس مثلیں کے اوقات کی معرفت ہر موقوف ہے سو طلوع و غروب مذکورین مثلاً سے معلوم ہو سکتے ہیں بلکہ اگر ان میں سے ایک کا بھی مشاہدہ ہو جائے تو دوسرے کا علم بدون مشاہدہ بھی ایک قاعدہ ہی ہو سکتا ہے جس کے ایک ماہر مہندس سے اُسی کی عبارت میں مع توضیح نقل کرنا ہوں۔ وھو ہذا۔

کل مقدار شب و چند وقت طلوع آفتاب ست (و بقیہ از ہم ۲ گھنٹہ نہار ست و نہی نہار غروب) کل مقدار روز دو چند غروب و آفتاب ست (و بقیہ از ہم ۲ گھنٹہ لیل ست و نہی لیل طلوع آفتاب ست) البتہ صبح صادق کی معرفت بدون تجربہ کے اور لیل کی معرفت بدون حساب کے نہیں ہوتی اس لئے بعض تاریخوں کی صبح صادق و مثلیں کا وقت مقصود اور طلوع و غروب کا تہمناً للفائدہ ذیل کے نقشہ میں لکھا جاتا ہے بقیہ تواریخ کا وقت بھی منٹوں کہیں گھنٹوں کہیں بڑھانی سے انداز سے معلوم ہو سکتا ہے اس انداز کیلئے خود نقشہ کے خانوں کی نسبت کا تفاوت کافی ہے اور خاص طلوع و غروب میں

کی یا بیشی کرنے کیلئے ایک قاعدہ معین بھی ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سب سے بڑا دن ۲۲ جون کو پوسٹ ہے پھر چھ مہینہ تک گھٹتا رہتا ہے حتیٰ کہ ۲۲ دسمبر کو سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے پھر چھ مہینے تک یعنی ۲۲ جون تک بڑھتا رہتا ہے اور ان دونوں ششماہی کے وسط پر یعنی ۲۲ ستمبر کو اور ۲۲ مارچ کو دن رات برابر ہو جاتا ہے۔ اور نقشہ چونکہ تقریبی ہے اس میں جن تاریخوں کی امور اربعہ مذکورہ میں توافق لکھا ہے وہ تقاریر کے جس کی وجہ تفویض معتد بہ نہ ہونیکے کہ غالباً دو تین منٹ کے زائد نہیں، حکم تماشل قرار دیا گیا ہے اگر سب میں مناسب احتیاط کر لی جائے تو عملی غلطی سے حفاظت رہیگی مثلاً صبح صادق کا جو وقت نقشہ میں ہے اُس سے دن یا پندرہ منٹ پہلے سحری چھوڑ دیں اور طلوع شمس کا وقت لکھا ہے اُس سے ۵ منٹ پہلے نماز فجر ختم کر دیں لیکن اگر کوئی ختم نہ کر سکا تو مشتبہ وقت میں پڑھ لینا واجب ہے قضاء کر دینا جائز نہیں اور غروب کا جو وقت لکھا ہے اُس سے ۵ منٹ بعد روزہ افطار کریں اور جو وقت مثلیں لکھا ہے اُس سے پانچ منٹ پیچھے عصر کی اذان و نماز پڑھیں اور جو وقت یہ شفق ابھیں کے غروب کا ہے جو غروب شمس اُسی قدر کو خراب ہے جس قدر طلوع شمس طلوع فجر مقدار ہے کہا ذکر فی (۷) اُس وقت سے ۵ منٹ پیچھے عشا کی اذان و نماز پڑھیں۔ (۸) اگر کسی کو طلوع صبح صادق و غروب شفق ابھیں نقشہ سے یاد نہ رہے وہ ہر موسم میں طلوع شمس کے پونے دو گھنٹہ قبل سحری چھوڑے اور غروب شمس سے پونے دو گھنٹہ بعد عشا کی اذان و نماز پڑھے کبھی غلطی نہ ہوگی نقشہ یہ ہے :-

نقشہ مظہر اوقات صبح صادق و طلوع و غروب شمس مثلیں بتواریخ مختلفہ

صبح صادق	طلوع شمس	غروب شمس	مثلیں	تواریخ
گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	
۵	۲۵	۲	۵۰	یکم جنوری ۱۰ دسمبر
۵	۲۳	۶	۴۷	۱۵ مارچ ۲۶ دسمبر
۵	۱۲	۶	۳۶	یکم فروری ۹ فروری
۵	۸	۶	۲۷	۱۵ مارچ ۲۷ اکتوبر
۴	۵۳	۶	۱۳	یکم مارچ ۱۱ مارچ
۴	۴۱	۶	۱	۱۵ مارچ ۲۸ ستمبر
۴	۲۵	۵	۲۵	یکم اپریل ۸ مارچ
۴	۱۱	۵	۳۳	۱۵ اپریل ۲۷ اگست
۳	۵۲	۶	۲۱	یکم مئی ۱۲ اگست
۳	۳۹	۵	۸	۱۵ مئی ۲۸ جولائی
۳	۲۸	۵	۲	یکم جون ۱۰ اگست
۳	۲۳	۴	۵۹	۱۰ جون ۲ جولائی

نوٹ :- اوپر مذکور میں مذکور برابر کہ جتنا تفاوت صبح صادق اور طلوع شمس میں ہوتا ہے اتنا ہی بڑا شب شمس و غروب شفق ابھیں میں ہوتا ہے پس اس نقشہ سے عشا کا وقت بھی جتنا شفق ابھیں کے غروب پہ ہوتا ہے معلوم ہو سکتا ہے

نوٹ متعلق ہر دو نقشہ۔ یہ دونوں نقشے مقامات ذیل میں بھی کام آسکتے ہیں ان میں بعض میں بوجہ قدر تفاوت کے دو تین منٹ کی احتیاط کی بھی ضرورت ہے اور کل میں احتیاط کر لینا آسان ہے اور احتیاط اس عام احتیاط کے علاوہ جو تنبیہ ہم میں مذکور ہوئی (از سالہ سچ صادق للمافظ محمد علی میرٹھی) اے مظفر نگر اور اس کے ضلع میں علاوہ چوتھا دل۔
 ۱۲ جھجھانہ ۱۳ کیرانہ ۱۴ کانڈھلہ ۱۵ کھالوی ۱۶ سہارنپور اور اس کے ضلع میں ۱۷ منگور ۱۸ میاں پور ۱۹ امیرٹھ اور اس کے ضلع میں ۲۰ بہادر گڑھ ۲۱ بروت ۲۲ ابرناوہ ۲۳ ہاپور ۲۴ کھور ۲۵ موانہ ۲۶ شاہدرہ ۲۷ شاہجپور ۲۸ ضلع میرٹھ ۲۹ نانڈہ ضلع میرٹھ ۳۰ ریاست رامپور اور اس میں ۳۱ ملک ۳۲ شاہ آباد ریاست رامپور ۳۳ لوسہ ۳۴ بھانہ ۳۵ کھجور یا ۳۶ مراد آباد اور اس کے ضلع میں ۳۷ بچہ والوں ۳۸ بلاری ۳۹ حسن پور ۴۰ جھنور اور اس کے ضلع میں ۴۱ فضل گڑھ ۴۲ ہلدور ۴۳ جھالو ۴۴ منڈ اور ۴۵ شیرکوٹھ ۴۶ بند شہر اور اس کے ضلع میں ۴۷ دادری ۴۸ گلاوٹھی ۴۹ سپانہ ۵۰ ریاست دو جہانہ ۵۱ رستک اور اس کے ضلع میں ۵۲ ہم ۵۳ از اسلامی جتتری مزار عزیز بیگ سہارنپوری ۵۴ حصار ۵۵ ہانسی ۵۶ سر دھنہ ۵۷ کرنال (اضافہ از مظہر احمد تھانوی معتمد بھوپال محلہ فتح گڑھ)۔
 ۵۸ نگینہ ۵۹ المورہ اور سہارنپور کے وہ متعلقات جو اس سے شمال کی طرف نہیں (اس میں ۶۰ رامپور منہیاران ۶۱ نانوتہ داخل ہیں) اور ان کے علاوہ جہاں مقام کے متعلق تحقیق کی ضرورت ہو وہ سر نقشہ کی تاریخوں کی فہرست کی ماہر بیگ پاس بھیج کر (چنانچہ ایک ہر کا پتہ بھوپال کا اوپر میں بھی لکھ دیا ہے) دو امر دریافت کر لیں۔ ایک طلوع فجر اور طلوع شمس کے درمیان کا فصل دوسرے مثلین وغروب شمس کے درمیان کا فرق باقی تیس فرق یعنی غروب شمس وغروب شمس کے درمیان کے درمیان کے یہ اول فرق سے معلوم ہو جاوے گا کیونکہ دونوں برابر ہوتے ہیں پھر ان فرقوں کے بعد تنبیہات بالا کی رعایت سے سب امور حل ہو جاویں گے۔

(اضافہ و ترمیم متعلق رسالہ الساعات للطاعات من درجہ آخر خامسۃ التابہ)
 مقام اول اضافہ۔ درمیان متعلق مثلین بعد وقت فصل ہوتا ہے اور اس فصل کا ایک قاعدہ کلیہ بھی ہے وہ یہ کہ طلوع شمس سے غروب جمعہ ہو اس کا ساتواں حصہ جب باقی رہے گا مثل دوم ہو جاوے گا اور اگر اس میں پانچ منٹ تاخیر کر لی جاوے تو کسی موسم میں غلطی نہ رہے گی اور مثل اول میں تفصیل ہے کہ جنوری فروری مارچ یعنی تین مہینہ میں تو مثلین سے پچاس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور اپریل سے اگست تک یعنی پانچ مہینہ میں مثلین سے ایک گھنٹہ دس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور ستمبر سے دسمبر تک یعنی چار مہینہ میں مثلین سے پچاس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور یہ سب تفصیلات تدبیراً بتائی گئی ہیں عمل کا لحاظ رکھا جاوے نیز تفصیل میں دل کا جو وقت ہے اس سے دس منٹ پہلے ظہر سے فارغ ہونا احتیاط کی بات ہے (از مظہر احمد مذکور نمبر رسالہ الساعات)

مقام ثانی ترسیم۔ رسالہ مذکورہ کے بالکل اخیر میں عبارت موجودہ سابقہ بعنوان نوٹ کے اکثر حصہ کو مع اس کے حاشیہ کے بالکل حذف کیا جاتا ہے اور عبارت ذیل کو مع حاشیہ مقومہ حال اس کے قائم مقام کیا جاتا ہے۔
 وہی نقشہ بالا ان مقامات میں بلا کسی قید کے کام دیکھتا ہے جہاں طلوع و غروب یہاں کے طلوع و غروب کے موافق ہو اور جن مقامات کا طلوع و غروب یہاں سے مقدم یا مؤخر ہو وہاں بھی ایک قید سے کام دیکھتا ہے وہ قید یہ کہ وہاں دن کی مقدار یہاں دن کی مقدار کی برابر ہو اور وہاں کی رات کی مقدار یہاں کی مقدار کی برابر ہو اگرچہ طلوع و غروب یہاں کی موافق نہ ہو تو اگر کسی ایسے مقام میں اس نقشہ سے کام لینا چاہیں تو یہاں کے اور وہاں کے نصف النہاں میں تقدیم و تاخیر کا فرق دیکھ کر اس فرق کے حساب سے کام میں لیں اور ان کے علاوہ جس مقام کی تحقیق کی ضرورت ہو آگے وہ سب عبارت مراد ہے جو مقام مذکور پر موجود ہے طاقت سادستہ التابعتہ بقلم اشرف علی عفی عنہ۔

اثر تالیف نادرہ مضمون متعلق معاملات بجواب بعض سوالات
 مضمون متعلق بعض معاملات بجواب بعض سوالات المتعلق عن السبع

خوشتر آں باشد کہ سرد لبران گفتہ آید در حدیث دیگران

تین رفیق سفر کر رہے ہیں کسی مقام پر پہنچ کر دیکھا کہ تین راستے پر ایک شیر کو تین چار بھیرے پٹے لپٹے ہیں اور راستہ بند ہے ان کے پاس کوئی ہتھیار وغیرہ نہیں البتہ ان کے سامنے اینٹیں پتھر پڑے ہیں۔ ان تینوں میں اختلاف رائے ہوا اور راک کو اختلاف عمل میں اختلاف ہوا ایک کی رائے ہوئی کہ شیر کی امداد کرنا مناسب ہے، اگر غالب لگے تو طبعاً اس احسان سے متاثر ہو کر مجھ سے مزاحمت نہ کرے گا اور میں الطینان سے اپنے رستہ چلا جاؤں گا یہ خیال کر کے اینٹوں سے بھیر پوکی مارنا شروع کیا دوسرے کی یہ رائے ہوئی کہ شیر کیلے بھیرے متعدد ہیں غالباً غلبہ ان ہی کو ہو گا اگر ان کی نصرت کی تو طبعاً یہ اس احسان سے متاثر ہو کر مجھ سے مزاحمت نہ کرے گا اور میں امن و امان کیساتھ اپنے رستہ چلا جاؤں گا۔ یہ خیال کر کے اینٹوں سے شیر کو مارنا شروع کیا تیسرے کی یہ رائے ہوئی کہ اینٹیں نہ شیر کی مدافعت کیلئے کافی ہیں نہ بھیر پوکی کیلئے کافی ہیں اور یہی حالت میں اگر منصف غالب ہو گیا تو غیر منصف کو خواہ مخواہ بھیر کر اپنا دشمن بنایا اور اگر غالب بھی ہو گیا تب بھی جانور سے جسکی طبیعت عقل پر غالب ہے کیا توقع ہے کہ احسان سے متاثر ہو کر رعایت کرے گا موقع پا کر وہ بھی طبعاً مزاحمت کرے گا اس لئے بہتر ہے کہ جب قابل الطینان اپنے پاس مدافعت کا سامان نہ ہو کسی کی نصرت نہ کی جائے بلکہ جس طرح ممکن ہو اپنی حفاظت کی کوشش کی جاوے پھر خواہ غلبہ کسی کو ہو ممکن ہے کہ ہمارے عدم تعرض کے سبب بھی تعرض نہ کرے اور اگر تعرض ہی کیا تو اس کا تو افسوس ہو گا کہ

۱۔ اس کے قبل جو دو تہوں میں صرت طلوع و غروب نصف النہار کے تقدم و تاخر کو علی الاطلاق در تفاوت کھدیا تھا وہ صحیح نہ تھا چنانچہ رسالہ اساعات الاوقات کے بالکل اخیر کے ایک حاشیہ میں اس پر تنبیہ کر دیا گیا تھا مگر وہاں اس قید کا بیان رہ گیا تھا اب مضمون صحیح اور مکمل ہو گیا اور شوال ۱۲۸۶ھ +

ہم نے خواہ مخواہ خود چھیر کر اپنا دشمن بنایا اسلئے یہ دونوں سے علیحدہ ہو کر اپنی حفاظت میں مصروف ہو گیا اور جس طرح بن پڑا
 اکی زو سے سکوت سکون کی ساتھ نکل گیا اور دور سے چکر کاٹ کر اسی راستہ پر جا پڑا اب آگے اکی قسمت کہ وہ شیر یا بھیڑیے
 وہاں بھی پہنچ گئے تین جدا جدا طریقے ہیں جن کو ان تین شخصوں نے اپنے لئے اختیار کیا اگر ان لوگوں کو انین عقلیہ کی مخالفت
 نہ کی اور نیت بھی کسی کی فاسد نہ ہو تو کسی شخص پر کوئی عقلی ملامت نہیں ہو سکتی اور اگر کسی شخص کو اُس کے مجوزہ طریق کا مضر
 ہونا صحیح دلیل سے بتلا دیا جائے۔ اور اُس کے پاس کوئی معقول جواب بھی نہ ہو اور وہ پھر بھی اُسی پر مصر ہے تو پھر وہ ضرور
 مستحق ملامت ہو گا یہ مثال ہے بعض خاص معاملات اور آراء کی۔ واللہ اعلم۔

میزان کل مضمون۔ بروایت بعض شعراء مجنون ۵

جبکہ دو موزیوں میں ہو کھٹ پٹ + اپنے بچنے کی فکر کر جھٹ پٹ +

۱۷ شعبان ۱۲۸۵ھ یوم شنبہ

اسنی اسواں نادرہ رسالہ قادیان

یہ رسالہ کتاب ہذا کو صنف ۲۲ سے شروع ہو کر ختم ہوا۔ تاجمادی الاولیٰ ۱۲۸۵ھ و جلد ۸ شمس شعبان رمضان میں یکویں

پچاسواں نادرہ در معاملہ با کلام اہل طریقت

نوٹ۔ رسالہ التنبیہ الطربی فی تخریج ابن العربی میں اول محققین اہل ظاہر و اہل باطن کی متعدد عبارتیں اس مبحث کے
 متعلق نقل کی گئی ہیں اسکے بعد بطور خلاصہ عبارت ذیل لکھی ہے جس کی شوق ہو اہل عبارتوں کی اصل رسالہ کے ۲۷ فصل سوم میں
 دیکھ لے۔ فسان عبارت مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف علماء تصوف کیساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا کہ جن حضرات
 میں قبول کے علامات ظاہر ہیں درجہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن ظن بھی ہے اُن کیساتھ حسن اعتقاد رکھئے اور ان کے
 کلام میں اگر کوئی امر ظاہر خلاف سوادِ اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اسکی موافق نہ رکھئے نہ اُس کو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی کتابوں کا
 مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑے کیونکہ اُن حضرات کا مقصود عوام کیلئے تدوین نہیں بلکہ عوام سے وہ خود انفرادی فرماتے
 تھے بلکہ اعتقاد تو سوادِ اعظم کے موافق رکھے اور اُس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبہ حال پر محمول کرے یا اعلیٰ کے
 ملحق کر دینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اُسکی معوض بحث کرے اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نہ کرے کیونکہ وہ معصوم تھے
 لیکن شریعت کے بعد متبع تھے چنانچہ غیر معذور پران سے خود نکر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں آج کے کوئی ایسا اثر منقول نہیں
 صرف بعض اسرار منقول ہیں جن کا معنی ذوق و کشف اور بعض اصطلحات میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام اہل
 ظاہر بے بہرہ ہیں اس لئے اس کلام کے معارض شریعت ہو نہ کیا یہ لوگ فیصلہ نہیں کر سکتے گور تبہ میں جسے بھی پڑھے ہوئے
 ہوں اس لئے اُن کو اجمالاً تسلیم کر لینا چاہئے نہ گستاخی سے سو رخاتمہ کا خوف، البتہ جو شخص ایسا ہی محقق ہو

اُس کو حق ہے کہ اُس پر مفصلاً رد کیے خواہ درجہ اجتہادی تک خواہ ابطال تک۔
 کیا دونوں نادرہ درجہ جواب از نسبت انقطاع عذاب بسوء شیخ اکبر
 (الاعتاب ۲۱)

قال الشيخ في قصص نسي واما اهل النار فما لهم في النعيم
 ولكن في النار اذ لا بد لصور النار بعد انتهائهم من العقاب
 ان تكون مرد او سلافا على من فيها وهذا نعيم بعد الحال لا
 اذ لم يكن في النعيم ف و دبر اعتراض اس میں ظاہر ہے کہ نصوص قطعیہ سے تاہید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اُس کے معارض ہے۔

الاقتراب (۲۲)

في لعقبة الصغرى للشيخ والتابيد
 المؤمن في النعيم المقيم والتابيد للكافرين
 والمنافقين في العذاب لا يمحى خطيه
 ج امل وقال في الباب العشر من حفظ اهل النار
 من النعيم عدم توقع العذاب حفظهم من
 العذاب في حال عدم توقعه فلا امان
 لهم بطريق الاخبار عن الله تعالى بقوله
 لا يغتور عنكم اظلال في ذلك (كبريت على
 الها مشر ج امل) قال في باب الجنائز من
 الفتوحات اعلم ان الاخبار الصحيحة و
 الاصول لا يوجب مقتضى خروج قاتل
 نفسه من النار وان النص لا يوجب
 الخلو خروج مخرج الزجر او محل على قاتل
 نفسه من الكفار الخ اقول اظلال قال
 في شعراي بعد نقله قلت في هذا الكلام

ترجمہ شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں ہے کہ مؤمنین کیلئے نعيم مقيم میں تاہید اور کافروں و منافقین کیلئے
 عذاب الیم میں تاہید حق ہے اور حق عشر میں فرمایا کہ اہل نار کا حصہ نعيم سے یہ ہو سکتا تھا کہ ان کو
 عذاب ردائم کی توقع نہ ہوتی (تو اس کی سوچ کر کچھ تسلی ہوگی محض اور ان کا حصہ عذاب سے حالت م
 عذاب میں بھی (اگر فرضاً ایسی حالت کا وقوع بھی ہوتا) یہ تھا کہ عذاب اندیشہ ہوتا تو اس کی حکم
 بھی کلفت ہوتی اور اتنے عدم عذاب کی بھی کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی کی ہے جو اندیشہ و بھی
 بڑھ کر ہے تو اور بھی سخت عذاب ہوگا۔ اسی طرح ان کیلئے عدم توقع عذاب دائم کی بھی کوئی صورت
 نہیں جس سے گونہ تسلی ہوتی تو اس صورت میں ان کے لئے کوئی امان ہی نہیں (اور یہ عدم
 امان اس طریق سے ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں داسکی خبر دی ہے کہ یہ عذاب سے
 سست (بھی) نہ کیا جاوے گا اور اس میں کلام طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں لکھا
 ہے کہ جاننا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول صحیحہ اسکی مقتضی ہیں کہ خودکشی کو نیز الادورخ سے
 نکلے گا اور یہ کہ نفس جو (اس باب میں) تاہید فلول کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع میں واقع
 ہوئی ہے یا اُس خودکشی کو نیز لے پر محمول ہے جو کافر ہو ان کے قول کے آخر تک جس میں نصونے
 کلام طویل کیلئے امام شرفانی نے اسکی نقل کر کے کہا ہے کہ اس کلام میں اور جو اس کے بعد ہے
 کہ وہ بھی اسی قسم کے شیخ کی طرف جواب ہے اور اُس شخص کی تکذیب کے جس نے ان پر افسر کیا
 کہ وہ اس کے قابل ہیں کہ کفار دوزخ سے خارج ہوں گے واللہ اعلم۔ اور شرفانی نے کہا کہ

وما بعدہ (وہو نحو ما سبق) رد عن
الشیخ وتکذیب لہذا فتویٰ علیہ ابن
یقول بخروج اہل النار من الکفار
اعلم رجعت خامس وخمسون ص ۲۱
وقال الشیخ انی فاذا قلت فعل (لاسل
النار حظ من النعم فی وقت من الاوقات
فالجواب كما قال الشیخ فی الباب العشرین
من الفتوح انعم لاهل النار حظ من النعم
ولکن صورتہ لعمدہ عند توہم وقوع العذاب
بہم كما انظروہ من شدۃ العذاب توقوہ
لان لا اما انہم بطریق الاخبار عن اللہ
تعالی فلا یفتخرون العذاب فلم یزالوا
فی غشیۃ من العذاب بعد غشیۃ الا فاق
ففی حال الغشیۃ یعذبون بالعذاب
المختل فی حال الافاقۃ یعذبون بالعذاب
المحسوس وہکذا ابد لا بد یزودہ
اللہ ہر یوم فاعلم ان شدۃ العذاب علی
اہل النار ما یقع فی نفوسہم من التوہم
فانہم لا یوہمون قطعاً یا شدہم
فیہم لا یتکون فی نفوسہم لوقتہ منہم
المحادی والسبعون ص ۲۱ وقال الشیخ
ولیس عند اہل النار الذین ہم اہلہا
نوم وانما یكون النوم فیہم بالصفا الموحدا

الکرم کہو کہ کیا اہل نار کو بھی کسی وقت نعيم سے کچھ حصہ ملے گا اس کا جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے
باب عشرین میں کہا ہے یہ کہ ہاں ہل نار کے لئے نعيم سے حظ بخیر کی ایک صورت ہے لیکن وہ صورت
نعيم کی واقعہ نہیں ہوگی کیونکہ وہ صورت یہ ہے کہ ان کو دفع عذاب کا خیال نہ ہو جیسا کہ ان کا
حصہ شدت عذاب سے یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو اور احتمال بلکہ یقین عذاب کا مستحق اور عذاب کا
خیال نہ ہونا غیر مستحق پس کوئی متور نعيم کی واقعہ نہ ہوئی اس لئے کہ ان کو کمال میں بھی
امان نہیں اور یہ امر بطریق اخبار عن اللہ معلوم ہوا تو عذاب ان سے کبھی مستی کیا جاوے گا
پس وہ ہمیشہ اس حال میں رہیں گے کہ عذاب سے ان پر غشی ہوگی بعد افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا
سو حالت غشی میں تو عذاب متحمل سے معذب ہوں گے اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے
معذب ہوں گے اور اسی طرح ابدالاً بآداب اور دھرستہ ای تک ہوتا رہے گا اس سے معلوم ہوا
کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو ان کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ
جب بھی ایسے عذاب کا خیال کریں گے کہ ان کے موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً ان کے ذات
ذات میں محقق ہو جاوے گا اور شیخ نے فرمایا ہے کہ اہل دوزخ کو جو حقیقۃً اہل نار ہیں (یعنی کفار) نیند
نہ آوے گی۔ دوزخ میں نیند صرف عصاة موحدين کو آوے گی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں
نیم اور رات پائیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی رحمت ہوگی عصاة موحدين کیساتھ پس معلوم ہوا کہ حقیقی
اہل نار (یعنی کفار) کو نیند نہ آوے گی بلکہ قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب ان سے مستی کیا جاوے گا
اور وہ اس میں ناامید نہ رہیں گے اسکی فتوحات کے باب میں میں ذکر فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے
کہ جب عصاة موحدين کو نیند آجائی تو ان کی نعيم مندی کی حالت میں ہچے خواب کا نظر آنا ہوگا تو
اپنے کو مثلاً اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے اور فرح و سرور اور غور و نوش اور
وقاع میں مشغول ہے پھر جب جاگ اٹھے گا تو (اُن چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھے گا جیسا اہل
دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر یہی حالت ان کی ہوگی اور بعض ان میں اللہ سبحانہ میں
رکھے اپنے کو خواب میں سختی اور مغفرت اور کمالیہ اور ہر خوار بستر اور اسی قسم کی چیزوں میں دیکھیں گے
میں دینی شعرائے کہا ہوں پس واللہ وہ شخص کاذب اور مغتری ہے جس نے شیخ سے نقل
کیا ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ اہل نار اپنے دوزخ سے لذت حاصل کریں گے اور یہ کہ اگر وہ اس کے

فقط وهذا القد الذي يتصور في
النار ويستحقون قال ذلك من رحمته
الله بعضا الموحدين قال فاعلم ان اهل
النار الذين هم اهل النار لا ينالون النار
لا يفترعونهم يعني العذاب بهن فيه ملبسون
ذكره في الباب العشر من الفتوحات قال
واذا نام بعض الموحدين يكون فيهم من
بالروية الحسنة في نفسه مثلاً انه
خارج من النار صار في جحيم ورسول
اكل وشرب في جحيم ثم اذا استيقظ اذرى
شيئا كما يرى اهل الدنيا ذلك فيمنهم
سواء قال وهو العيايا الله من يرى
نفسه فيمنهم ذلك في نفس وضيق
وعقوبات فواش من شرف في حوز ذلك
نسأل الله العافية قلت فقد كذب
والله واقتري من نقل عن الشيخ حماد بن
ان كان يقول اهل النار يتلذذون
بنحو لهم النار انهم لو اخرجوا منها
نعدوا بابل الى الخرج وازوجوا نحو
ذلك في شئ من كتب فيهم من سوس عليه
فاذا مر على كتاب الفتوحات الملكية في
مشحونا بالكلام على عذاب اهل النار
وهذا الكتاب من اعظم كتبه واخرها

نکال لئے جاویں تو اس کھنے سے وہ تکلیف پاویں گے اور اگر اس کی کوئی بات ان کی کسی
کتاب میں پائی جائے تو وہ ان پر تھوپئی گئی ہے کیونکہ میں نے ان کی پوری کتاب فتوحات کیہ پر
نظر ڈالی ہے میں نے اس کی عذاب اہل نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب ان کی سب کتابوں
میں عظیم بھی ہے اور تالیف میں آخری بھی ہے امام شرفی نے ایک مقام پر کیفیت عذاب
اہل نار کے متعلق کچھ کلام نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص کاذب اور
منغری ہے جس نے شیخ سے یہ سنا لیا ہے کہ وہ اس کے قابل نہیں اہل نار جو واقعی اہل نار ہیں
بعد مدت تعذیب کے اس سے خارجی ہو جاویں گے اور اسی طرح وہ بھی کاذب ہے جس نے قصوں
اور فتوحات میں یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اس قدر میں کہ اہل نار نار سے لذت
لیں گے اور یہ کہ وہ اگر اس کے خارج کر دیے جاویں تو فریاد کرنے لگیں اور اسی کی طرف اس
آہنگی درخواست کریں جیسا میں یہ مضمون ات دنوں کن بو میں دیکھا اور میں نے اس کو
فتوحات میں اسکو مختصر کر کے وقت حذف کر دیا یہاں تک کہ میرے پاس شیخ شمس الدین
شرفی مدنی آئے اور مجھ کو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر ان کی کتابوں میں بہت ایسے عقائد
فاسدہ داخل کر دیے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اس کی طرف خط میں بھی اشارہ
گزر چکا ہے اس لئے کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کا ملین ہیں و علی الدوام رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے جلسے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی شریعت کے کسی رکن کا ہادم ہو جو جس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں اور
جمع ادیان باطلہ میں تساوی ہو جائے اور جو اہل جنت اہل نار کو مساوی درجہ میں کر دے
جو مخالف ہے نص لایستی اصحاب النار واصحاب الجنة کے شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد
وہی شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو معزول کر دیا ہو سوائے میرے بھائی اپنے کو اس پر جاؤ
کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب کرنا ہو اور اپنی
جہنم و گوش و قلب اس سے محفوظ رکھو اور میں تم کو نصیحت کر چکا۔ والسلام اور میں نے شیخ کے
عقائد و سنی میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اس کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے مقام میں
مخلد ہوں گے کوئی اپنے مقام سے ابد الابد اور دہر غیر متناہی نہ نکلتے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے

تالیف اکبریت علیٰ ہامش ص ۱۲۱ قال لشعرا بی بعد نقل بعض کلام الشیخ
 علی صفة عذاب اهل النار انصہ قلت فکذب والله واخری من اشاع الشیخ
 محمد بن ابن العربی رحمہ اللہ انہ کان یقول ان اهل النار الذین ہوا اہلنا یخرجون
 بعد من تعد بہم کذلک کذب مزدس کتاب النصوص والفتوح المکیة از الشیخ
 قایل بان اهل النار یخلدون بالنار واھم لو اخرجوا منها لاستغاثوا وطلبوا الرجوع
 الیہا کما لایت ذلک فی ہذا کتابین قد سجدت ذلک من الفتوح حال اختصار
 لہا حتی ورد علی الشیخ شمس الدین الشریف المدنی ما ھم وسوا علی الشیخ وکتب
 کثیرا من العقائد الرائعة التي نقلت عن غیر الشیخ کما موت الامثلة الیہ فی الخطبة فان
 الشیخ من کمال اعارفین باجماع اهل الطريق وکلن جلیس رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم علی الدوام فکیف یتکلم بما ھم شیئا من ارکان شریعتہ ویساوین بین
 دین جمیع الادیان الباطلة لھل الدارین سواء ھذا لا یعتقد فی الشیخ الامن علی
 عقلہ فایا ذلک یا اخوان قصد من یضیف شیئا من العقائد الرائعة الی الشیخ
 واحمد محاکم بصرہ وقلوبک وقد نصحتک والسلام وقد رأیت فی عقائد الشیخ
 الوسط ما نصدہ نعتقد ان اهل الجنة واهل النار یخلدون فی دار ھما الا یخرج احد
 منھم مزدرا ابدال ابن یمن دھرا لادھر یرین قال مرادنا اهل النار الذین ہوا اھلنا
 من الکفار المشرکین المنافقین المعطلین لاعصا الموحدین فانھم یخرجون
 النار بالنصوص قال لان النار کما لا تقبل بطبعھا خروج اھلنا منھا ابدا لانھا خلقت
 من الغضب السرمدی قال ہذا اعتقاد الجماعة الی قیام الساعة انتھی فی الواقع
 الانور الی جمہا محمد بن سوید کہین من مجالس الشیخ وتقریراتہ اعلم یا اخوان جمیع
 ما وجہ من قولنا یخرج اهل النار منھا فی سائر کتبنا وتقریراتنا مرادناھم عصا
 الموحدین انتھی قد نبہ علی ذلک ایض الشیخ الکامل عبدالکریم الجلیل فی شرحہ لیا
 الاسرار من الفتوح افعال الیاء والغلط فتقریر کلام الشیخ انہ یرید یخرج اهل
 النار غیر الموحدین من الکفار فان ذلک خطأ انتھی وقد جمع بحمد اللہ تعالی

کہ مراد ہمارے اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی
 اہل نار ہیں یعنی کفار و منافقین معطلین کہ
 عصا موحدین کیونکہ وہ حکم نصوصنا
 سے خارج ہونگے شیخ نے اس کی حکمت عقلیہ
 میں کہا ہے کہ یہ اسلئے کہ نار بطبع
 کسی سے کھلم کو قبول نہیں کرتی اور
 طرح بطبع اہل نار کے خرد کو کبھی قبول
 نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضب سمردی
 پیدا کی گئی ہے شیخ نے کہا کہ یہی اعتقاد ہے
 جماعت کا اور لو اخرجوا من النار میں جس کو محمد
 بن سوید کہین نے شیخ کے جیسوں اور تقریرات
 سے جمع کیا ہے کہ لے بھائی اس کو جانو کہ
 ہمارے کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے
 جتنے اقوال اہل نار کے خروج من النار کے
 متعلق ہم کو ملیں ان سے مراد ہمارے عصا
 موحدین ہیں اور اس پر شیخ کا جواب الکریم
 جلیل نے بھی فتوحات بابا لا سرار کی
 شرح میں متنبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ شیخ
 کو غلط سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے
 سمجھاؤ کہ ان کی مراد اہل نار غیر موحدین
 یعنی کفار کا خروج ہے کیونکہ یہ سمجھنا
 خطا ہے ختم ہوا ان کا قول اور
 (شعرا بی کہتے ہیں کہ) بحمد اللہ

على يدى جماعات كثيرة من صوفية الزمار الذين
لا يفرقون بين الشرع والاعتقاد خروج اهل النار
الذين هم اهلها تقليدا لما اشيع من الشيخ محمد بن
وتابوا الى الله تعالى بعد ان كانوا يتسارروا بذكر الله
فيما بينهم والمحمد لله رب العالمين (مبحث الحادى
والسبعون ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴)

میرے ہاتھ پر صوفیہ زمانہ میں سے جماعت کثیرہ نے جن کو
شریعت میں ہمارت نہ تھی اس بارہ میں جمع (الی الحق) کیا
کہ انکا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کاغض
اس قول کی تقلید کی بنا پر ہو گیا تھا جو اس باب میں شیخ کی
کی طرف مشہور ہو گیا ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ کی
بعد اس کے کہ باہم اس کی سرگوشیاں کیا کرتے تھے

(غالباً علانیہ خون حکومت اسلامیہ سے اس کی جرأت نہ کرتے ہوں گے) والحمد لله رب العالمین۔

فوائد الشیخ کا قول مختلف عنوانات سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جائیگا ایک یہ کہ نار ہی
میں رہیں گے مگر عذاب کا انقطاع ہو جائیگا جموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلئے نافی ہے اور خصوص قاطعہ سے ہی حق ہے
کہ کفار کو بھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض میں ہو بعض نے کچھ تاویلیں کی ہیں جن کو
الحل لا قوم میں بسط کی ساتھ مع عبارات قرآن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب محذوشت میں جیسا کہ وہ خدشات بھی اُن ہی کی سب
مذکور ہوئے ہیں اولاً اُن سے جو توجہ لیں مذکور ہوئی ہے وہ سب عبارات میں نہیں چل سکتی اسلئے سب مسلم امام شیعری کی رائے
ہے کہ یہ قول مدسوس ہے یہ توشیح کے قول کے متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزم خود و خصوص سے استدلال کیا ہے
میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک السلوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ
فی الروح ومن الناس من تمسك بصل الأیتان لا یبقی فی النار احد ولم یقل بذلك فی الجنة وتقوی مطلبہ ذالک
بما اخرج ابن المنذر عن الحسن قال قال ابن اہل النار فی النار قد سئل عن الرجل کان لہ يوم یخرج فیہ
وبما اخرج ابن المنذر عن راہوی عن ابی ہریرۃ قال سئل علی جہنم یوم یبقی فیہا احد قرأوا ما الذین شقوا الایتون
ابن المنذر و ابو الشیخ عن ابراہیم قال ما فی القرآن ایتہ ارجی لاهل النار من هذه الایتہ خالد بن فیہ ما دامت
السموات والارض لا فاشاء ربك قال قال ابن مسعود لیاتین علیہما رکان تصفق فیہ ابواہل و اخرج ابن جریر
عن الشیخ قال حکم اسرع الدین عن ابن عباس قال سئل عن الرجل کان لہ المنثور ایضا لکن فیہ لفظ ابن مسعود
تحقق (۱۲) الی غیر ذلک من الآثار وقد نقل ابن الجوزی علی وضع بعضہا کتبہ عن عبد اللہ بن عمر بن العاص یاتی
علی جہنم یوم ما فیہا من ابن آدم احد تصفق ابواہل کانہا ابواب اللوسدین اول بعض بعضہا و مرثی من الکلام
فی ذلک وانت تعلم ان خلود الکفار ما اجمع علیہ المسلمون لا عبرۃ بالمخالف والقواطع اکثر من ان تحصى لا یقل

واحد انہما کثیر من هذه الاخبار ولا دليل في الآية على ما يقول المخالف لما علم من الوجه فيها ما قلت فسرت
في بيان القرآن قوله تعالى الا ماشاء ربك بقول - بان اگر خدا ہی کو تمنا نہ منظور ہو تو دوسری بات سے علققت علیہ بقول
هذا عندی ارجح الوجه وابعدها من التکلف بتایید بالخبر المرفوع فی الذل المنثورا وذل الخبر المرفوع نصه اخرج ابن
مردويه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما الذين يشقوا الى قوله الا ماشاء ربك قال رسول الله صلى
عليه وسلم فاما الذين يشقوا الى قوله الا ماشاء ربك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انشاء الله ان يخرجنا من الدنيا
يشقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل ما قلت يوضح كون الاستثناء للتعليل لا التحقيق عاين في المنثور اخرج ابن
في البحث المنثور عن ابن عباس قال قوله الا ماشاء ربك ان يخلد هؤلاء في النار ان يخلد هؤلاء في النار

باو نواں نادرہ در معاملہ بابہا لیل و مجاذیب و بدلہ

الحديث - ذروا العارفين المحرئين من امي لا يخلد لهم الجنة لا النار حتى يكون الله هو الذي
يعتقني في يوم القيمة (خطا عن علي رضي) ترجمه - ایسے عارفین کو جو کہ میری امت میں ہونگے دُنکے حال پر چھوڑ دو
جسکے ساتھ عالم غیب کی باتیں کیجاتی ہیں۔ مطلب یہ کہ انکو اسرار غامضہ مکشوف ہونے میں نہ انکو (اپنے فتوے سے) جنت
میں نازل کرو اور نہ دوزخ میں (یعنی نہ ان پر سختی ہو نہ نیک حکم کر نہ ناری ہو نہ مراد یہ کہ اگر وہ ان اسرار کے ساتھ تکلم کریں
اور غموض کے سبب صحیح میں نہ آدیں اور ظاہر اخلاف شرع معلوم ہوں تو بے مجھے نہ انکے معتقد ہو اور نہ ظاہر اخلاف شرع
ہونکے سبب انکی تفصیل کرو۔ بلکہ انکا معاملہ خدائے تعالیٰ کے سپرد کرو) حتی کہ اللہ تعالیٰ ہی قیامت کے روز انکا فیصلہ فرماوے گا
و۔ اور بعض اوقات انکے بعض افعال بھی جو ان ہی اسرار کو ماکشوفہ غامضہ سمجھتی ہوتے ہیں اہل ظاہر کی سمجھ میں
نہیں آتے جیسے حضرت خضر علیہ السلام کے واقعات قرآن مجید میں مذکور ہیں گو شرع میں ایسے مہمانی کے اعتبار و عدم اعتبار
میں اختلاف ہو سکتا ہے اور اس غموض کے سبب بعض اوقات وہ اقوال اشغال خلکات شرع معلوم ہوتے ہیں تو اس حدیث
میں ان کیساتھ معاملہ کر نیک طریق بتلایا گیا ہے نہ انکو دلی اور نہ سختی سمجھو اور نہ انکو گمراہ اور دوزخی سمجھو بلکہ انکو اللہ تعالیٰ
کے حوالہ کرو اور اس معاملہ میں چند قیدی ہیں ایک یہ کہ دلیل جمالی سے انکا عارف ہونا معلوم ہو جاوے جیسا کہ غفارین
میں اس طرف اشارہ ہے اور وہ اجمالی دلیل اہل قلوب سلیم کا انکے اندر ذوقا اور قبول کا احوال کرنا اور اس احوال کے
سبب انکے ساتھ بے ادبی نہ کرنا اور انکے اقوال افعال پر سختی سے نگہ نہ کرنا ہے ورنہ اگر اس اجمالی دلیل سے بھی انکا
عارف ہونا معلوم نہ ہو تو ان کیلئے حکم نہیں ہے بلکہ ایسے اقوال افعال پر سختی سے انکار کیا جاوے گا اور اس قائل فاعل پر
گمراہی و استحقاق زار کا فتویٰ دیا جاوے گا اور ان اقوال افعال میں تلویح کی جاوے گی۔ دوسری قید یہ ہے کہ دلیل تفصیلی سے

انکا عارف ہونا معلوم نہ ہو اور دلیل تفصیلی سے کہ جو علماء روشناس علم ظاہر و باطن کے جامع ہیں وہ انکو ظناً مقبول سمجھتے ہوں ورنہ اگر تفصیلی دلیل سے انکا عارف ہونا معلوم ہو تو ان کیلئے بھی یہ حکم نہیں بلکہ اس صورت میں ان پر مقبولیت و استحقاقِ جنت کا فتویٰ دیا جاوے گا اور ان اقوال افعال میں تدوین کی جاتی جیسے اس شان کے بہت اولیاء اُمرت میں گذرے ہیں۔ حدیث انتہر شہدا عند اللہ فی الارض رو نیز قصہ خضر علیہ السلام جو قرآن مجید میں مذکور ہے اسکی کافی دلیل ہے اور ایک قیدیہ کہ انکا کوئی عذر شرعی ہیں نہ ہو جیسے اختلال عقل ورنہ ان کیلئے مرفوع لقم ہونیکا اور اس عذر کے طاری ہونیسے قبل کی حالت کا اعتبار کر کے عدالت یا فسق کا فتویٰ دیا جائیگا پس کسی قسم کا فتویٰ دینے سے ممانعت ایسے شخص کے حق میں ہے جس میں دونوں احتمال ہیں اسلئے احتمالِ صلاح بہر دو دیتے کا فتویٰ نہ دینگے اور احتمالِ فساد پر مقبولیت کا فتویٰ نہ دینگے بلکہ سکوت کریں گے اور بعض اوقات اس عذر شرعی کے بین یا غیر بین ہونے میں ایک غلطی ہوتی ہے اور وہ غلطی یہ کہ بعض اوقات عقل میں اختلال ہوتا ہے جو اس سالم ہوتے ہیں جیسے بہائم کہ سلیم الحواس ہوتے ہیں مگر عاقل نہیں ہوتے بعض اہل ظاہر سلماتی جو اس کو سلامتی عقل سمجھ کر دھوکہ کھاتے ہیں اور انکو غیر معذور سمجھ کر انکو گمراہ سمجھتے ہیں اسلئے اس میں سخت احتیاط کی ضرورت ہے اور بعض لوگ اسکے مقابل دوسری غلطی کرتے ہیں کہ باوجود کسی قسم کے احتمالِ صلاح و عذر نہ ہونیکے خلاف شرع لوگوں کے معتقد ہو کر ایسے اقوال افعال میں انکا اتباع کر کے اپنا ایمان خراب کرتے ہیں پس حدیث میں دونوں جماعتوں کی اصلاح ہے اور سہل معیار اس حدیث پر عمل کر نیکیا ہے کہ اپنے زمانہ و اہل فہم و اہل تقویٰ و اہل تحقیق و اہل احتیاط کا معاملہ ایسے لوگوں کیساتھ دیکھ لے اور ویسا ہی خود بھی کرے اور حدیث گو سند اضعیف ہکر اسکا مضمون آیات قرآنیہ سے متايد ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ولا تقف ما لیس لک بالعلم وقال تعالیٰ ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً وقال تعالیٰ بل کن بواہمالہ حیطة بعلمہ۔ اسناد معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی شرح میں علامہ عزیزی و علامہ حنفی کی کچھ عبارتیں بھی بقدر ضرورت نقل کروں تاکہ تفصیل مذکور میں مجھکو مختصر نہ سمجھا جاوے۔ قال العزیزی عن المناوی ویظہران المراد بہم المجاذیب انہم الذین ینبذون منہم ما ظاہرہ بخالف الشرع فلا تعرض لہم بشئ و نسلم المرہم اللہ تعالیٰ وقال الحنفی انہم مخالفۃ المجاذیب والتکلم فیہم ای لا تحکوا باہم من اہل الجنة لا اعتقاد کہ فیہم الولاية ولا تحکوا باہم من اہل النار نظر العلم المراد المعاصی ظاہر اہل فوضوا المرہم لولاہم

مجانین الا ان سر جنونہم عزیز علی ابواہم سجد العقل اھ

اور علامہ حنفی نے اپنی عبارت میں ایک فائدہ زائد بھی بیان کیا ہے وہ یہ کہ ذروا کے معنی میں تقسیم کی ہے کہ انکو چھوڑ کر
 معنی یہ ہیں کہ ان سے ملو بھی مت اور انکے باب میں کلام بھی نہ کرو۔ اہ اگر محاورہ کے اعتبار سے اس تقسیم کا مدلول حدیث
 ہونا کسی کے نزدیک محل کلام ہو تب بھی مدعا دوسرے طور پر حدیث ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ معاملہ قوی مستقل طیل سے
 اس معاملہ فعلی کو مستلزم ہے کیونکہ جب اس میں احتمال فساد کا ہے جو مبنی ہے معاملہ قوی کا اور اہل فساد کی مخالفت کے
 احتساب کا وجوب ثابت ہے پس ایسے شخص کی مخالفت بچنا بھی واجب ہے تو یہ دوسرا جزو اگر حدیث کا بلا واسطہ بھی مدلول
 نہ ہو مگر جزو اول کے واسطہ سے مدلول ہے فائدہ اعلم۔ **الحل** یثا سالت ربی ان لا یعذب الا عین من
 ذریۃ البشر فاعطانیہم (شقطا فی الاقراء والاضیاء عن انس) صحیح قال العزیزی قال لعقیمی قال ذلہا
 قبلہم البید الغافلون وقیل الذی یزید بعد الذی یزید ان عافط عنہم کھوا وغلہ وقیل ہم الاطفال وقال الحنفی
 ای البید الذی یزید ذلہ عقولہم فلم یشرعوا باحد حتی بانفسہم فہم فی ساحة الرضا وان لم تقع منہم عبادة لکونہم
 اشتغلوا بتعالی حتی عن انفسہم وقیل المراد بالحنفی عین الاطفال اللذین لم یکنوا اھ قلت لعلہ اقرب ما قالہ
 الحنفی وان امکن ارجاع عما نقل العزیزی قالہ۔ ترجمہ۔ (حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ) میں نے اپنے
 رب سے درخواست کی کہ بنی آدم میں سے جو لوگ مغفل ہیں انکو عذاب دیں اللہ تعالیٰ نے وہ لوگ مجھکو عطا کر دیے (یعنی میری
 درخواست پر انکو معاف فرمادیا)۔ ف۔ بعض لوگ فطرۃ یا کسی حالت کے غلبہ سے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ قانون شرعی سے
 غیر مکلف تو نہیں ہوتے مگر پورے باہوش و باخبر بھی نہیں ہوتے اسلئے ان سے بعض احکام میں غفلت ہو جاتی ہو جو
 معنی ما قال الحنفی وان لم تقع منہم عبادة اور باوجود مکلف ہونیکے احکام میں کوتاہی کرنا ظاہر ہے کہ گناہ ہے تو
 یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ ان سے گناہ کا کام بھی ہوتا ہے پس ایسے گناہ ان سے ہو سکتے ہیں نہ وہ گناہ جو بلا واسطہ گناہ ہیں
 جیسے زنا و سرقت و شرب خمر وغیرہ۔ ہو معنی ما قال العزیزی لم یزید والذی یزید وہ حاصل الاجاع الذی قلت
 ظاہر ہے کہ حدیث میں ایسے ہی لوگ مراد ہیں اور اطفال غیر مکلفین کا مراد ہونا بعید ہے کیونکہ قانون شرعی سے ان میں
 تو مواخذہ کا احتمال ہی نہیں اسلئے وہ محل سوال ہی نہیں بخلاف ان مذکورین کے کہ بوجہ مکلف ہونیکے مواخذہ کے مستحق ہیں
 اسلئے اپنے انکے متعلق درخواست عدم مواخذہ کی فرمائی کیونکہ ایسے لوگوں کو پابندی احکام میں سخت اہتمام کی حاجت ہے اور
 ایسے شدید اہتمام پر دوام عادیہ متعسر ہے لہذا متعذر نہیں اپنے انکے تعسر پر نظر فرما کر شفاعت عدم مواخذہ کی فرمائی
 جو قبول ہوگئی۔ اسی سنت نبویہ الہیہ کے موافق شیوخ مرین بھی ایسے لوگوں کیساتھ معاملہ عفو و صغح کا کرتے ہیں جنکی نسبت
 معلوم ہو جاتا ہے کہ انکی قوت فکر یہ ضعیف ہے اگر اسکا استعمال کرنا چاہیں تب بھی غفلت ہو جاتی ہے تو گو معذور نہیں

مگر کا محذور ہے پس یہ لوگ علوم عقل تو نہیں مگر سلیم عقل بھی نہیں بلکہ سفیم عقل یا حقیم عقل میں جنکی تعبیر کیلئے عوت و محاورہ میں بلا کا لقب مناسب ہے، ف ۲۔ اگر اس حدیث کو حدیث ذوالعارضین لکھ دیا جائے جو کہ حرف ذال کی اول حدیث ہے تو جن کو نوکی حالت خلاف ظاہر ہے انکی اقسام اور ان اقسام کے احکام کی کافی تحقیق معلوم ہو سکتی ہو و اللہ اعلم

ترجمہ سوال نادرہ در طریق جواب الزامی

سوال۔ اور ایک امر یہ ہے کہ مرزا نے حضرت شیخ اور حضرت حسین و حضرت علیؑ کے اوپر طعن تشنیع بہت کیا ہے اور آخر میں یہ فقرہ لکھ دیتا ہے کہ میں تو اپنے علیؑ کو جو نبی عتیم حضرت حسینؑ و علیؑ کو جو ہمارے ہیں نہیں کہا ہے بلکہ عیسائیوں کے مسیح کو جس نے خدائی کا دعویٰ کیا ہے اور جس کا قرآن میں ذکر نہیں ہے کہا ہے اور شیعوں کے حسن اور علیؑ کو کہا ہے چونکہ عیسائیوں نے ہمارے حضرت کو اور شیعوں نے ہمارے خلفاء ثلاثہ کو بہت بُرا کہا ہے اسوجہ سے ہم نے بھی انکے مسئلہ موضوعہ بصفات موصوفہ بخیال انکے کو کہا ہے آیا ایسا پیرا یہ اور حیلہ کر کے حضرت حسینؑ و علیؑ علیہم السلام پر کسی قدر حملہ جائز ہے۔ یا قطعی ناجائز ہے اگر کوئی الزام اُن پر دیا جاوے تو اسکی کیا صورت ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ عیسائیوں کے مقابلہ میں بحت مسیحؑ علماء سلف خلف نے ایسا حملہ کیا ہے۔ اور علماء اہل سنت نے مقابلہ شیعیان کے برتاؤ کیا ہے یہ کہاں تک صحیح ہے۔

جواب۔ گو مناظرین کی ایسی عادت ہے مگر قرآن مجید کی ایک آیت دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امر قبیح ہے و حقیت

یہ ہے لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء اس کا شان نزول مفسرین میں مشہور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات کی ترغیب فرمائی تھی جس پر یہود نے یہ بات کہی یہ یقینی ہے کہ انکا یہ عقیدہ تھا بلکہ بعض الزام کے طور پر کہا تھا کہ حضور کی ترغیب کے (نمود باللہ) اللہ تعالیٰ کا حاجت مند ہونا لازم آتا ہے مگر انھوں نے اس قضیہ شرطیہ کو صورتہ تملیہ میں کہا ہے اللہ تعالیٰ نے اسکی تصحیح فرمائی۔ گو انکا بطور قضیہ شرطیہ کہا بھی ہو کہ لازم نہ کہ نبی حضور صلی اللہ علیہ وسلم قابل تصحیح ہے۔ مگر اس مقام پر اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ صرف امر اول کی تصحیح پر اکتفاء فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کا پیرا یہ قبیح ہے۔ اگر کسی نے ایسا کہا اُس کی تاویل کرینگے کہ مقصود الزام ہے اور کہیں گے کہ انھوں نے آیت میں غور نہیں کیا ہو گا اور خدا صکر جب یہ کہنا معنی الفین کی زبان سے اپنے بزرگوں کو برا بھلا کہلانے کا سبب بنجاوے اُس صورت میں تو دوسری وجہ بھی ممنوع ہونے کی بانی جاوے گی۔ قال تعالیٰ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم۔ اور سلف کے کلام میں ایسے عبارات نظر سے نہیں گذرے۔

چونوال نادرہ در تحقیق خضاب اسود

فائدہ فقہیہ فی تحقیق حکم الخضاب الاسود۔ استدلال بخبروں بغعل الحسین بن علی رضی اللہ عنہ

الذی رواہ البخاری فی باب مناقب الحسن والحسین عن انس بن مالک قال فی عبد اللہ بن زیاد
الحسین فجعل فی طشت فجعل ینکث قال فحسنت شیئا فقال انس کان اسیرا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
وکان (الحسین بن) محضو بابا الوسمۃ اء۔

والجواب عندا مانعین بما فی الحاشیۃ وھذہ عبارت ظاہرہ وان کان معارضۃ القول علیہ السلام
جنوہ السواد لکن المنع کان محضو بابا الوسمۃ الخالصة والخضب ہا وھذا لا یستوی الشعر فاندفع التعارض
بینھما لان المنع عندہ ہوا السواد البحت او کون السواد غالباً علی الخلاء لانا العکس منشأ الشریعۃ بحکمہ ان
لا یلتبس الشیب بالشباب الشیب بالشباب علان الحسین کان غازیاً شہیداً والخضب بالسواد اجازۃ فی الخ
صیحہ والمحتش ان کان غیر معلوم لکن لا یصل ان حقیقۃ الجواب لمنع وھو مطالبۃ الدلیل لکل واحد من
المطالبۃ (و رجب سہ) ثم ارا فی المحبی المولوی غیر صحیح الحدیث فی البخاری ھکذا احد ثنی انس بن
مالک قال قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فکان اسیرا محبوا یوکر فظفر باب الخناء والکتف حتی قنوا لوزا
صحیحہ باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ الی المدینۃ۔

بہ کینوال نادرہ در اجماع بر حرمت اخذ کیمہ دون القبض

قال الطحاوی فی کتاب الصوم قبل فصل لواء من ان الاخذ من الخیرۃ وہ النقصۃ کما یفقد بعض المغایرۃ وفتحت
الرجال لیربح احد واخذ کلما فعل عنودا لھذا وحبسوا من الاغاجہ اھ فحیت اء من علی فعل هذا
المحرم یفسق وان لم یکن ممن یتیحونہ ویریدونہ فادع الی اللہ والمرورۃ اھ تنقیح فتاوی جامعہ
ص ۳۱ قلت (الافتقر) قول لیربح احد من فی الاجماع مطلقا۔ ازا قال سیر ربيع الثاني ۱۳۳۵ھ۔

چھینوال نادرہ در حساب صاع و در ہم

فی الدر المختار (وھو) الی صاع المقبر ما سبع النوا وربعین در ہما من ماش او عدس (و رجب سہ) و فی
شرح البقایہ وعندنا نصف صاع من الخراق وھو منوان وامن فائۃ وثمانون مثقالا او منہ ايضا کل
عشرۃ من سبعۃ مثاقیل۔ قال صاحب الغیات مثقال بقول اقوی سہ ماشۃ ہست پس بحساب در مختار
صلح دو سو تہتر تولہ کا ہوتا ہے کیونکہ سات مثقال کے سات سارچے اکٹس ماش ہوتے ہیں اس کو سوال قصہ یعنی ۳ ماش
رقی در ہم وزن ہوا اور ایک ہزار چالیس در ہم کے ماش تین ہزار دو سو چہتر ہوئے اور بحساب شرح وقایہ دو سو تہتر تولہ
کا صلح ہوتا ہے فقط تین تولہ کا فرق ہے اب اس کے سیریزنی اپنی مروج تول کے حساب ہر شخص بناے چونکہ اکثر

قول سے عام طور پر سب جگہ واقفیت ہے اس واسطے اسکا حساب درج ذیل ہے۔

چونکہ حساب مذکورہ بالا میں تولہ بارہ ماشہ کارکھا گیا ہے اور انگریزی تولہ یعنی روپیہ ۱۱ ماشہ کا ہوتا ہے اور سیر اسی روپیہ بھر ہوتا ہے اس واسطے (سیر انگریزی تولہ ۶۹ تولہ ۸ ماشہ کا ہوا اور) صاع انگریزی تولہ کی رو سے ۲۸ تولہ ۸ ماشہ ہر رتی کا ہوا جس کے تین سیر آٹھ چھٹانک چار تولہ آٹھ ماشہ ہوتے ہیں (اور بلحاظ کس خفیف ۳ سیر ۹ چھٹانک ہوا) اور صدقہ فطر ایک سیر ۱۲ ۱/۲ چھٹانک دینا چاہئے۔ اور ۸۸ روپیہ بھر کے سیر سے بھی اس علاقہ (یعنی ضلع مظفر گڑھ وغیرہ) کی واسطے حساب لکھا جاتا ہے۔ اس سیر میں بھی تولہ ۱۱ ماشہ کا ہوتا ہے اس واسطے ایک صاع اس سیر سے تین سیر اور ساڑھے تین چھٹانک ہوتا ہے۔ پس صدقہ فطر ایک سیر پونے نو ۸ ۱/۲ چھٹانک دینا چاہئے۔

نوٹ ۱۔ یہ وزن حساب کی رو سے لکھا گیا ہے احتیاطاً ایسی سیر سے پونے دو سیر اور انگریزی سیر سے پورے دو سیر صدقہ فطر ادا کرنا بہتر ہے۔ ۱۔ ایک مد حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس تھا جسکی مسلسل سند حضرت زید بن ثابتؓ تک (جو کہ انھوں نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مد سے ناپ کر بنایا تھا) پہنچی ہے اسکو حضرت مولانا تھانوی مدظلہ العالی نے دوسرے بھر کر وزن کیا تھا کیونکہ نصف صاع دو مد کا ہوتا ہے تو ۸۸ کے سیر سے ڈیڑھ سیر ڈیڑھ چھٹانک ہوا تھا جو حساب مذکورہ بالا کے تقریباً مطابق ہے صرف پونے چھٹانک کا فرق ہے جو بہت زیادہ نہیں ہے۔ تحریر مذکور بالا میں درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱/۲ رتی اور مثقال کا بحوالہ غیاث ساڑھے چار ماشہ لکھا گیا ہے یہی اوزان مظاہر حق میں نواب قطب الدین صاحب نے بھی لکھے ہیں نیز حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ کی ریاض میں بھی دو سو تہتر تولہ صاع کا وزن بحوالہ مظاہر حق و در مختار درج ہے اور سند مد کے موافق بھی یہی وزن ہے اور ایسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ درہم ۳ ماشہ ۱/۲ رتی اور مثقال ساڑھے چار ماشہ کا قرار دیا جاوے لیکن مولانا عبدالحی لکھنوی نے حاشیہ شرح دقایہ میں جو حساب درج فرمایا ہے اس میں درہم دو ماشہ ڈیڑھ رتی کا اور مثقال ۳ ماشہ ایک رتی کا قرار دیا ہے جسکی وجہ سے سونے چاندی کے نصاب زکوٰۃ میں بھی بہت فرق پڑ گیا کہ سونے کا نصاب پانچ تولہ دو ماشہ چار رتی اور چاندی کا چھتیس تولہ پانچ ماشہ چار رتی ہوا اور صاع کے وزن میں بھی بہت فرق آگیا۔ تحقیق کرنے سے معلوم ہوا کہ ہزار اس تفاوت کی یہ کہ مولانا موصوف نے چار جو کی ایک رتی قرار دی ہے اور غیاث و مظاہر حق کے تول پر تقریباً تین جو کی ایک رتی ہوتی ہے اس ہزار تفاوت کے معلوم ہونے پر ہم نے خود جو اور رتی کا وزن احتیاطاً کیسا تھا کیا تو ثابت ہوا کہ ایک رتی کے وزن میں چار جو نہیں چڑھتے پھر مجموعہ شجر جو کہ جو حسب تصریح شامی وغیرہ درہم کا وزن ہے کیجا کر کے تول لگایا تو تقریباً چیس رتی وزن ہوا جس سے معلوم ہوا کہ حساب صحیح دی ہے جو بحوالہ مظاہر حق وغیرہ ذکر کیا گیا ہے کہ

درہم کا وزن ۳ ماشہ اترتی ہے۔ اور مولانا لکھنوی کے حساب کے متعلق یہ ممکن ہے کہ اتفاقاً چھوٹے جوہر آئے ہوں جن سے وزن کیا گیا اور وزن کر کے وقت اتفاقاً چھوٹے جوہر دیکھا گیا ہو نیز رتی یعنی گونگی بھی چھوٹی بڑی ہوتی ہیں ممکن ہے کہ کبھی بڑی گونگی سے ٹولا گیا ہو ہم نے اسی احتیاط کے مد نظر بیسے جوین سے متوسط جوہر بہت سی گونگیوں سے متوسط گونگی تلاش کر کے وزن کیا ہے اور اسکے علاوہ فقہار نے درہم شتر جوہر کا اور مثقال شتر جوہر کا لکھا ہے اور چاندی کا نصاب دوسو درہم اور سونیکا نصاب بیس مثقال اور صاع ایک ہزار چالیس درہم اور نصف صاع پانچ سو بیس درہم کا لکھا ہے اگر ہمارے تولنے کا اعتبار نہ ہو تو جس کا جی چاہے شتر جوہر کو تول کر درہم کا وزن معلوم کرے اور اسکو دہ شتر سے ضرب کر چاندی کا نصاب اور پانچ سو بیس سے ضرب کر نصف صاع نکالے اور شتر جوہر کو تول کر مثقال کا وزن معلوم کرے اور اسکو بیس سے ضرب کر سونے کا نصاب نکالے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ملک زکوۃ میں بھی ہمارے حضرات اکابر نے اسی وزن کو معتبر رکھا ہے کہ سارے باون تولہ چاندی جو روپے کے حساب کے لیے بھر ہوتی ہے اس پر زکوۃ واجب ہو نیکیا فتویٰ دیا ہے (سارے باون تولہ کے ۳ ماشہ اترتی ہے) رتی کا درہم مان کر پورے دوسو درہم ہوتے ہیں اسی طرح بیس مثقال جو سونیکا نصاب زکوۃ ہے اس کے بحساب ۳۰ ماشہ فی مثقال سارے سات تولہ قرار دیتے ہیں۔ فقط واللہ الحمد۔ کتاب الاحقر عبد الکریم گتھلی عفی عنہ خانقاہ لدلیہ تھانہ بھون۔ ۲۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۵ھ

نوٹ متعلق عبارت بالا۔ مولانا عبد الکریم صاحب کی تحریر میں جوہر کی عبارت تھی اس میں کچھ خدشہ ظاہر ہوا اس نے حسب ایماریہ حضرت حکیم الامت قدس سرہ ہم نے اس کو اپنی عبارت میں بدل دیا ہے محمد شفیع دیوبندی جمیل احمد تھانوی شتا و نوال ناوہہ در تحقیق مسئلہ التصرف

صحیح عنہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض الاحداث ضررہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلہ وربعہ صلی اللہ علیہ وسلم
بیدار الشریفہ علیہا السلام بعض الزہاب لو سوسنی الاول لنعاب لمرض فی لثانی۔ فلا ھم ظاہر ھذا الاحداث
استعمال التصرف ولا یبعد الاستدلال بلعناھا علی کون مثل ھذا التصرف مستلک اذ ادق النظر لا یتبر ھذا الاستدلال
لاذ کونہ تصرفاً یتوقف علی ان جمع ھمہ خاطرہ لحدوث الانذار ولو ثبت بل یحتمل ان فعل ما فعل بعد انکشاف علیہا لوجہ
بنفس ھذا الاعمال صرور ان یجمع ھمہ خاطرہ ولیس ھذا من التصرف المتعارف شیء ومن یحسب ان ھذا العلماء ھذا الواقع
فی باب المعجزات التي تغاثر التصرفات۔ وما سبق فی الغریبۃ ۹۷ من اثبات تصرفہ
صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض الواقعات فلا یشكل لانہ نادر قليل والغالب علی عاداتہ صلی اللہ
علیہ وسلم عدم التصرف۔

اٹھاؤ تو اس نادرہ در تحقیق جہر و ضرب و مد و تکرار بعض کلمات ذکر و اقتصار بر معمول بدون عامل

فائدہ رابعہ و خمسین۔ (تمہ النکت الدقیقہ ضمیمہ حقیقۃ الطریقہ من اجزاء التکشف۔) اس کا موقع
مضمون دوم کے ختم کے بعد ہے جو اس عبارت پر ختم ہوا ہے یا دوسرے کے قریب یعنی اس عبارت کے بعد ذیل کی عبارت
بڑھا دی جائے) دلیل دیگر با شتر اک علت۔ حدیث۔ عن البراء قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اللہ
یوم الخندق حتی اعلموا غریبہ یقول واللہ لولا اللہ ما اھتدینا ولا تصدقنا ولا اصلینا فانزل سکنۃ
علینا وثبت الاقدام ان لا قینا + ان الاولی قد بغوا علینا + اذا ارادوا فتنہ ابینا + ورفح بها صوتہ ابینا
و بطریق اخر قال ثمر بن عبد صو تبخا خھا (ای ابینا) رواھا البخاری فی باب غزوة الخندق ترجمہ کا حاصل
یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ خندق میں یہ جز پر چڑھے تھے واللہ لولا اللہ ما اھتدینا الخ اور اس کے ختم پر جو
کلمہ ہے ابینا اس کو مکرر اور آواز کو دراز اور بلند کیے فرماتے تھے۔ اس حدیث کی دلالت ضرب کی مشروعیت پر اس طرح
ہے کہ بعض کلمات میں ضرب کے مقصود اثر خاص کا اہتمام ہے اور یہی اہتمام اثر خاص مقصود تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کا کلمہ ابینا کے تکرار اور جہر و مد صوت کے پس علت کے اشتراک حکم بھی متعدی ہو جاوے گا اور یہ حدیث جس طرح مشروعیت
ضرب پر مبنی وال ہے اسی طرح جہر بالذکر و مد صوت بعض کلمات و تکرار بعض جزاء کلام جیسے الا اللہ بدون تکمیل
جملہ پر بھی نصدا ل ہے۔ اولین پر دلالت ظاہر ہے ثالث پر دلالت کی تقریر ہے کہ پورا کلام مقصود مجموعہ ہے
عامل و معمول یعنی شرط و جزاء کا یعنی اذا ارادوا فتنہ ابینا مگر آپ نے صرف ایک جزو یعنی جزاء کو کہ معمول ہے تکرار
فرمایا بدون شرط کے جو کہ عامل ہے اسی کے مشابہ ہے تکرار الا اللہ معمول کا بدون لالا عامل کے تو اس سے مضمون
آئندہ یعنی سوم کی بھی ایک زائد دلیل حاصل ہو گئی۔

تقریر مطلوب بعنوان دیگر۔ حاصل اس ضرب کا کلام کے ایک جزو کے طرز ادا کا دوسرے اجزاء کے طرز ادا
سے مختلف کر دینا اور بدل دینا ہے یعنی سخت و سہولت و سلاست و سخت و شدت و جزالت کی طرف اور یہی تبدیل
کلمہ ابینا میں متحقق ہے گو یہ وقت مقیس علیہ میں بہیئت رفع صوت مقیس میں بہیئت ضرب اور ظاہر ہے کہ
خصوصیت رفع صوت کا جواز کیلئے شرط ہونا یا خصوصیت ضرب کا جواز کیلئے نافع ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں اور
اشترک علت کے بعد ایسی خصوصیات کا تفاوت مقیس علیہ میں شائع ہے اب یہ بات رہ گئی کہ مقیس میں اس
تبدیل طرز ادا کی ضرورت ہی کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہی ضرورت ہے جو مقیس علیہ میں ہے یعنی اہتمام اثر خاص جیسا

تقریر اول میں مذکور ہوا ہے تو اس وقت جب داعی مقیس میں مصلحت اور حکمت کو کہا جائے اور اگر مقیس میں داعی جوش طبعی کو کہا جائے تو سنت میں اسکی بھی نظیر ہے۔ وہو علی ثاد المعاد عن مسلمان صلی اللہ علیہ وسلم اذا خطب احمرت عينه وعلا صوته واشتد غضبه حتى كان من ذا جیش الحديث۔ اور ان دونوں میں مذکورہ روایت بخاری و مسلم کے علاوہ ایک اصل سنت میں اور ہے جو دونوں وجہ کو محمل ہے یعنی تغیر اضطرابی کو بھی جو بوجہ تشابہ مقیس میں تغیر طبعی کا نام ہو سکتا ہے اور تغیر اختیاری کو بھی جو بوجہ تشابہ مقیس میں تغیر بصوت مآخذ ہو سکتا ہے اور وہ اصل واقعہ ہے قرآن نبویہ بالترجیع کا جسکو بعض علماء نے اختیارات کہا ہے اور بعض نے اضطراب سے وهو فی ثاد المعاد انہ صلی اللہ علیہ وسلم رجع يوم الفتح فی قراءته انا فتحنا لك فتحا مبينا وحكى عبد الله بن مغفل ترجيعه انا اثلث مرات ذكره البخاری ثم قال صاحب الزاد ان هذا الترجيع منه صلى الله عليه وسلم كان اختيالا لا اضطرابا الهز الناقه كما ذهب اليه البعض وهما القولان في الواقعة حادثة اعلم ۲۲ ج ۲ ص ۳۳۹۔

سٹھواں نادرہ در تحقیق علمی و عملی مسئلہ مولد شریف مع ماہا و علیہا
رسالہ تلج الصد میں یہ مضامین نہایت مفصل تو ضیح سے بیان کو گوئی و طویل ہوئی کہ نقل نہیں کیا گیا جسکو اشتیاق ہو کر مطالعہ فرما
سٹھواں نادرہ در توجیہ سرعت سیر معراج شریف بطی زمان و مکان

ووجه هذه السرعة بعضهم سرعة السیر مع كون المكان والزمان باقین علی حالهما كما فی الروح والظاهر ان للمسافة التي قطعها علی الصلوة والسلام فی مسیر دكانت باقية علی مثلها دهلوكانت المسافة فی غاية الطول ففی حقائق الحقائق كانت المسافة من مكة إلى المقام الذي رآه الله تعالى فيه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم الا حقی قد ثلث مائة الف سنة وقبل خمسين الفا وقبل غير ذلك و بعضهم بطی المسافة مع كون الزمان علی حاله و یثبت كما فی الروح الصوفیة وبعض الفقهاء الاولیاء کرامة والكتب فلا یمن حکایات النقعات هذه الکرامة لکن من الصالحین قال بعد سطر و جمل بعض الحنفیة مثبتیه لهم کفرهم اخرون و لیس وجها هراهم قلت بجوازہ قال بعض الحكماء سماء طفرة وهو الوصول من مكان إلى مكان اخر بحيث لا یسر المسافة التي یلینها ولا یجاذیها و بعضهم یبشر الزمان مع بقاء المكان علی حاله وفي الروح وقد اثبت الصوفیة الاولیاء بئشر الزمان لهم فی ذلك حکایات عجیبة والله تعالى اعلم بصحتها لیس من تعرض لذلک من المنتشرین من اموراء عقولنا المشوبة بالادھام ومثله فی ذلک من قال لا زل ولا ید نقطة واحدة الفرق بینہما بالاعمال و لیس فی ذلک عندی الا المتجر دوز من جلابیب ابدانهم و قلیل ما هم له وفيہ فی موضع اخر علی ان الکرامات

کامعجزات مجرہولہ کیفیۃ فتؤمن بما صح منہما ونفوذ کیفیۃ لا یزال یعجزہ شیء سجانہ و تعالیٰ و مثل طی المسائل
 بالیحدیث من نشر الزمان انما مؤمن و اللہ تعالیٰ الحمد ما یصح نقلہ من الامریۃ المکرر جمول المجہول لیس برسول
 و اللہ تعالیٰ للوفی للصواب اھ قلت اطلت فیما نقلت تبیینہا علی مسئلۃ طی المكان نشر الزمان مثلہما نشر
 المكان و طی الزمان یجمیعہا قالت الصوفیۃ و لہا کان مقام خبر المعراج مناسبا لہذا التحقیق لاحتمال تنازلہا علی
 المسئلین منہا انما مرادہ فی هذا المقام دالہ علی العلام بحقیقۃ کل مرام۔

اسٹھوال نادرہ در حل شبہ متعلق تفضیل عرب بر عجم و نسب

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسائل ذیل میں (حک) قرآن شریف میں کہیں ایسا بھی حکم ہے کہ عجم کے نو مسلموں سے
 آباؤی مسلمان زیادہ شریف ہیں اور اگر ہے تو کون سے پارہ میں اور کون سے رکوع میں ہے۔ یا صحاح ستہ کی کتابوں میں کس
 مضمون کی حدیث بھی ہے کہ عجم کے نو مسلم سے آباؤی مسلمان زیادہ شریف ہیں اور اگر ہے تو کونسی کتاب اور کون سے صفحہ میں یہ
 حکم ہے؟ (حک) آباؤی مسلمان شریف ہیں ان نو مسلموں جو خود مسلمان ہو ہو یا اسکا باپ مسلمان ہو ہو یہ قول معصوم
 کا ہے یا علماء کا ہے کیونکہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے یہ قول قابل عمل کر نیکی ہے یا انہیں؟
 (حک) عجم کے آباؤی مسلمانوں کے مقابل میں عرب شریف کے نو مسلم زیادہ شریف ہیں۔

الجواب۔ ان ہوالا کے ضمن میں مسائل نے چند دعوے بھی کئے ہیں ان میں سے بعض بطور نمونہ کے مع مناشی کے
 ذکر کئے جاتے ہیں قولہ قرآن شریف میں کہیں ایسا بھی حکم ہے الخ و قولہ صحاح ستہ میں اس مضمون کی حدیث بھی ہے الخ
 اس میں دعویٰ ہے کہ صرف قرآن و حدیث خصوص صحاح ستہ کی حدیث حجت ہے۔ کتب ستہ کے علاوہ دوسری احادیث اور
 اجماع و قیاس حجت نہیں۔ قولہ یہ قول معصوم کا ہے یا علماء کا ہے الخ ظاہر معصوم سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 ہیں تب تو اس میں بھی وہی دعویٰ ہے جو اوپر گذرا لیکن اگر معصوم میں اہل اجماع کو بھی داخل کیا ہے اس بنا پر کہ ان میں گوہر
 ہر واقعہ معصوم نہیں لیکن مجموعہ معصوم ہے حدیث ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ تو قیاس کی حجیت کی نفی کا دعویٰ اب
 بھی باقی ہے۔ قولہ۔ کیونکہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے الخ اگر یہ مجذور دونوں تقدیروں پر لازم کیا
 خواہ وہ معصوم کا قول ہو یا علماء کا تب تو بڑا شیعہ دعویٰ ہے کہ معصوم کے قول کا محض ایک رکن سے رد ہے اگر انھوں
 معصوم سے مراد پیغمبر ہیں تو اس کی شاعت کی کوئی حد نہیں کہ نص کا انکار ہے اور اگر صرف علماء ہی کے قول پر یہ
 مجذور لازم کیا ہے تو اول تو نفس مسئلہ تفاضل بالاسلام و بالعربیۃ کسی شیعہ کا خلاف منقول نہیں گو بعض جزئیات میں
 اختلاف ہو تو مسئلہ اجماعی ہوا تو اجماع کا رد ہے اور اگر اجماعی بھی نہ ہوتا تب بھی ہمیں علماء کے عدد کثیر کی تحقیق کی پہلی

کہ انھوں نے اتنی بڑی مضرت کا احساس نہیں کیا اور یہ سب لوازم دعاوی ہیں۔ علاوہ اسکے اس میں جو مانعیت کا دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانا ہے روک رہا ہے الخ سو یہ مانعیت کل کفار کے اعتبار سے ہے بعض کے اعتبار سے شق اول تو مشاہدہ باطل ہے کیونکہ باوجود اس مسئلہ کے مشہور ہونیکے ہر زمانہ میں ہزاروں کفار برابر اسلام قبول کرتے رہے ہیں اور جن کو بعد میں معلوم ہوتا ہے وہ بھی سب مرتد نہیں ہوتے اور شق ثانی پر اس مسئلہ کی کیا تخصیص بعض کفار کیلئے تو دوسرے ایسے مسائل بھی مانع عن الاسلام ہو رہے ہیں جو قطعی الثبوت قطعی الدلالتہ لفظ ص کے ثابت ہیں مثلاً جہاد واسترقاق و تعدد نکاح و منسوعیۃ طلاق و ذبح حیوانات وغیرہ یا من الاحکام الی لا متناہی تو کیا مسائل صاحب ان مسائل کے ابطال کا التزام کر سکتے ہیں بلکہ خود اس مسئلہ کا مقابل مساواة مطلقہ بعض کفار کے لئے مانع عن الاسلام ہو سکتا ہے مثلاً اگر کسی ہندو میں محرز راجپوت کو معلوم ہو جاوے کہ میں مسلمان ہو کر شرافت میں ایک نو مسلم بھنگی یا چمار کی برابر سمجھا جاؤں گا اور اگر وہ میری لڑکی کیلئے پیام دے تو خاندانی تفاضل یعنی عدم کفارت کا عذر کرنا میرے لئے موجب مصیبت و موجب عقوبت آخرت ہوگا تو کیا ممکن نہیں ہے کہ یہ معلوم کر کے وہ اسلام سے روک جاوے تو یہ محذور دونوں جانب برابر رہا پھر اس مانعیت کے کیا معنی بہر حال یہ سوالات اس عنوان کے تحت دعویٰ کو مستلزم ہیں اگر اب بھی اس عنوان کو باقی رکھا جائے ہے تو ان دعویٰ کو ثابت کیا جاوے ورنہ عنوان بدلا جائے جس پر کسی غیر مسلم مقدمہ کا دعویٰ نہ ہو فقط ارجحاً و لاخریٰ

باصطحوال نادرہ در تحقیق حفاظت جسم المرئوس

سوال (۱) اجساد انبیاء کے تغیر سے محفوظ رہنے کے بارہ میں صرف ایک روایت نظر سے گذری کہ مملکت ارض علی اجساد الانبیاء او کما قال لیکن آپ کے وفات کے بعد جو حالات نظر سے گزرے اُس میں ایک روایت یہ ہے کہ آپ کا مٹی کا خیمہ بن گیا جس سے ایک بیج نکلا اس خیمہ کو آپ کی وفات معلوم ہوئی ایک روایت یہ کہ آپ ہر وقت تک دفن ہوئے حتیٰ رہا فیضا ایک بیج نکلا حتیٰ رہا باطل ہو اسی تغیر سے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعین فن پر حجت قائم کی کہ دیکھو تمھارے نبی کی وفات ہو گئی پھر حضرت عباس نے بھی فرمایا کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے اس تغیر جس سے یہ نتیجہ نکلا کہ مانعین دفن کیلئے ایسے ہی تغیر ظاہر کیا گیا تاکہ وہ دفن ہو جائے دین اور عصر کی روحی کے خیال سے باز آجائیں واللہ اعلم ورنہ بالیقین آپ جس مبارک قبر شریف میں اپنی اصلی حالت میں محفوظ و مصون ہے زیادہ تعجب یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں احد میں ایک نہر جاری کی گئی نہر میں قبور شہدار مانع تھیں تو ماہرین نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ سوائے قبور پر سے نکالنے کے ہمیں اور کوئی راستہ نہیں ہے تو انھوں نے اجازت دیدی جب نہر کیلئے قبور رکھ دی گئیں تو روایت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ شہدار کی لاشیں اس طرح برآمد ہوئیں کہ معلوم ہوتا تھا سو رہے ہیں پھر انھیں کندھوں پر

لادلا کر وہاں سے علیحدہ کیا گیا اور اسی سلسلہ میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے پاؤں میں پھاڑ لگ گیا تو خون نکل آیا حالانکہ یہ واقعہ کم از کم شہادت کچھ الیس سال بعد کا ہے مجھ جہا تک معلوم ہے ایسی کوئی روایت نہیں ہے کہ جس میں جسد و شہداء کی محفوظ رہنے کا وعدہ ہو جب شہداء کے جسد محفوظ ہے تو انبیاء علیہم السلام کے جسد بدرجہ اولیٰ محفوظ ہونگے کیونکہ ان کے لئے وعدہ بھی ہے
الجواب۔ فی التفسیر المظہری۔ اخرج الحاكم و ابو داؤد عن اوس بن اوس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله حرم على الارض ان تاكل اجساد الانبياء۔ و اخرج ابن ماجه عن ابى الدرداء عن النبي - اس باب میں اور بھی احادیث ہیں اور جو تغیرات سوال میں نقل کئے ہیں وہ تاثیرات ارض کی نہیں اسلئے قارض نہیں بلکہ تغیرات خواص صحت سے بھی نہیں ایسے تغیرات احیاء میں بھی مرض کے سبب ہو جاتے ہیں اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا قول الیس ہی تغیرات پر محمول ہوگا اور استدلال تقریب فہم کیسے ہوگا اور یہ سب جب ہے کہ ان روایات کے رجال ثقات ہوں ورنہ روایات ہی حجت نہیں پس قارض ہی نہیں باقی شہداء کیسے بھی بلکہ بعض دوسرے صحابہ کیسے بھی وعدہ کی احادیث وارد ہیں
فی التفسیر المظہری بروایۃ الطبرانی قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المؤمن المحاسب كالشہيد لا يخطئ في
اذا مات لم يدفن في قبره و اخرج ابن مندہ عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات حامل القرآن ادى الله تعالى الى الارض ان لا تاكل لحمه فتقول الارض يا رب كيف اكل لحمه و كلامك في جو
قال ابن مندہ وفي الباب عن ابى هريرة عن ابن مسعود و اخرج المروزي عن قتادة قال بلغني ان الارض لا تسلط على جسد الذي لم يعمل خطيئة و اور مجھ کو ان روایات کی صحت یا حسن کی تحقیق نہیں لیکن تعدد خود اسباب تقویت ہے اور کوئی دلیل معارض نہیں اسلئے قبول کرنا ضروری ہے اور صاحب روح المعانی کا یہ قول و ما یحکم من مشاہد بعض الشہداء الذین قتلوا منذ مات سنین و اثمهم الى اليوم تشخب جرحهم و ما اذا رقت العصاة فذل الى عمار و
ہیان بن میان و ما هو الا حدیث خزافہ و کلام یشهد علی مصدقہ تقدیر الصحافہ اھ۔ و احب ارد ہے لکن مخالفہ للمشاہد المتواترة فمنہا ما فی المظہری اخرج مالک عن عبد الرحمن بن صعصعة انه بلغه ان عمر بن الجموح و عبد الله بن جبیر الانصاری کان قد حفر السیل قبرهما الى قول فواجدا لم یغیرا کا اٹھاماتا بالامس و کان بین احب بن جعفر عنہما سنة و اربعین سنة و اخرج البیهقی ان معاوية لما اراد ان یجری کطافة نادی من کان له قتل بل احد فلیشہد فخرج الناس الى قتلاهم فوجدوهم طابا یلثنون فاضا
المسحاة رجل رجل منهم فانبعث دما و اخرج ابن ابی شیبہ و فحوة و اخرج البیهقی عن جابر و فیہ غاصت المسحاة قدم حمزة فانبعث دما و اور اگر کوئی واقعہ اس کے خلاف پایا جاوے اس کا جواب بیان القرآن کے متن و

حاشیہ موائد العوائد میں مذکور ہے۔ الحاشیہ علی قولہ اور یہ سب جب کہ روایات کے رجال ثقافت ہیں ورنہ روایات ہی حجت نہیں اھ۔ اور اس احتمال میں مضمون ذیل سے اور قوت ہوگئی۔ فی الصحیح السیر لمولانا عبدالمروث القادری طبقات ابن سعد عرصہ سے معفود تھی مسلمانوں کے پاس اسکا مکمل نسخہ کہیں بھی موجود نہ تھا۔ اب یورپ کے عیسائیوں نے اسکو چھپوایا ہے اور وہی میرے پیش نظر ہے مگر اسکی کوئی سند نہیں ہے کہ یہ نسخہ اصل تصنیف کے موافق ہے و ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق اور اہل ایمان کے متعلق بعضی ایسی روایتیں آہیں موجود ہیں جنکا اسلامی تصنیف میں باوجود تلاش کے مجھ کو پتہ نہ ملا ابن سعد کی اکثر روایتوں کو متاخرین نے نقل کیا ہے مگر ان ہملات کو کسی نے نہیں لکھا میں یقین کیساتھ تو نہیں کہہ سکتا کہ یورپ کا الحاق ہے اسلئے کہ طبقات ابن سعد خود کوئی ایسی کتاب نہیں جسکی ساری روایات قابل قبول ہوں تاہم چونکہ یہ پوری کتاب ہمیں یورپ کے واسطے سے ملی ہے اسلئے بھروسہ پر ابن سعد کا حوالہ بھی جائز نہیں جب تک اسکی سند متداول کتابوں سے نہ ملجائے۔ حدیث سیرت اور تفسیر کی اور کتابیں بھی عیسائیوں نے بچھانی ہیں ان کتابوں کی بھی کوئی سند نہیں ہے اور نہ ان پر اعتماد ہے ان میں سے صرف وہی باتیں قابل قبول ہوگی جسکی سند متداول کتابوں میں ملجائے۔ سلاطین قاری موضوعات کبیر میں لکھتے ہیں۔ قلت ومن القواعد الکلیۃ ان نقل الاحادیث النبویۃ والمسائل الفقہیۃ والتفاسیر القرآنیۃ لا یجوز الا من الکتاب المتداول ولہ لعدم الاعتماد علی غیر من وضع الزنادقة والحاد الملاحدة بخلاف الکتاب المحفوظۃ فان نسخہا یكون صحیحۃ متعدهۃ یہ قاعدہ ان کتابوں کیلئے بھی ہے جسکا اتفاقیہ کوئی نسخہ کسی مسلمان کے پاس پایا جائے مگر وہ کتاب متداول ہو تو جو کتاب مسلمانوں کے پاس بالکل ہو محض عیسائیوں کے ذریعہ سے آئی ہو اس کا کیا اعتبار ہے۔

ضمیمہ از مولانا محمد امجد الحق صاحب بردوانی تفسیر کے متعلق سوال ہے جسکا حضور نے جواب مرحمت فرمایا ہے۔ تفسیر کے متعلق وکیع بن الجراح نے اسمعیل بن ابی خالد سے روایت کی ہے احمد اسمعیل اور وکیع گو بڑے بڑے کے ہیں وکیل تابعی ہیں مگر بعد ان کے کون ہے اسکا پتہ نہیں اور کتنے ملوی محذوف ہیں اسکا ٹھکانا نہیں اور اس روایت پر اس قرن میں جو قرن تابعین کہے سکتے انکار ہوا اور صدہ ثانی میں جب از حد انکار ہوا تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت محض بے اصل و غلط ہے۔ فی نسیم الریاض ص ۳۱ شرح شفاء القاضی عیاض شہاب الحفاجی۔ وقد حرم اللہ جسده علی الارض و احیاء فی قبرہ کسائر الانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام وقد رأیت فی بعض الکتاب ان السلف اختلفوا فی کفر من قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما انتقلت روحہ للملاکۃ اظہر تعزیر بد نہ وروی ان وکیع بن الجراح حدث عن اسمعیل بن ابی خالد ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لما توفی امیر فی حجاز

بطنہ وانشی خضرہ وافضرت اظفارہ لانہ صلوٰۃ اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توفی يوم الاثنين وتركه لليلة الاربعاء
 الاشعاع لہر بامر الخلافة واصلاح امر الامة وحکمتہ ان جماعة من الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم قالوا المرمیت
 فاراد اللہ ان یرفعہ الی الموت فیہ ولما حشک وکعب بهذا فیکفہ رفع الی الماکم العالی فاراد صلی علی خبیثہا
 له خارج الحرم فشفع فیہ سفیان بن عیینہ واطلقہ ثم ندیم علی ذلک ثم ذهب وکعب للندن فکتب الی الحاكم
 الیہا اذ اقدم الیکم فارجمہ حتی یقتل فابردہ بعض الناس بريد اخبرہ بذلک فوجع الکوفہ خيفة من القتل
 وكان یفتی لقتلہ عبد المجید بن الزار واد وقال سفیان لا یحب علی القتل وانکر هذا الناس وقالوا رأینا
 بعض الشہداء یقتل من قہر بعد اربعین سنة فوجد بطبا الم یغیر فیہ شیء فیکف بسید الشہداء والانبیاء
 علیہم الصلوٰۃ والسلام۔ وھذا زلہ قبیلۃ لا ینبغی التحدث بہا۔ ونیز چہا رشبہ کی شب تک لا ش مبارک
 کو بے دفن چھوڑنا غلط ہے۔ فی الطبقات لابن سعد ۳۳۷ و توفی صلوات اللہ علیہ يوم الاثنين (حين مات الشمر
 ص ۳۳۷) ودفن يوم الثلاثاء حين مات الشمس۔ چوبیس گھنٹے میں معمولی لاشوں میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔ فیکف بسید
 المرمی۔ اس غرض سے مضمون یہ کہ اگر حضور والا پسند فرمادیں تو ضمیمہ جواب فرما کر شائع کرنا حکم فرمادیں۔ النوریں
 اس مضمون کو دیکھ کر سخت سچ و تاب میں تھا اور اس مضمون کو عرصہ ہوا میں نے دیکھا تھا مگر بعد تفحص ملتانہ تھا کل
 نہام خدا دیکھا تو فوراً نکل آیا۔ الحمد للہ علی ہذا بیت۔ زیادہ جواب۔ ۲۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۵۲ھ
 ضمیمہ ثانیہ از مولوی عبد الماجد دیریا بادی۔ اس سلسلہ میں عبارت ذیل سیرۃ ابن ہشام میں مل گئی غفلت سے موقع
 پر ولہ یر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیء مما یری من اہلیتہ۔ اب اس سے بڑھ کر صراحت اور کیا ہوگی
 پھر بلحاظ استناد بھی سیرۃ ابن ہشام کا پایہ طبقات ابن سعد سے کہیں بڑھا ہوا ہے۔ یہ کتاب خاص سیرۃ نبویہ پر
 تحقیق کر کے لکھی گئی ہے۔ طبقات تو دراصل صحابہ تابعین کی تاریخ ہے سو ان نبویہ شخص ضمتا آگئے ہیں پھر اسی سیرۃ ابن
 ہشام میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ غسل دیتے جاتے تھے اور یہ الفاظ کہے جاتے تھے و علی یقول بابی
 انت اخی الطیبک حیا و میتا۔ اس سے بھی بڑھ کر ایک اور روایت خود صحاح میں مل گئی۔ ابن ماجہ کتاب الجنائز باب
 و اجاء فی غسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے عن علی بن ابی طالب قال لما غسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذهب
 یلقس منہ ما یلقس من اہلیتہ فلم یجد فقال بابی الطیب طیب حیا و طبت میتا۔ اب تو (طبقات کی) اس
 لغو روایت کی تردید میرے خیال میں بالکل واضح ہو جاتی ہے مناسب ہو تو یہ بھی بطور ضمیمہ نیز درج فرمادیا جائے۔ السلام
 تر یہ مضمونان درہ رسالہ الحکمہ الحقایق فی حزب لا غلخانی اس رسالہ میں آغا خان کے متبعین کے

عقائد اور ان کا شرعی حکم ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۷ سے شروع اور صفحہ ۵۲ سطر اخیر ختم ہوا ہے۔

چونکہ ٹھوکان نادرہ رسالہ شوق الحبيب عن حق الغیب

اس رسالہ میں علم غیب پر دلائل کا عجیب جواب ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۴۱ سے شروع اور صفحہ ۵۲ ختم ہوا ہے

بہ منہ ٹھوکان نادرہ رسالہ التواضع برما تعلق بالفتنہ

اس رسالہ میں متشابہات کے اقسام و احکام ہیں یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۲ سے شروع اور صفحہ ۷۶ ختم ہوا ہے

چھٹیا ٹھوکان نادرہ حکم بہرہ و پیم غصیہ پولیس کہ بعض اوقات وضع کفار اختیار می کنند

اس سوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ عازید بوجہ پیشہ غور و نوش بہرہ و پیم ایسے

روپ بدلتا ہے جس کے ہندو ہونیکا یقین ہوتا ہو مثلاً کبھی ہندو کہا کبھی ہندو فقیر کبھی ہندو سیٹھ ہا جن بننا ہے مانتھے پر

قتلہ لگاتا ہے گھر میں مال اڈاتا ہے یہ تو محض اسکے افعال ہوتے ہیں جس سے عوام اسکو ہندو جانتے ہیں مگر بعض اوقات

خود کو وہ ہندو ہونا بیان کرتا ہے مثلاً ہندو کا بھیس بدل کر آتا ہے اور خواہش کرتا ہے کہ میں مسلمان ہونا چاہتا ہوں گو یا خود

کو ہندو بیان کر کے دھوکہ دیتا ہے اور انعام حاصل کرتا ہے ایسی حالت میں اسکے مسلمان رہنے اور نکاح قائم رہنے کے متعلق کیا

حکم ہے اگر نکاح ساقط ہوتا ہے تو بغیر حلالہ نکاح ثانی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ (مطل) مگر بوجہ ملازمت سرکاری سی سی آئی ڈی

دخنیہ پولیس کسی ضرور ملزم کی تلاش یا کئی قیامات واقعہ کیلئے اپنا فرض منصبی ادا کر نیکی غرض سے ایسا روپ بدلتا ہے کہ کوئی

انجان آدمی اس کو دیکھ کر شبہ کیا سمجھ بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ مسلمان ہے بلکہ ہندو ہونیکا یقین ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی زبان سے

ہندو ہونیکا اقرار کرتا ہو تا ایسی حالت میں اسکے اسلام اور نکاح کا کیا حکم ہے؟ مسئلہ بعض قضائی وغیرہ بھی ہندو کا بھیس بدل کر

ہندو نہ جانے جاؤ خریدتے ہیں اور پھر بلا توجہ کر کے بیچتے ہیں اور تجدید نکاح بھی نہیں کرتے انکی اسلام اور یہ نکاح کا کیا حکم ہے؟ بیٹا تو جروا

الجواب فی البحر باب احکام المرتدین و دیگر موضع فلیستو المجوسی علی راسہ علی الصغیر الاضر و دفع

الحرد البرد و شد الزنا و فوسط الا اذا فعل ذلك خديعة في حرب و طليعة للمسلمين و فيه (دیکھو) بقول

المصنف و غیرہ کنت کافراً فاسلمت عند بعضهم قيل لا وفيه عن المسامحة و الاعتبار التعظيم للمنافي للاستخفاف

كفر الخفية بالفاظ كثيرة و افعال تصد من المتعتمدين لانها على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء

عمدا الخ وفيه عن الفتاوى الصغرى المكفر شى عظيم فلا اجل المؤمن كافر امتى و جل رواية انه لا يكفر و قال تيل

و في الجامع الاصغر اذا طلق الرجل كلمة الكفر لانه لم يعتقد المكفر قال بعض اصحابنا لا يكفر لان الكفر يتعلق بالضمير

و لم يعتقد الضمير على الكفر و قال بعضهم يكفر و هو الصحيح عندى لانها استخفاف بدينه اه الى و من تكلم بما

احتیاطاً بجا ہلا باہا کفر فقیہ اختلاف والذی تحریر نہ لایفتی بتکفیر مسلمہ امکن حمل کلامہ علی عمل حسن اذکا
فی کفرہ اختلاف ولور وایہ ضعیفہ الخوذ فی العالمگیرۃ البیاد القاسع صر کتاب السیر من المجلد الثالث بالکافی
کونہ کفر اختلاف فان قائمہ یومرتجدین اسکا ح وبالقویۃ والمرجوع عن ذلک بطریق الاحتیاط الخ۔

ان روایات امور ذیل مستفاد ہوئے اول۔ کفار کی وضع بلا ضرورت قویہ حسیہ کن دفع الحرب البیدیہ یا شرعیہ کنج عمل
الحرب والخمس للسلیمین افعال کفرت ہے ثانی۔ ایسے افعال لذات کفر نہیں بلکہ انکے کفر ہونے کی علت استحقاق بالکفر
ہے اور جہاں استحقاق بالذین یقیناً منافی ہو مثلاً فاعل کلم وقصد میں اسکا منی ضرورت یا مصلحت ہو اور واقعہ میں ضرورت
قویہ نہ ہو اور اسکے کفر ہونے کا علم ہی نہ ہو وہاں ارتقاء علت حکم بالکفر بھی منافی ہوگا مگر مستقل دلائل سے معصیت کا حکم
کیا جاوے گا علی اختلاف درجۃ الافعال مثلاً شد زنا و خود میں شدت کا حکم ہوگا۔ اور دوسرے اوضاع غیر مذکور میں جیسا
عام طور پر عوام پہلا خصوصاً یہاں لوگ پہلے مبتلا ہیں ایسی شدت نہ ہوگی اور ہر حال میں توبہ واجب ہوگی ثالث
وضع مذکور کے کفر ہونے میں اختلاف بھی ہے۔ کما یدل علیہ قولہ علی الصحیحہ کہ معصیت شدیدہ ہے بلع زبان سے
کفر کا اقرار جبکہ ساتھ ہی اسلام کا بھی اقرار ہو کفر اختلافی ہے خامس۔ کفر اختلافی میں کفر کا یا بنیوتہ زوجہ کا فتویٰ نہ دیا
جاوے گا البتہ احتیاطاً تجدید اسلام و تجدید نکاح کا حکم کیا جاوے گا اور اس تجدید کیلئے علالت کی ضرورت نہیں۔ فی الذل المحتال
وارتداد احد ہا اکی لزوجین فسبح فلا ینقص عدلہما جل بلا قضاء (مع الشامی ص ۱۳۱) وفی الشامی
تحت قولہ فلا ینقص عدلہما فلوارتداد مراراً ورجوع الاسلام فی کل مرۃ وجب النکاح علی قولہ بحنفیہ کل
اعدائہ من غیرا صابتہ زوجہ فلان۔ بحر عن الخانیۃ۔ نیز چونکہ تجدید نکاح کا حکم احتیاط کے سبب اگر وہ اس پر رضی نہ ہو
تب بھی اس کی زوجہ کو دوسرے سے نکاح جائز نہ ہوگا البتہ معصیت ہونے کی صورت میں توبہ واجب ہوگی کما سبق۔
اب مجھنا چاہتے کہ النکاح سوا میں نہ کفر اتفاقی کا کوئی فعل یا یا کیا نہ کفر اتفاقی کا کوئی قول یا یا کیا جو فعل محتمل
کفر کا تھا اس میں استحقاق یقیناً منافی ہے اگر بعض میں تعجب ہو تو تعجب بالذین نہیں تعجب بالیٰ حاضرین ہے ایسی حالت میں
یہ افعال اتفاقاً کفر نہیں ہی طرح قول کفر کا ساتھ قول اسلام بھی معتبرن ہے پس وہ کفر بھی اختلافی ہے ایسے کسی صورت
میں نہ کفر کا فتویٰ دیا جائے گا نہ بنیوتہ زوجہ کا نہ رست ذبیحہ کا البتہ معصیت کا حدود ہوا لہذا توبہ کا حکم جزم کیا
اور کفر اختلافی ہونے کے سبب تجدید اسلام و تجدید نکاح کا حکم احتیاط کیلئے دیا جائے گا اس سے زائد فتویٰ دینا حدود
احتیاط سے تجاوز ہے۔ ۳۴۴ جمادی الثانی ۱۳۵۲ھ

تصدیق جواب بالازاد مدرسہ دیوبند۔ جواب حضرت محی السنۃ حکیم الامتہ رحمۃ اللہ علیہ بالکل حق و صواب

اور حقیقت اور احتیاط کا جامع ہے اس سے تجاوز کرنا بلاشبہ حدود احتیاط سے تجاوز ہے۔ اصول مسئلہ دربارہ کفر مسلم بھی
اسی کے معقزی ہیں اور جوئیات مندرجہ جواب بھی اس پر ناظر ہیں کیونکہ بلاشبہ مسئلہ زیر بحث میں دربارہ تکفیر علماء کا اختلاف
ہے اور کفر اختلافی کا وہی حکم ہے جو جواب میں مذکور ہے اور اختلاف فقہاری تفصیل شرح فقہ اکبر ص ۲۲۸ میں موجود ہے کہ وضع
قلنسوة المجوس کے متعلق بحوالہ خلاصہ نقل کیا ہے۔ قال فی الخلاصۃ اس وضع قلنسوة المجوس علو اسے قال بعضہ
یکفرو قال بعضہ متأخرین ان کان بضروری البدن اذ لان البقرة لا تعطی اللابن حتی ینبسط الایکفر والا کفر
ثم قال (و فی الخلاصۃ لوشد الزمار قال ابو جعفر الاستریشی ان فعل التخلیص الاساری لا یکفر والا کفر

(شرح فقہ اکبر ص ۲۲۸)۔
۱۰ رجب ۱۳۵۲ھ
سٹھواں نادر رسالہ تحقیق التنبیہ بالسفاح لمن یرید اداء المہر فی النکاح در حکم کیسے نیت ادا کرے مہر نادر
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۱ سے شروع اور صفحہ ۷۶ پر ختم ہوا ہے۔
از سٹھواں نادر رسالہ تعدیل اہل الدہر فی وجہ تقلیل المہر و احکام تقلیل ہر
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۶ سے شروع اور صفحہ ۱۰۸ پر ختم ہوا ہے۔
اکھتر وائل نادر رسالہ کلمۃ القوم فی حکم الصوم در تحقیق حکمت صوم
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹ سے شروع اور صفحہ ۷۵ پر ختم ہوا ہے۔
سترواں نادر رسالہ اعداد الجنبۃ للتوقی عن الشبہ فی اعداد البدعۃ والسنۃ در تحقیق بعض بدعات اہل
بعض عبارات ایضاح الحق الصریح۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۷ سے شروع اور صفحہ ۸۶ پر ختم ہوا ہے۔
اکھتر وائل نادر رسالہ تحقیق السعد والخس

تحقیق السعد والخس۔ اعلیٰ انکان کان المراد بالسعادة والنحوۃ ما یزعم الجہلاء من خاصیت
طبیعیۃ فی شئی باسباب غیر مشاہدۃ فی شعبۃ من النجوم امی نفاھا الشرع فقد روی عن ابی داؤد ابن
عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبۃ من السجرات
ما زاد وری رزین عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس باہل من علم النجوم لغیر
ما ذکر اللہ فقد اقتبس شعبۃ من السجرات المنجکھن الکاھن ساحر والساحر کافر عن قتادۃ قال خلق اللہ
تعالیٰ ہذا النجم لثلث جعل ہا زینۃ السماء وریو مال الشاہدین وعلامات یھتدی بہا فمن تادل فیہا بغیر ذلک
اخطا واضاع نصیبہ وتکلف ما لا یعلم رواہ البخاری تعلیقاً و فی ردایہ رزین وتکلف ما لا یونیہ ما لا یعلم

لہ بہ و ما عن عن علی الانبیاء والملائکہ وعن الربیع منذ راد ما جعل اللہ فی نعم حیوة احد ولا رزق ولا موتوا بما یفترون علی اللہ الذی یوکلون بالنجوم (مشکوۃ باب الکہانت) وان کان المراد بالسعادة بركة و فضيلة ثبت بالنقل الصحيح وبالفحوص مضمرة ومعرفة ثبتت كذلك فالسعادة واقعة بما ورد من النص صریحاً ایام مبارکة كالجمعة ورمضان وفیہما والفحوص منقبة بالنصوص مکررة نقول علیہ السلام (اعنی ولا طیبة الحدیث) رواة البخاری ونقول علیہ السلام (اعنی ولا طیبة ولا نساء ولا ذیاء ولا صغر) رواة مسلم (نقول صلی اللہ علیہ وسلم الطیبة شرارة) ونقول علیہ السلام الطیبة من اللجج رواہما ابوداؤد (مشکوۃ باب اقال الطیبة) وما ورد من قول علیہ السلام الشوم فی المرأة والذیاء والغرس متفق علیہ (مشکوۃ کتاب النکاح) یفسر الحدیث الآخر الذی رواہ ابوداؤد من قول علیہ السلام ان تکن الطیبة فی شئ ففی الذیاء والغرس المرأة (مشکوۃ باب اقال) وذل المرقاة المعنی ان فرض وجودها یكون فی هذه الثلاثة والمقصود من نفی صفة الطیبة علی وجه المبالغة ان قلت فکلتمون هذه کفی فی قول تعالی قل ان کان للرحمن ولید فان اذل العابدین یعنی انہا بعضی لو تكون للنفی كما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم البین حق فلو کان شئ سابق بالقدر سبقت البین رواہ مسلم (مشکوۃ کتاب الطب) ولما قول اللہ تعالی فارسلنا علیہم ریحاً صرصراً فی ایام فحشا الایة فلیس المراد بہ الفحوص المتعارفة بدلیل تفسیر هذه الایام بالایام الاسبوع فی قوله تعالی واما ناد فاهلکوا بریح صرصرة وایة یخربها علیہم سبع لیل الثمانیة ایام حسوا الایة فلو کان المراد بالفحوص المتعارفة لكانت الایام مکلما نخسة وهو خلاف ما ادعوه فعمل ان المراد بالنخسة نخسة علیہم انزل الازاب علی معاصیہم فانضم سبیل ارشاد وانحق قول اهل الفساد۔ کتب اشرف علی ناسع مضامین

بہتر وال ناورہ تحقیق معنی حدیث مبشرات

تحقیق معنی حدیث مبشرات۔ حدیث لمریق من النبوة الا المبشرات وهي الرؤیا الصالحة ^{الحق} او كما قال کے تعلق وارد ہوتا ہے کہ خصال نبوت تو اور بھی باقی ہیں پھر اس حصے سے اوروں کی نفی کیسے صحیح ہوئی۔ جواب یہ کہ یہ حقیقی نہیں جس کے دوسرے خصال کے بقا کی نفی لازم آئے بلکہ حصہ اضافی باعتبار وجہ کے ہے مقصود بقا وجہ کی نفی کرنا ہے یعنی اب وجہ نبوت کا سلسلہ باقی نہیں منقطع ہو چکا۔ باقی یہ کہ یہ دلائل تو دوسرے خصال ہیں پھر کیسے بھی مستفاد ہو سکتی تھی مثلاً یوں فرمایا ابداً کہ لمریق من النبوة الا الاخلاق اور مقصود اس سے بھی نفی وجہ کی ہوتی پس اس دلائل کیلئے مبشرات کو کیوں خاص کیا گیا اگرچہ ذکر ہی یہی جواب ہے کہ ان خصال میں مبشرات شباہا وجہ ہیں بوجہ شراک فی النکشات الغریب کے دوسرے خصال اس قدر مشابہ نہیں ہیں اس وقت مشابہت کے سبب مبشرات کے بقا سے وہم ہو سکتا تھا

بقا روحی کا اسلئے اس عنوان کی نفی کرنا بالغ تھا کہ جو چیز سے زیادہ مشابہہ کی ہے اس کا بقا بھی مستلزم نہیں بقا بقا بقا
کو چہ جائیکہ دوسرے خصال بانی یکہ ایسا اشتراک فی انکشاف الغیب کشف الہام میں بھی ہے انکو مبشرات کیساتھ
کیوں نہیں فکر فرمایا جواب یہ ہے وہ بھی حکما ملحق بالمبشرات ہیں کیونکہ ان میں بھی مثل ردی کے اس علم سے ایک گوشہ غیبت
ہوتی ہے پس وہ بھی حکم رویا ہیں۔ رویا کے مفہوم میں حکما وہ بھی داخل ہیں پس گویا معنی کلام کے یہ ہیں۔ لہذا بقا بقا بقا
والکشف والالہام۔ بالگردہ رویا میں داخل نہیں مگر وصف جامع مذکور کے سبب وہ رویا پر مبنی ہیں۔ بہر حال سب کا
اتحاد حکم میں ثابت ہو گیا پس سب اشکال دفع ہو گئے اور حدیث کا مضمون منفع ہو گیا۔ ۲۸ رمضان ۱۳۵۲ھ

تہتر و آن نادرہ نصب اشجار در عرفات

استفتاء۔ بعض ہمدرد مسلمانوں کا خیال ہے کہ چونکہ میدان عرفات میں یہ موسم گرمادھوپ اور لو کی شدت سے
ہزار ہا غیر مستطیع حجاج جو خیمہ وغیرہ کا انتظام نہیں کر سکتے ہلاک ہوتے یا سخت تکلیف اٹھاتے ہیں۔ اگر وہاں سایہ دار
درخت کافی تعداد میں مثل برگد (بڑھ) یا پلکھن (پاکھر) وغیرہ نصب کر دیے جائیں تو ان کے سایہ میں گرمی اور کوسوں میں
موقع ہے۔ یہ لوگ نصب درختاں کیلئے سائی ہیں اور ان کا یہ خیال ہے کہ سلف آج تک اس پر عمل درآمد نہ ہوئی وجہ یہ ہی ہے
کہ زمانہ قدیم میں برگد اور پلکھن کے وجود اور مسکنین حجاز میں ان کے سرسبز ہونیکا علم نہ تھا اور نہ اس زمانہ کے سے فلاح
حمل نقل موجود تھے۔ لوگ جھانکشی کے عادی بھی تھے لیکن کچھ مسلمان اس امر میں متامل ہیں۔ آخر الذکر طبقہ کا خیال یہ ہے کہ
وادی عرفات کے اس قدرتی منظر کو خیر القرون سے بھی ہزار ہا سال پہلے انسانی تصرفات سے پاک اور ہیئت اصلی پر ہی
برقرار رکھنا چاہیے اور باوصف اسکے کہ ضرورت دفع شدت و حدت قدیم ہے اور اس کے اسباب نصب درختاں
سایہ دار بھی قدیم اور سہل و معروف تا ہم سلف آج تک یہ صورت جو کسی وقت بھی دشوار نہ تھی اختیار نہیں کی گئی جیسی
کہ آج رسانی کی قدیم ضرورت کو نہر نہ بیدہ کی تعمیر سے باوجود عسیر الحصول ہونیکے زمانہ سلف ہی میں جبکہ کم از کم تعجب تابعین
بھی موجود تھے پورا کر دیا تو رفع شدت حر کی قدیم ضرورت کو سہل الحصول ذریعہ نصب درختاں سے پورا کر نیکی سعی جدید
بدعت کی تعریف میں سمجھتی ہے اور اس کا قیاس قطع مسافت کی قدیم ضرورت کے جدید سامان یعنی تیز رفتار مثلاً سیارات (موتروں)
وریل طیارات (ہوائی جہاز) و خانی ہمازات و خلقنا لہم من مثله ما یرکون برقیاس مع الفارق ہے۔ نیز اگر نصب
درختاں کا سلسلہ قائم ہو تو وادی عرفات بجائے میدان کے بلع یا بن کی صورت میں تبدیل ہو جائیگی۔ لہذا استفتاء ہے
کہ (۱) میدان عرفات میں حجاج بموسم گرمادھوپ اور کوسے بچنے کے خیال سے سایہ دار درختوں کا نصب اور اس میں سعی
مشرعاً جائز ہے یا ناجائز (۲) اگر نصب یا سعی جائز ہے تو مباح ہے یا مستحب یا سلت یا واجب یا فرض (۳) اگر ناجائز

شراء هذه الاراضي والفقارات بجلاء المسلمين عن هذه البلاد المقدسة والاستيلاء على المسجد الأقصى الذي اراد الله حوله انشاء كنيسهم الهيكلي مكانه تشكيلا دولة يهودية في فلسطين بمساعدة بعض الذين في المعاوية للاسلام والقي تبذل كل جهد في محاربة ما هو الرابع لهم عن هذا العمل المنكروه هذا الذي بعض العلماء يكفرون باع ارضهم لله ولو توسط بيع ارض غيرة لهم لمساعدة اهل الكفر على المسلمين في الموالاة لليهود الذين يعاونون بيلا وبنار الطرد المسلمين ابدا هم عز بلاد فلسطين المسجد الأقصى الذي اراد الله برسول محمد صلى الله عليه وسلم وحرماته من الصلوة عليهم من الذين في مقابر المسلمين لحي وجم عز الاسلام وفيه جرة لغيرهم ممن يتسول لنفسه قذارة مثل خطيئة محر فماتوا في فتواتهم واذا كان هناك راجع خلافا هذا ذكر افيد ويا ولكن من الله الاجر والثواب.

البواب وهو الموفق للصدق والصواب. اما عن الجزء الاول فلم يرد ولا الدلائل ثم نشيد بما السائل في المختار فصل الجزية احكام اهل الذمة فانصة لا يعمل بسلام في رد المختار اى لا يستعمل ولا يحمله لانه عز وكل ما كان كذلك ينعون عنه قلت من هذا الاصل تعرف احكام كثيرة در عنق اهل وهذا اصل كل وههنا جزئيات نشرها ففي المختار (الذي اذا اشترى دارا) اى راد شرها (في مصر لا ينبغي ان يتلحق بها فلو اشترى يجب على بيعها من المسلمين) وقيل لا يجب الا اذا كثر رد في رد المختار قوله الذي اذا اشترى دارا الخ قال السرخسي في شرح السير فان مصر الامام في ارضهم للمسلمين كما مصر عن رضوان الله عن البصرة والكوفة فاشترى بها اهل الذمة دورا وسكنوا مع المسلمين لم ينعوا من ذلك فانا قبلنا منهم عقدا لزمه ليحققوا على ما من الذين فغسي ان يؤمنوا واختلاطهم بالمسلمين والسكن معهم يحقق هذا المعنى وكان شيخنا الامام شمس الدين الحلواني يقول هذا اذا قلنا ان كان بحيث لا تعطل جماعات المسلمين لا تنقل الجماعة لسكانهم هذه الصفة فاما اذا كثر علوهم يوردى التعطيل بعض الجماعات او تقليلها منعوا من ذلك وامروا ان يسكنوا ناحية ليس فيها المسلمين جماعة وهذا محفوظ عن ابى يوسف في الاقاليم ثم في رد المختار بعد سطر (واذا تكاثر اهل الذمة دورا فيما بين المسلمين ليسكنوا فيها) في مصر (جاز) لعود نفعه اليها وليروا تعاملنا في سلموا (بشرط عدم تقليل الجماعات يسكنهم) بشرط الامام الحلواني (فان لزم ذلك من سكانهم امروا بالاعتزال عنهم السكنى بناحية ليس فيها مسلمون) وهو محفوظ عن ابى يوسف يجوز عن الذخيرة وفي رد المختار تحت القول (لاى من الد المختار) لكن رده الخ فانصة فتحصل من مجموع كلام الحلواني التمرقش انه اذا لزم من سكانهم في مصر تقليل الجماعة امروا بالسكنى في ناحية خارج مصر وليس فيها جماعة للمسلمين وان لم يلزم ذلك يسكنون في مصر بين المسلمين

مفہورین لاف محله خاصہ لایہ یلزم منہ ان یكون لهم في مصر المسلمين منعة كمنعة المسلمين بسبب اجتماعهم
في محلهم فانهم يقيمون في المختار بعد سطر بعنوان التنبية بأصل قال في الدال المنقح وكذا المنقح عن الخط في
بنائهم على المسلمين من المساواة عند بعض العلماء نعم يبقى القدر ثم قال بعد بحث طويل والحمد للشریف
لا یقید ان لهم فالظاهر العز والشرف بل في معاملات من العقود ونحوها الدلالة الدالة على الزامهم الصغار
وعدم التميز للمسلمین صرح الشافعية بان منعهم عن البيع واجب ان ذلك الحق الله تعالى وتظیم دینہ فلا یباح
برضا الجار المسلم اھ وقواعد لا یتایاھ ولقد مر ان محرم تعظیم لا یخفى ان الرضا باستعلاء تعظیم هذا ما ظهر
في هذا المحل والله تعالى اعلم اھ قلت في لباب روایات لا یخفى ان قد ذكرنا كفاية انشاء الله تعالى واذا
كان هذا حكم الكراء والشراء الدار والتعلق في البناء والجار فكيف حكم بيع المسلمين اراضیهم من الكفلاء وهو
اقوى سبب لغرة والسوكة والقوة والصولة واذا كان هذا حكم الذمیین هم مفہورون تحت حكم الاسلام
فكيف حكم غیر الذمیین الذی لیسوا فی شئ من الاستسلام وهو كما قال الله تعالى لا یالونكم خبالا وكما قال
الابریقون فی مؤمن الا ولادته وكما قال الله ان یتفقوكم یكونوا لكم اعداء ویبسطوا الیکم ایدیم والسنتهم
وددوا لوتكفرون والله در القائل ۵ احبابنا نوب الزمان كثيرة + وامرهم ارفعة السفهاء +
فمن یغنی الدھر من سكراته واری اليهود بذلة الفقهاء

واما عن الجزء الثاني فان كان اهل هذه الفتاوى من اهل البصيرة والکياسة + فاقرب محالها هي الساسة
والعلماء لهم في مثالها حق الرياسة + وهذا الخوا الجواب في هذا الباب - والله اعلم بالصواب -

كتبه اشرف علي لھانوی من الھند الحنفی الفاروق عفی عنہ للثلث الاول في رمضان المبارك ۱۲۵۵ھ

بہ مجتہد وال نادرہ بطلان بعض احلام وکشف

حال میرے والد ماجد مسلمانہ عالیہ دریں ایک جگہ بیعت میں اُنکے پیشوا علیہ الرحمۃ وصال پاچے ہیں۔ میرے
والد جہانگیر میرا علم ہے صوم و صلوٰۃ اور تہجد کے پابند ہیں خصوصاً تہجد کے۔ مگر بلوچوں ان باتوں کے قہر پرست بھی ہیں اپنے
پیشوائے روحانی کے مزار کی تعظیم بھی کرتے ہیں۔ سماع بھی سنتے ہیں۔ اکثر مجھے نماز خصوصاً تہجد کی تاکید فرماتے رہے ہیں
مجھے اکثر تحریر کرتے رہتے ہیں اور جائزوں کے ہاتھ پیغام بھیجتے رہتے ہیں کہ تمہاری دربار میں غیر حاضری ہے ہمیں ہمارا
مالک بھی بتاتا ہے کہ تو اپنے مرشد کے ارشاد پر عمل نہیں کرتا۔ مالک اُنکی مراد اپنے پیشوا علیہ الرحمۃ ہیں جو کہ میں نکال کھاتا بیٹا ہوں
اسلئے وہ میرے لئے اشرعاء کرتے ہیں ایک دفعہ فرماتے تھے کہ سرور کائنات خرموجودات حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

علیہ وسلم کے دربار میں میری بابت عرض کیا تو اب ملا کیا کریں وہ غیر حاضر رہتا ہے حقیقت حال جو ہمیں بتائی جاتی ہے یہ ہے کہ تمہارے دل میں یہ دوسرے ہے کہ خدا علیہ و آلہ وسلم پر علیحدہ ہے جب تک تم اس دوسرے کو نہ کھالو گے اور پیر پڑھیں ذات تصور نہ کرو گے کچھ نہ بنے گا۔ اب بحث کا موضوع نکل آیا مجھے اگلا اور انکو اصرار کہ نہیں ہم جو کہہ رہے ہیں طریقت کا مسئلہ یہی ہے ہم غیر و نکو نہیں سمجھاتے ہیں میں نے کہا کہ پھر شرک اور کیا ہے۔ فرمایا شریعت کے مطابق تو تم شرک سمجھتے ہو مگر حقیقت یہ ظاہر میں تو انسان کو شریعت کا ہی پابند ہونا چاہئے شریعت میں پیر کو پیر اور خدا کو خدا ہی کہنا چاہئے۔ مگر طریقت میں دونوں ایک ہیں۔ بیٹا ہماری بات کو مان لو۔ ہم کامل زندگی مجلس میں بیٹھے ہوئے ہیں۔ عرض ہر روز جب تنہائی موتی یا کوئی رازداں بیٹھا ہوتا تو یہی تذکرہ ہوتا وہ فرماتے تم مقصد نہیں پاسکو گے جب تک ہماری بات کو سچ نہ سمجھو گے مگر مجھے ہر صورت انکار ہی رہا میرے انکار پر کئے آنسو نکل جاتے اس قدر سو آہیں بھرتے یوں سانس کھینک رہی تھی کہ گویا پسلیاں ٹوٹ رہی ہیں مجھے پھر صریح شرک نظر آ رہا تھا میں کیسے ماننا۔ آخر میں نے دل میں ٹھان لی کہ آپ سے استفسار کروں چنانچہ حسب بالا سطور من وعن تحریر کر دی ہیں تاکہ آپ مجھے اس تذبذب کی زندگی سے نکالنے میں کامیاب ہو جائیں مہربانی فرما کر خطا کے مطالعہ کے بعد میرے اور والدہ بزرگوار کے تنازع کو چکائیں خط مذکور کیسے پہلے ایک اور چیز عرض کر دوں۔ والد صاحب نے فرمایا تھا کہ آٹھ دن ہمارا کہا سچ مان کر کر کے دیکھ لو اگر ہمارا کہا بھوٹ ہو تو شرب روز تذبذب میں گزرنے لگے۔ ایک روز سوئیے قبل خدائے عزوجل سے دعا مانگی کہ اے اللہ مجھے اس مصیبت سے رہائی دے مجھے صحیح رستہ کی طرف رہنمائی کر۔ دعا مانگ کر سو رہا کیا دیکھتا ہوں ایک معمولی سا مکان ہے حضور سرور کائنات فخر موجودات ختم الانبیاء جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سادہ معمولی سے چھپر کھٹ پر بیٹھے ہیں ادھایک سفید چادر اوپر اوڑھ رکھی ہے (مجھے خبر نہ تھی مگر دریافت پر معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) کچھ علی ہیں۔ ایک ایک حدیث قرطاس کا مسئلہ پیش ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف مخاطب ہو کر فرمانے لگے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلا لاؤ تاکہ میں کچھ لکھ دوں کہ بعد میں جھگڑا نہ ہو (الفاظ یہ تھے جھگڑا نہ دے) میں جا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلا لایا اور کہا کہ حضور علیہ السلام تحریر کرنا چاہتے ہیں تاکہ آپ بعد میں تعاضد نہ کریں لیکن وہ خاموش ہو گئے اور کہنے لگے رہنے دو حق تو میرا ہی ہے یہی لکھیں گے۔ اتنے میں ہم ایک دوسرے کمرے میں پہنچ گئے وہاں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ ایک بالکل سادی چارپائی کی پائی بیٹھے ہوئے دبے پتلے اور لوگوں سے سفید تھے وہاں بھی یہی گفتگو ہوئی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ رونے لگے مگر ہم انھیں خاموش کر کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے لیگے جب ہم وہاں پہنچے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصال پا چکے تھے باوجود جاناڑ ہوئے کہ وصال پا چکے ہیں۔ میں نے انھیں بیدار کیا۔ چادر اسی طرح اوپر پڑی تھی آنحضرت اٹھ بیٹھے۔ اور معاملہ پیش ہوا وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے حق میں تحریر کر دی اسکے بعد تمام حاضرین رخصت ہو گئے اور صرف میں

اکیلا رہ گیا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جہل قندی کیلئے اٹھ کھڑے ہوئے میں بھی ساتھ ہوا۔ میں نے عرض کی یا رسول اللہ میرے اور الدبزرگوار کے سلسلہ کے درمیان ایک سلسلہ کے متعلق تنازع ہوا کا حل کیا ہے۔ فرمایا کیا میں نے عرض کیا کہ وہ فرطے ہیں کہ پیر اور خدا ایک چیز ہے۔ فرمایا دنت کہتے ہیں میں نے عرض کی کس طرح آپ تشریح کرنے لگے اور میں سننے لگا ابھی ایک وہی فقرے کہتے تھے کہ مجھے یوں معلوم ہوا جیسے میں آہستہ آہستہ کسی دوسری دنیا تک جایا جا رہا ہوں۔ افسوس میں نے تشریح کو نہ سن سکا میرے کانوں میں وہ آواز جیسی دجیسی ہوتی چلی گئی۔ یہاں تک جب بالکل چُپ ہو گئے تو میں بیدار تھا اور خواب کا نظارہ میری آنکھوں میں تھا۔ مولانا صاحب سچ عرض کرتا ہوں اس دن سے اور تذبذب میں پر گیا۔ مجھ سا گہکار فاسق بدکار دیہ حقیقت ہے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا دیدار۔ میں کہتا ہوں کوئی مجھ سے فریب نہ ہو مگر جب بزرگوں سے پُچھتا ہوں کہ بزرگ کس خصوصاً انبیاء کی شکل میں کوئی بلذخ خواب میں متشکل ہو کر نہیں آتی نہ آسکتی ہے تو پھر ان کے اس اذیلا پر کہ تمہارے والد صاحب کتنی بر ہیں اور حیران ہوتا ہوں۔ مہربانی فرما کر جواب سے سرفراز فرمائیں۔

اب جواب۔ دفعہ مسئلہ میں کئی شک ہیں۔ اول یہ شک کہ مرنے کی ضرورت تھی صلی اللہ علیہ وسلم کیونکہ ایک قول یہی ہے کہ واقعیت کی یہ بھی شرط ہے کہ حلیہ کے موافق زیارت ہو اور یہاں آپ کی شانِ رفیع کے مناسب ہیئت میں بھی نہیں ہوتی چنانچہ خط میں چھپر کٹ بھی ہوئی اور کچھ غلالت بھی لکھی ہے۔ دوسرا یہ شک کہ وہ حضور ہی کی آواز مبارک تھی جیسا تلافی الغائبین علیہ کے قصہ میں بعض علماء راسخین کے اشتباہ کے قائل ہوئے ہیں۔ تیسرا یہ شک کہ سننے والے نے صحیح بھی سنا کیونکہ جب بیدار ہی میں سماع میں غلطی ہو جاتی ہے تو خواب تو بہوشی کی حالت ہے جو تھا یہ شک کہ صحیح بھی سمجھا ہے جیسا مصری اشعری الخ میں تلام غلام نے دئے کی غلطی قرار دی تھی پانچواں یہ شک کہ صحیح یاد بھی رہا اور جب دیکھنے والے ہم جیسے ظلماتی قلوب والے ہوں جیسے رانی نے اس جملہ میں کہ (دیہ حقیقت ہے) اسکو تسلیم کر لیا ہے تو یہ شکوک اور زیادہ قوی ہو جاتے ہیں بلکہ شک کے درجہ سے گذر کر غلطی کی جہاں راجع بلکہ متیقن ہو جاتی ہے۔ چنانچہ خود اس خواب کے بعض جزا یقیناً اضغاث احلام ہیں جیسا حضرت علیؓ کا خلافت بلا فصل کو اپنا حق بتلانا جو کبھی زمانہ تحقیق احکام میں بھی نہیں فرمایا جو یقیناً دلیل ہے رائے کے خطا خیالات دماغیہ کی جس کے بقیہ جزا خواب کے بھی ماہرین مرتفع ہوا جاتا ہے۔ چنانچہ ان کے قطع نظر کے جب یہ معارض ہے نصوص قطعیہ کے تو مثل حدیث معارض قطعی کے یا متروک ہو گیا یا مؤول۔ اول تاویل یہ کہ معنی مجازی کے اعتبار سے درست ہے وہ معنی مجازی یہ ہیں کہ پیر کامل کا حکم بوجہ موافقت حکم شرع کے گویا خدا ہی کا حکم ہے ایسے موقع پر محاورات میں یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ دونوں ایک ہی چیز ہیں جیسے سورہ قیام میں قرأت جبرائیلیہ کو اپنی طرف منسوب کر کے قرآنہ فرما دیا لیکن اس وقت جو لوگ ایسی شیطیات میں مبتلا ہیں تاویل ان کے خواب میں بھی نہیں آتی اسلئے وہ یقیناً زندقہ ہے۔ ساتویں کبھی یہ محاورہ ایک کی نفی دوسرے کے

اثبات کیلئے مستعمل ہوتا ہے یعنی یہ کوئی چیز نہیں حاکم خدا ہی ہے جیسا کہ بعض میں ان اللہ ہوا اللہ کے معنی یہ ہیں کہ ہر
کوئی چیز نہیں متصرف خدا ہی ہے اور حکمت اس مآول کی تصویر میں معزودین سے کف لسان کی تعلیم ہوگی اور قرینہ اس
مضمون مآول کے مقصود فی الدین نہ ہونے اور قابل انتفات نہ ہونیکا اسکی شرح کے وقت آواز کا دھیمی ہوتی ہوئی چلا جاتا
ہے جسکی خط میں تصریح ہے ورنہ حق مامور بہ کی شان کا مقتضا تو وہ ہے جو اس آیت میں مذکور ہے فاصبر بما تو وصرون
اتے اختلافات کے ہوتے ہوئے اسکی ظاہری مراد کیسے صحیح ہو سکتی ہے یقیناً قطعاً باطل ہے جسکا اعتقاد کفر ہے پھر اگر دوسرا
اسکے خلاف خواب دیکھ لے تو کیا دونوں خوابوں کو صحیح کہا جاوے گا بلکہ قانون نقلی و عقلی کی بنا پر اذلتعارضات ساقطا کا حکم
کر کے دوسری دلیل غیر متعارض کی طرف رجوع کیا جائیگا اور وہ نصوص قطعیہ محکمہ ہیں معتبر کتابوں میں ہزاروں واقعات
ایسے بلکہ اس سے بھی زیادہ شبہ میں ڈالنے والے منقول ہیں جسک کسی عالم نے کسی عارف نے خوابوں کو نصوص پر ترجیح نہیں دی
بلکہ خوابوں کو غلط سمجھ کر نصوص پر عمل کیا اور اس اعتقاد کا تو احتمال بھی کفر ہے کہ کوئی چیز شریعت میں منفی ہو اور طریقت
میں مثبت ہو خود ائمہ طریقت نے بلا اختلاف اس اعتقاد کا ابطال کیا ہے نیز خواب پر عمل کرنے والے سے اگر باز پرس ہوئی
کہ تو نے خواب کے سبب نصوص کو کیسے ترک کیا تو اس کے پاس کوئی عذر معقول مقبول عقلی یا نقلی نہیں اور اگر نصوص پر عمل
کرنیوں سے باز پرس ہوئی (اور یہ محض فرض محال ہے) تو اس کے پاس نہایت صحیح و قوی عذر نہیں جو اوپر مذکور ہوئے
غرض ہر حال میں ظاہری مدلول خواب کا واجب الرد ہے۔ واللہ یعلم الحق وهو یرہدی السبیل۔

چہتر و آل ناد رہ تحقیق ثمرہ استخارہ

فصل نوزدہم در تحقیق ثمرہ استخارہ۔ میرا ایک رسالہ ہے نافح الاشارة جہیں بعض احکام استخارہ کو متعلق

کچھ سوال جواب ہیں (جوبیع الاول ۱۳۵۲ میں لکھا گیا ہے اور النور شعبان و رمضان و شوال ۱۳۵۳ میں چھپا ہے) اس
میں میری ایک عبارت ہے کہ اے اللہ اگر یہ معاملہ میرے لئے خیر ہو تو میرے قلب کو متوجہ کر دے ورنہ میرے دل کو ہٹا دے
اسکے بعد اگر اس طرف قلب متوجہ ہو تو اس کے اختیار کرنے کو ظناً خیر سمجھے اھ ملخصاً۔ سودا کا یہ حال یعنی قلب کا متوجہ ہو جانا
اور یہ ثمرہ کہ جس طرف قلب متوجہ ہو اسکو اختیار کر لے یہ مشہور قول ہے اور نووی وغیرہ اسی طرف گئے ہیں۔ کما نقلہ الحافظ

فی فتح الباری کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارة تحت قولہ تعرضنی بہ عانصہ یفعل بعد الاستخارة
ما ینشہر بہ صمدیہ مگر دلائل سے راجح یہ ثابت ہوا کہ اس منشاء کے انتظار کی ضرورت نہیں بلکہ جو مناسب سمجھی کر لے قول
عبداللہ بن عبد السلام کا ہے اور دلائل اسکی ترجیح کے میرے ایک ملفوظات میں جو القول الجلیل صمد دوم میں ضبط کیا گیا ہے
اس دعا کی برکت یہ ہوگی کہ باوجود اسکے ارادہ کے خیر ہی کا صدور ہوگا خیر خیر کا صدور ہی نہ ہوگا البتہ خیر عام ہے خواہ

ذیوی ہو یا دینی جیسا رسالہ مذکورہ میں مختار لکھ کر اب میں یہی مرقوم ہے بقول خواہ کامیابی کی صورتیں یا قوی صبر جبر طوا ۱۳۵۵
یا دوا اثنت۔ میرا ملفوظ رسالہ میں شائع ہونے والا تھا مگر ناظرین کو انتظار اور تلاش کے تعب سے بچانے کیلئے
مناسب معلوم ہوا کہ اس کو بھی اسی مقام پر نقل کر دیا جاوے۔ دھو ہڈا۔

ملفوظ ۲۸ شعبان ۱۳۵۵ء ایک اہل علم و فضل نے عرض کیا کہ طبقات شافعیہ میں استخارہ کے متعلق ایک بہت بڑے عالم
کی (جس کا نام جامع کو یاد نہیں رہا) عجیب تحقیق نظر سے گزری وہ کہتے ہیں کہ یہ جو عام طور پر مشہور ہے کہ استخارہ سے مقصود استخبار ہے یہ
صحیح نہیں یعنی استخارہ کا مقصد یہ نہیں کہ ہم کو کبھی کام میں تردد ہو رہا ہے یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا نہیں استخارہ کر نیسے یہ تردد دفع
ہو جائیگا اور ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا شر۔ پھر خیر ہو گا اسکو اختیار کرینگے چنانچہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ
بعض اوقات استخارہ کے بعد بھی وہ تردد دفع نہیں ہوتا اور یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان دونوں باتوں میں سے کونسی بات مفید ہے تو
اس صورت میں لازم آتا ہے کہ استخارہ موقوف ہوا تھا واسطے تردد کے اور تردد دفع ہوا نہیں تو غرض بالشرع شائع کا حکم گویا
عبث ہی ہوا اور شارع کی طرف سے کبھی ایسی بات کا حکم نہیں ہو سکتا جو عبث ہو تو معلوم ہوا کہ استخارہ کا یہ مقصود نہیں کہ کوئی بات
اسکے ذریعہ سے معلوم کر لی جائے جس سے تردد دفع ہو اور اس کام کی دونوں شقوں میں سے ایک شق کی ترجیح ضرور قلب میں آجائے
پھر راجح جانب پر عمل کیا جائے بلکہ استخارہ کی حقیقت یہ ہے کہ استخارہ ایک دعا ہے جس سے مقصود صرف طلب امانت علی الخیر
ہے یعنی استخارہ کے ذریعہ سے بندہ حق تعالیٰ سے دعا کرتا ہے کہ میں جو کچھ کروں سی کے اندر خیر ہو اور جو کام میرے لئے خیر نہ ہو وہ
کرنے ہی نہ دیجئے پس جب وہ استخارہ کر چکے تو اسکی ضرورت نہیں کہ سوچے کہ میرے قلب کا زیادہ رجحان کس بات کی طرف
ہے پھر جس بات کی طرف رجحان ہو اُس پر عمل کرے اور اسی کے اندر اپنے لئے خیر کو مقدر سمجھے بلکہ اسکو اختیار ہے کہ دوسرے
مصلح کی بنا پر جس بات میں ترجیح دیکھے اُسی پر عمل کرے اور اُسی کے اندر خیر سمجھے (اسکے بعد ۹۰ دقیقہ ۱۳۵۵ء کو
مولوی محمد شفیع صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند کے واسطے سے مولانا شبیر احمد صاحب دیوبند کی نقل کی ہوئی عبارت ذیل
موصول ہوئی۔ فی طبقات الشافعیہ ص ۲۵۵ فی ترجمۃ الشیخ کمال الدین ابن الزمکانی وھو شیخ الذھبی قال
الذھبی فی حقہ شیخا لو کان من بقایا المجتہدین ومن ازکیاء اھل زمانہ عن الشیخ کمال الدین انہ
کان یقول اذا صلی الانسان رکعتی الاستخارۃ لا یرفلیقل بعدھا ما یدالہ سواء انشأ یرحت نفسہ
ام لا فان فیہ الخیر وان لم یشرح لہ نفسہ قال ولیس فی الحدیث اشتراط انشراح النفس
اس پر حضرت حکیم الامتہ دام ظلہم العالی نے ارشاد فرمایا کہ اسوقت میرے نزدیک بھی ذوقہ ہی اقرب معلوم ہوتا
ہے جو طبقات شافعیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز اصول شرعیہ میں سے ایک اصل سے اسکی تائید بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ

قاعدہ کلیہ ہے کہ الہام حجت شرعیہ نہیں تو اگر استخارہ کا حاصل یہ سمجھا جاوے گا جو مشہور ہے کہ اسکے ذریعہ سے قلب میں ایسی بات کا
 منجانب اللہ القاء ہوتا ہے کہ جسکے اندر خیر ہوتی ہے۔ لہذا اس القاء پر ہی عمل کرنا چاہئے تو چونکہ وہ القاء الہام ہے اور کسی
 پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا تو گویا الہام پر عمل کرنا حکم دیا گیا لہذا اگر استخارہ کے اس حاصل کو صحیح مانا جاوے تو الہام کا
 حجت شرعیہ ہونا لازم آتا ہے اور لازم صحیح نہیں لہذا ملزوم بھی صحیح نہیں۔ نیز استخارہ کا حاصل اگر طبقات شافعیہ کے
 موافق مانا جاوے تو اس سے ایک شبہ کا جواب بھی بخوبی ہو جاتا ہے اور اس شبہ کی اور اسکے رفع کی تقریر یہ ہے کہ
 حدیث میں آتا ہے اذ ادعا احدکم فلا یقل اللهم اغفر لی ان شئت ارحمنی ان شئت ارزقنی ان شئت لیعزم
 المسئلة ان یفعل ما یشاء ولا فکر لہ رد اک البخاری اور دوسری حدیث میں ہے اذ ادعا احدکم فلا یقل اللهم
 اغفر لی ان شئت ولكن لیعزم المسئلة ولیعظم الرغبة فان الله تعالى لا یتعاطى شیء عطاہ رواہ مسلم
 یعنی اس طرح دعا نہ مانگے کہ اے اللہ اگر آپ چاہیں تو میری مغفرت فرما دیجئے مجھ پر رحمت فرما دیجئے مجھ کو رزق
 دیدیجئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تشفیق کیساتھ دعا نہ مانگنا چاہئے اس پر یہ شبہ ہوتا تھا کہ استخارہ کے اندر جو دعا تعلیم
 فرمائی گئی ہے اسکے اندر تو تشفیق موجود ہے اور اس شبہ کے جوابات بھی ذہن میں تھے مگر انصاف یہ ہے کہ وہ جوابات گویا
 اور معقول تھے مگر شافی نہ تھے اور اب جبکہ استخارہ کا حاصل صرف طلب خیر مانا جائے تو پھر پوری تشفی ہو جاتی ہے کیونکہ
 اب استخارہ کی دعا کے اندر جو تشفیق ہوگی وہ محض لفظی ہوگی واقع میں تشفیق نہ ہوگی بلکہ واقع میں صرف ایک ہی چیز مطلوب ہوگی
 اور وہ خیر ہے کہ وہی خیر ہر حال میں مطلوب ہے اگر ایک شق میں خیر ہو تو بقیہ اسکی دعا ہے کہ اسی کی توفیق ہو جائے اور اگر دوسری
 شق میں خیر ہو تو پھر اسکی دعا ہے۔ لہذا استخارہ کی دعا پر دوسری دعاؤں میں تشفیق کی نہی سے شبہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا
 یہی صحیح ہے کہ استخارہ کا حاصل محض طلب خیر ہے نہ کہ استخارہ۔ پھر حضرت نے عبارت ذیل لکھ کر عنایت فرمائی۔ فی فتح الباری
 کتاب الدعوات بابل الدعاء عند الاستخارة تحت قوله علیہ السلام ثم رضى به مانصبه واختلف فيماذا یفعل
 المستخیر بعد الاستخارة فقال (عزالدين) ابن عبد السلام یفعل ما رفق ویستدل له بقوله فی بعض طرق
 حدیث ابن مسعود فی آخره ثم یعزم واول الحدیث اذ اراد احدکم فلیقل اه قلت دل هذا اللفظ علی ان
 الاستخارة لا یختص بما فیہ تردد بل هو اعم لما اراده بلا تردد وايضا فی حدیث جابر قال قال النبی صلی اللہ علیہ
 وعلیہم السلام الاستخارة فی الامور کلها ما فیہ تردد والسر فیہ تردد ولا یشکل قوله اذا هم قال اللهم اعمل لاری واولی واولی
 یختص بالتردد كما فی قوله تعالی وھمت کل لئلا برسولهم لیأخذہ وغیرہ من النص ص القرائن والحدیثیہ۔
 ضمیر مفعول بالاعتل تشفیق فی الدعاء کہ صاحب مفعول و ام ظلم العالی نے بعد میں لکھ کر الحلق کیلئے دیا

غور کرئیے ذہن میں آیا کہ اگر دعا، استخارہ میں تشقّق بھی مان لیا دے تب بھی نہی عن التشقّق سے شبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ نہی
تشقّق خاص ہے تو اس سے مطلق تشقّق کی نہی لازم نہیں آتی وہ تشقّق خاص ہے کہ یا تو کسول خیر نفس، وہاں دوسری
شق کے خیر ہو نیکاح احتمال ہی نہیں تو تشقّق لغوی ہے اسلئے اس سے نہی کی گئی جیسے مغفرت و رحمت رزق ضروری کا سوال
اور یا تو کسول کو محمل نفع و ضرر دونوں کو ہے جیسے رزق مبسوط مگر منشا تشقّق کا مطلق کا قائم ہے جو موہم ہے نقص قدرت
یا ضیق علی القادر کو جیسا کہ اس نہی کی اس تعلیل سے واضح ہے انہ یفعل ما یشاء ولا مکرہ لہ فان اللہ تعالیٰ لا یحتاج
شیء اعطاء۔ ورنہ مطلق تشقّق دوسری احادیث میں صراحتہ وارد ہے چنانچہ ایک دعا میں ہے اھیی ما علمت
الحیۃ الخیر الی و توفی اذا علمت الوفاۃ الخیر الی رواہ النسائی۔ اور دوسری دعا میں ہے و اذا اردت بقوم
فتوفی غیر مغبون رواہ الترمذی۔ ظاہر ہے یہ تقیدات تشقّق کو مستلزم ہیں پس دعا، استخارہ میں تشقّق کا شبہ
بے اصل ہو گیا۔ کیونکہ یہاں منشا تشقّق کا وہ نہیں جو علت ہے نہی کی تو اب تائید ثانی قول منقول عن الطبقات کی حاجت
نہیں رہی دوسرے مؤیدات کافی ہیں۔ اس تحقیق مذکور کے ایک مدت بعد ایک فاضل دوست نے جامع صغیر
سیوطی کی ایک حدیث دکھلائی جسکے ظاہر الفاظ سے متبادر ہوتا ہے کہ استخارہ کے بعد میلان قلب کا انتظار کیا جاوے
وہ حدیث ہے فی شرح الجامع الصغیر تحت کلمۃ اذا ما نصد اذا علمت بامر فاستخیر ربک فیہ سبع مرات ثم نظر
الی الذی یسبق الی قلبک فان الخیرۃ فیہ۔ ابن السنی فی عمل یوم ولید۔ (فر) عن انس (ضعیف) چنانچہ علامہ حنفی نے
بھی یہی جملہ حاشیہ میں لکھا ہے و اقل الاستخارۃ ان تكون بالدعاء و اکملها بالصلوۃ والدعاء المعروف فاذا اشرح
صدرہ اقبل ای اشرح اخر نفسانی بیان لہرکن موجود اقبل الاستخارۃ اھ۔ اور یہ تحقیق سابق سے معارض ہے۔
جواب یہ ہے کہ واقعی ظاہر اہم تناقض ہے آگے دوہی صورتیں ہیں یا اس حدیث کے ضعف کی بناء پر تحقیق سابق کو ترجیح
دی جاوے یا اس حدیث کے الفاظ کی تاویل کی جاوے۔ اولاً اشرح کے ذہن میں یہی دو جواب آئے اور ان دونوں جوابوں کو
ضبط بھی کر لیا مگر بعد ضبط کے شرح صدر نہیں ہوا اور جتنی دلیلیں ذہن میں آئی تھیں سب مجروح و مخدوش معلوم ہوئیں
پھر حق تعالیٰ سے دعا کی دعا کے بعد جو قلب پر وارد ہوا اس کو لکھتا ہوں وہ یہ کہ ظاہر الفاظ سے عدول کرنا خلاف
اصول ہے لہذا اس ظاہر کا قائل ہونا ہی متعین ہے باقی تحقیق سابق کی ترجیح کی بناء پر امر تھے ایک یہ کہ کسی حدیث میں اس
انتظار کا ذکر نہیں دوسرے یہ کہ بعض اوقات کسی شق کی ترجیح خیال میں نہیں آتی تو اس صورت میں استخارہ عبت ہو کہ میرے
یہ کہ اگر کسی شق کی ترجیح خیال میں آگئی تو اس پر عمل کرنا ابہام پر عمل ہوا جو شریعت میں حجت نہیں مگر بعد تاویل ان سب بناؤں
کا جواب پہل ہے۔ اول کا یہ کہ اسکا حاصل روایات کا اس سے ساکت ہونا ہے اور نہ مطلق مقدم سے ساکت پر اور یہ حدیث

ناطق ہے۔ دوسری کا یہ کہ یہ باعتبار اکثر کے ہے اور اسکے خلاف نادر ہے اور فلا کفر حکم الکمل اور النادر کمال علم کا اعتبار احکام کثیرہ میں کیا گیا ہے تو اس سے بحث ہونا لازم نہیں آتا۔ تیسری کا یہ کہ الہام کا حجت نہ ہونا بایں ہے کہ اُس پر عمل واجب نہیں یہ نہیں کہ جائز بھی نہیں خود بعض احکام میں ارشاد ہے استفت قلبک۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ارد علی القلب پر عمل جائز ہے اور یہ ورد احد الشقیں کا مخرج ہو سکتا ہے البتہ یہ شرط ہے کہ دونوں شقیں مشرعا جائز ہوں۔ باقی حدیث کا ضعف ہو اگر تعارض ہوتا تو قوت کے ایک کو ترجیح دی جاتی جب تعارض نہیں جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ ناطق اور ساکت میں تعارض نہیں ہوتا اور روایات تو یہ ساکت ہیں تو حدیث ضعیف کو احد الشقیں کیلئے مخرج اور مؤید کہہ سکتی ہیں۔ اسکی نظر احکام میں بکثرت ہیں اس لئے اب اس باب میں قول مشہوری کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ والہ اعلم۔ پس اقرب الی الادب جامع الدلائل یہ ہے کہ استخارہ کے بعد اگر کسی شق کا رجحان قلب میں آجائے تو اُس پر عمل کرے اور اگر کسی کا رجحان نہ ہو تو جس شق پر چاہے عمل کرے۔ اس تفصیل سے دونوں قولوں پر اور بواسطہ دونوں قولوں کے سب دلائل پر بھی عمل ہو جاوے گا۔ والہ اعلم۔

(نوٹ) جو طریقہ کہ دونوں فضلیں دکھلا کر دوسرے علماء سے بھی مشورہ کر لیا جاوے۔ فقط۔ ۲ / محرم ۱۳۵۵ھ

شتر وائل نادرہ رسالہ التعرف فی تحقیق التصرف

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۰ سے شروع اور صفحہ ۷۸۶ پر ختم ہوا ہے۔

المختصر وائل نادرہ رسالہ تقدیس الفتاویٰ المنیر عن تدنیس التصاویر

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۶ سے شروع اور صفحہ ۷۹۱ پر ختم ہوا ہے۔

اناسی وائل نادرہ رسالہ سد الغلط ولفاسد فی حکم اللفظ عند المساجد

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹ سے شروع اور صفحہ ۷۹۷ پر ختم ہوا ہے۔

اسی وائل نادرہ رسالہ تسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۳ سے شروع اور صفحہ ۷۹۷ پر ختم ہوا ہے۔

الکیاسی وائل نادرہ رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرم در ملازمہا غیر مشروع

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۷ سے شروع اور صفحہ ۷۹۸ پر ختم ہوا ہے۔

بیاسی وائل نادرہ رسالہ المقالة المتماکۃ فی تصور الجلیلة الہا لکۃ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۸ سے شروع اور صفحہ ۸۰۱ پر ختم ہوا ہے۔

تراسی وال نادرہ المناظرہ عن متعارف المناظرہ یعنی اقسام مناظرہ باعتبار عرض

فائدہ فیما تعلق بالمناظرۃ للمناظرۃ باعتبار عرضہا اقسام لان الغرض اما ان يكون اظهارا للصواب ان لم
يسكت الخصم فلا يتصدى لاسكات بل اذا رأى العناد فيه يقول لنا اعمالنا دلكم اعمالكم لاجتہاد بيننا وبينكم الله
يجمع بيننا والقرآن مشحون من مثل هذه المناظرۃ وهذا اليها كما قال الله تعالى او ان جادلوك فقل الله
اعلم بما تعملون الآية وسميت هذه الفائدة بالمناظرۃ عن متعارف المناظرۃ وهذا القسم محمول على مطلقا لانه
في هذا الزمان الاندازا بمنزلة المصمم واما ان يكون اسكاتا للخصم هو محمول ايضا بحسن النية لكنه موقوف على
سكوت الخصم هو ان كان معاندا او مشاعبا ولا يكون مصحيا لا يسكت فكان قصد هذا الغرض قصدا
لما لا يقدر عليه بنفسه القادر بقدرۃ الغير لا يكون قادرا فكان غير اختياري قصد الامر الغير الاختياري يكون
عبثا وتعبا فلا يصلح ان يكون غرضا واما ان يكون اسكاتا ويقتض السكوت ايضا لكن لما لم يكن السكوت دليلا على
بطلان السكات المنقطع كان هذا عبثا ايضا بل هو مضر لانه يكون موهبا لبطلان السكات في نظر العامة فلو وقع
مثل هذا لسكوت احيانا من اهل الحق لكن الخصم الحق بحجته استدلال العامة على بطلان وهو مضر ايضا
واما ان يكون الاطلاع الناس على معتد الخصم ليحقق الحق ويبطل الباطل فهذا نوع من التحكيم الجاهل كيف
يصلح ان يكون حكما فهذا عبث ايضا بل مضر لانه يكون اقرارا لسان الحال ان الجاهل يصلحون للتحكيم وضرر ظاهر
وان ابتغوا اعمالا حكما فالعادة الغالبة بل الحكمة ان يكون هو معتد لاحد شق المسئلة فكيف يوثق بان يتخرج
انصافه على اعتقاد فهو عبث ايضا فتتفرق المناظرۃ للمناظرۃ في زمانا لخال عن الفائدة مطلقا وان لم يوافقنا احد
في هذا الرأي وان قال قائل فبأي طريق يهتدى الطالب للحق لاسيما المذنب فيه قلنا طريقه ما شاء في القرآن وهو
ان يبين الحق مرة بعد اخرى بعبوات مختلفة كما قال نوح عليه السلام رب اذ دعوت قومي ليلادون بما اقول شيوا في دعوتهم
جها را نعر اذا علمت لهم واسرر لهم اسرار والى هذا اشار سبحانه وتعالى وقد صرحنا في هذا القرآن ليعرفوا الآية فايقرعوا نقع

چوراسی وال نادرہ رسالہ نعم المنادی فی تصحیح المسبادی

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۵ سے شروع اور صفحہ ۸۰۵ پر ختم ہوا ہے۔

پچاسی وال نادرہ التحریر النادر لتقریر الشاہ عبد القادر

خانقادی نے فرمایا کہ مولوی عبد القیوم صاحب فرماتے تھے کہ شاہ الحق صاحب بیان فرماتے تھے کہ مولوی محمد علی صاحب
نے رفع یدین شروع کیا تو مولوی محمد علی صاحب مولوی احمد علی صاحب نے جو شاہ عبد العزیز صاحب کے شاگرد اور ان کے

کاتبی شاہ صاحب عرض کیا کہ حضرت مولوی اسماعیل صاحب نے رفع یدین شروع کیا ہے اور اس سے مفسدہ پیدا ہو گا آپ انکو روک دیجئے شاہ صاحب نے فرمایا کہ میں تو ضعیف ہو گیا ہوں مجھ سے تو مناظرہ نہیں ہو سکتا میں اسماعیل کو بلا لیتا ہوں تم میرے سامنے اُس سے مناظرہ کر لو۔ اگر تم غالب آگے تمھارے ساتھ ہو جاؤ ننگا اور وہ غالب آ گیا تو اُس کے ساتھ ہو جاؤ ننگا مگر وہ مناظرہ پر آمادہ نہ ہوئے کہ حضرت ہم تو مناظرہ نہ کریں گے۔ اس پر شاہ صاحب نے فرمایا کہ جب تم مناظرہ نہیں کر سکتے تو جانے دو شاہ صاحب نے جواب دیا تو میں سمجھا کہ شاہ صاحب نے اس وقت دفع الوقتی فرمادی ہے مگر یہ مولوی اسماعیل سے کہیں گے ضرور چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور جب شاہ عبدالقادر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا میاں عبدالقادر تم اسماعیل کو سمجھا دینا کہ وہ رفع یدین نہ کیا کریں۔ کیا فائدہ ہے خواہ مخواہ عوام میں شورش ہو گی۔ شاہ عبدالقادر صاحب نے فرمایا کہ میں تو کہہ دوں مگر وہ مانیکا نہیں اور حدیثیں پیش کرے گا۔ اُس وقت بھی میرے دل میں یہی خیال آیا کہ گواہوں نے اس وقت یہ جواب دیدیا ہے مگر یہ بھی کہیں گے ضرور۔ چنانچہ یہاں بھی میرا خیال صحیح ہوا اور شاہ عبدالقادر صاحب نے مولوی محمد یعقوب صاحب کی معرفت مولوی اسماعیل صاحب کے کہلایا کہ تم رفع یدین چھوڑ دو۔ اس سے خواہ مخواہ فتنہ ہو گا جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے مولوی اسماعیل صاحب کے کہلواؤ انھوں نے جواب دیا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جاوے تو پھر اس حدیث کے کیا معنی ہونگے منہ مستحق بسنق عند فساد امتی فله اجراء شہید۔ کیونکہ جو کوئی سنت متروکہ کو اختیار کرے گا عوام میں ضرور شورش ہو گی مولوی محمد یعقوب صاحب نے شاہ عبدالقادر صاحب کے اُن کا جواب دیا کہ کیا اسکو سکر شاہ عبدالقادر صاحب نے فرمایا بابا ہم تو سمجھتے تھے کہ اسماعیل عالم ہو گیا مگر وہ تو ایک حدیث کے معنی بھی نہیں سمجھا۔ یہ حکم تو اُس وقت ہے جبکہ سنت کے مقابل خلافت سنت ہو اور ما نحن فیہ۔ میں سنت کا مقابل خلافت سنت نہیں بلکہ دوسری سنت ہے۔ کیونکہ جس طرح رفع یدین سنت ہے یونہی ارسال بھی سنت ہے جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب بھی مولوی اسماعیل صاحب کے بیان کیا تو وہ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دیا

حاشیہ۔ قولہ۔ یہ حکم اس وقت ہے **الذی اقول۔** اس وقت میں باختیار زبان پر آتا ہے و ذوق کل ذی علم و علیم ضمیمہ حاشیہ۔ اس حکایت کے متعلق ایک سوال وجواب بھی ہے مناسبت مقام و تمیم فائدہ کیلئے نقل کیا جاتا ہے۔

سوال۔ از مولوی محمد شفیع پورست پیا بونے نفع یسیدی پر بر ما۔ امیر الروایات میں مولانا اسماعیل شہید کا رفع یدین کا قصہ پھر شاہ عبدالقادر ریادہ کے شاہ صاحب فرمایا کہ جب رفع و عدم دفع دونوں درست ہیں تو پھر جھگڑنے کی ضرورت نہیں اسماعیل سمجھا نہیں پھر اس پر آنجناب کا تائیدی حاشیہ بر قول شاہ صاحب اور تلاوت آیہ دفع کل ذی علم و علیم میری نظر سے گذری۔ مکرما۔ اگر ذرا بھی غور کریں تو مولانا اسماعیل شہید کا قول حق اور سراسر صدق سے منسلک ہے کیونکہ رفع و عدم دونوں کے مسنون ہونے کی خود آنجناب کی تصریح ہے۔ اب حدیث یہ کہ دونوں کے مسنون ہونیکا اعتقاد اسی وقت حقیقہ اعتقاد

کہلانیکے قابل ہے کہ ہر د امر کو ایک نظر سے دیکھیں۔ اور جب فقین میں کسی ایک شق کے بھی عامل پر بس طعن تشنیع کا باب مفتوح کر دیا گیا
تو فقط زبانی دعویٰ رجحان پر اسلئے حقیقت میں مولانا اسماعیل شہیدؒ کی کرم علی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں اچھی سنتی لڑکے صحیح مصداق تھے
الجواب۔ حسب مشورہ مستفتی صاحب مقام میں غور کر نیسے یہ مجھ میں آیا کہ مولانا شہیدؒ نے جو حدیث کا محل تجویز فرمایا
اُس میں حضرت شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے اختلاف فرمایا سودہ محل مختلف فیہ ہو گیا اور حضرت شاہ صاحب نے جو محل تجویز
فرمایا اُس میں حضرت مولانا نے اتفاق فرمایا چنانچہ امیر الروایات میں بسند ثقات اسکی بھی تصریح ہے کہ جب مولوی
محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب مولوی اسماعیل صاحب کے بیان کیا تو وہ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دیا اور مولانا
شہیدؒ ایسے نہ تھے کہ غیر حق پر خاموش ہو جاتے خود انکے واقعات حق گوئی کے اپنے اکابر کیساتھ متکاثر اور متواتر ہیں اور حق گوئی
ادب کے اچھے بھی ہو سکتی ہے لہذا ہمیں خلاف ادب ہونیکا بھی احتمال نہیں رہی حالت میں جواب نہ دینا صاف دلیل ہے تسلیم اور
اتفاق کی پس یہ محل متفق علیہ ہو گیا اور متفق علیہ راجح اور مقدم ہوتا ہے مختلف فیہ پر۔ پس حضرت شاہ صاحب کے
جواب میں خدشہ کرنا خود مولانا پر خدشہ کرنا ہے کہ انھوں نے غیر واقعی محل کو کیوں قبول کیا۔ رہا یہ کہ پہلے سے دوسرے
غیر واقعی محل کے کیوں قائل تھے مگر اور اجتہاد یہ میں ایسا سوال نہیں ہو سکتا مگر وضوح حق کے بعد اس کے قائل نہ رہے
اور یہ بہت بڑا کمال ہے کہ اُس سے رجوع فرمایا۔ پہلی رائے میں ایک اجر کے مستحق تھے۔ دوسری رائے میں دواجر کے
مستحق ہو گئے۔ پس سوال کا جواب ضروری ہو گیا۔ باقی تبرعاً کچھ مزید بھی عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ معلوم نہیں کہ اسکے بعد فرمایا
کو ترک فرمایا نہیں لیکن اگر نہ بھی ترک فرمایا ہو تو وہ عدم ترک بھر بھی اس حدیث کا محل بہت تھوڑی نیت ہو سکتا ہے
اس طرح سے کہ پہلے تو نفس فغیدین کو احیاء سنت کی نیت کرتے تھے اور پھر اس قصد سے کرتے ہوں کہ امور واسعہ میں طعن
تشنیع نہ کرنا سنت سلوک مفسودہ فی الدین ہے اور یہ سنت مردہ ہو چکی ہے اور اسکے مقابلہ میں تضییع ہو جو کہ خلاف سنت اور عبت
ہے۔ پس فغیدین اس طعن تشنیع کی مخالفت اور الٹا دیکھتے کرتے ہوں جو کہ سنت مردہ کا احیاء ہے۔ اور یہ محل متفق علیہ کی فرد ہے
رہا یہ کہ خود حضرت شاہ صاحب نے اس سنت مردہ کا احیاء اس طرح کیوں نہ فرمایا اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک دوسری
سنت بھی ہے وہ یہ کہ ہر امر مستحب میں عوام اور ضعفا کی تشویش اور شورش کا اور اس سے انکے دین کے ضرر کا احتمال قوی
ہو وہاں اسکا ترک کر دینا بھی سنت ہے جسکی دلیل حکیم کا واقعہ ہے پس ممکن ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے اس سنت کو اُس سنت سے
ہم سمجھا ہو اس لئے اُس سنت کو اختیار نہ کیا ہو اور عوام کے اعتقاد کی اصلاح زبانی تبلیغ سے فرمادینے کو کافی سمجھا ہو۔ اور
مولانا شہیدؒ نے اسکا عکس سمجھا ہو۔ پس اس تقریر پر دونوں حضرات کی تحقیق اور عمل ہر طرح کے شبہ اور اعتراض سے سالم ہوگا
بے اعتبار رہتا ہے اور اسکے خلاف میں دونوں حضرات پر جرح لازم آتا ہے۔ واللہ اعلم۔ ولتسہر هذا الجواب بالتحمد

النادر۔ لتغیر الشاہ عبدالقادر من قدر علی حسن من هذا فہذا۔ ۳۲ جمادی الاخری ۱۳۵۵ھ

چھیاسی واں نامورہ رسالہ حل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاختیار فی الاعمال

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۵ سے شروع اور صفحہ ۸۰۸ پر ختم ہوا ہے۔
ستھاسی واں نامورہ رسالہ التحفیف فی الاختیار الضعیف یعنی تحقیق لطیف بجواب اشکال متعلیٰ شیعہ
 یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۵ سے شروع اور صفحہ ۸۱۱ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھاسی واں نامورہ بیعت غائبانہ و بیعت صغیر

السوال۔ بیعت کیلئے طالب کی موجودگی و حضور کی شیخ کی خدمت میں لازمی ہے یا بیعت بذریعہ خط کے بھی ہو سکتی ہے؟
 مسئلہ زید کو اسکی والدہ نے اپنے پیر و مرشد سے بذریعہ خط کے سن بلوغ کے پہنچنے سے قبل بیعت کر دیا ایسی حالت میں زید کو
 سلسلہ بیعت مذکور میں داخل سمجھا جائیگا یا نہیں؟ مسئلہ سن بلوغ شریعت نے کیا مقرر کیا ہے؟ ۱۱ راج ۱۳۵۷ھ۔

الجواب۔ عن الاول عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی قام یوم بدر قال لعثمان العظمی
 فی حلیۃ اللہ و حاجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والی ابایع لہ اخرجہ ابو داؤد (حدیث شصت و ہشتم) عن ابن
 عمر فی حدیث طویل فبعث صلی اللہ علیہ وسلم عثمان الی مکہ و کانت بیعۃ الرضوان بعد ما ذہب عثمان فقال
 صلی اللہ علیہ وسلم بیۃ الیمنی علی البصری و قال ہذا لعثمان اخرجہ البخاری والترمذی (صد و ہشتاد و ششم)
 ان دونوں واقعوں میں تصریح ہے کہ حضرت عثمان کو آپ نے بیعت فرمایا۔ اور وہ بیعت کے وقت حاضر نہ تھے۔ اسی بنا پر بعض
 مشائخ کے کلام میں ایسی بیعت غائبانہ کا لقب بیعت عثمانی مذکور ہے اور یہ تاہد روایات سے تخصیص ہے۔ ورنہ قواعد
 اس بیعت کی صحت بلا تردد ظاہر ہے کیونکہ بیعت کی حقیقت التزام ہے طالب کی طرف سے اتباع کا اور شیخ کی طرف سے تعلیم و
 کا۔ اور ظاہر ہے کہ اس التزام کا معاہدہ جیسے مشافہت ہو سکتا ہے اسی طرح غیبت میں بھی بواسطہ خط یا سفیر کے۔ پس
 اس کی صحبت میں دلیل کلی و جزئی سے کوئی شبہ نہیں۔

الجواب ثانی۔ عن الثانی عن النس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المرء مع من احب و لما
 اکتب۔ رواہ الترمذی (حدیث سصد و ہشتم) اس کیساتھ اگر مقدمہ حسیہ یہ منضم کیا جائے کہ بیعت میں خلیہ بیعت ہے
 کہ اپنے مشائخ سے محبت کا سبب ہو جاتی ہے پس برکات محبت جو حدیث میں مذکور ہے انکے حصول کی توقع ہو جاتی ہے تو اس
 تعلیل میں صغیر کی بیعت بھی داخل ہے عن ابی ہریرۃ فی حدیث فضیلۃ الذکر فیقول اللہ تعالیٰ و لا قد غفرت
 القوم لایشقی جلیسہ حل اخرجہ الشیخان والترمذی (حدیث نو و نہم) اگر اس کے ساتھ بھی یہ مقدمہ حسیہ منضم کیا جائے

کہ جو شخص کسی بزرگ کے سلسلہ میں داخل ہوتا ہے غالباً اس سے بحالت محالطت موانست کا تعلق ضرور پیدا ہو جاتا ہے اگر کسی عارض سے اسکی نوبت نہ آئے تو قصد و نیت تو ضرور ہی رہتی ہے۔ تو اس تعلیل میں مغیر کی بیعت بھی داخل ہے باقی بعض روایات میں جو بیعت صغیر سے عذر وارد ہے (حدیث سہ صد و ششم) وہ اسکے معارض نہیں کیونکہ وہ عذر لزوم بیعت ہے کیونکہ بیعت التزام ہے احکام لازمہ کا اور صغیر التزام سے بھی احکام لازمہ نہیں ہوتے پس لزوم وہاں مستحق نہیں ہوتا۔ قال القسطلانی فی شرح قوله علیہ السلام ہو صغیر ای لا یلزمہ البیعة اور ان روایات کچھ مضمون میں صحت بیعت داخل ہوگی جو برکت کیلئے ہے پس دونوں میں کچھ تعارض نہیں۔ اور ثل جواب اول کے قواعد کی کفایت کیساتھ تبرعاً ایک دلیل جزئی بھی ذکر کی جاتی ہے فی جمع الغوائض فضائل عبداللہ ابن الزبیر معزاً الی الشیخین عن عائشہ رضی اللہ عنہا (عبداللہ) وہو ابن سبع سنین او ثمان لیباث النبی صلی اللہ علیہ وسلم وامرہ بذات النواذر فتبسم صلی اللہ علیہ وسلم حین رواہ مقبلاً الیہ ثم یابیہ۔

الجواب عن الثالث۔ بارہ برس کے بعد جب علامات بلوغ کی ظاہر ہو جائیں بلوغ کا حکم کر دیا جائیگا اگر کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو بقول مفتی بہ پندرہ سال کی عمر میں بلوغ کا حکم کر دیا جائیگا۔ والمسئلۃ مشہورۃ فی کتب الفقہ مذکورۃ واللہ اعلم اشرف علی سلوذجہ شہرہ (نوٹ) حدیثوں کے منبر حقیقۃ الطریقہ کے ہیں۔

نواسی وال نادورہ ابطال حکم بعت عرش

السوال۔ کشف الظنون میں دیکھا کہ شیخ صدر الدین قنوی نے لکھا ہے الغلاف الاطللس المسمی بلسن الشرع العرش وذلك الثواب المسمی عندا هل لشرع الكرسي قد امان طجال ذلك الى لكشف الصحيح والعيان الصريح وادعى ان هذا غير مخالف للشرع لان الوارد فيه حدثت السموات والارض۔ لیکن بخاری باب بد الخلق میں ہے فاحذل بنی صلی اللہ علیہ وسلم بحديث بد الخلق والعرش الخ وايضا فيه وكان الله ولم يكن شيء غيره وقال الله تعالى بديل العرش العظيم وقال النبي صلی اللہ علیہ وسلم لا اله الا هو العظيم الحليم لا اله الا الله رب العرش العظيم ان آیات و احادیث سے عرش کا مربوط اور مخلوق ہونا ظاہر ہے و نیز عرش غیر اللہ ہے۔ لہذا کشف مخالف شرع معلوم ہوتا ہے۔

الجواب۔ السلام علیکم مخلوق و مربوط ہونا قدم بالذات کے تو منافی ہے لیکن قدم بالزمان کیساتھ فی نفسہ جمع ہو سکتا ہے گو قدم بالزمان کبھی کسی حادث کا مستقل دلیل ہے عقلاً و عملاً باطل ہے چنانچہ دلیل نقلی ارشاد نبوی لم یکن شیء غیرہ کافی ہے اور دلیل عقلی کتب کلامیہ میں مذکور ہے اور جو کشف حدیث صحیح کے خلاف ہو یقیناً باطل ہے لیکن اس کے صاحب کشف

پر کفر کا حکم نہ جلا گیا گو یہ دلیل قطعی بھی ہوتی کیونکہ حکم مذکور کیلئے اسکا ضروریات مذکور میں سے ہونا بھی شرط ہے اہل تائیل بھی
نافع نہیں جیسے نماز روزہ کی فرضیت کا یا قیامت کا اعتقاد فافرقاً۔ اور اس کشف والے کو حدیث حدوث بالزمان کو پہنچی
نہیں اسلئے جہل عند ہے جیسا کہ اس قول سے معلوم ہوتا ہے لان الواد فی حدوث السموات والارض ما تقر من
اکفار القائلین بقدم العالم ممکن ان یخص من هذا القائل لان هذا القول نشأ عن شبهة ولا شبهة عندنا
بقدم العالم فتأمل ولا یجعل۔ اور محترم نے بھی اپنے رسالہ شرف کی جلد الرابع میں بذیل حرف الکاف بخاری کی اسی حدیث میں کہ
شیخ عینہ سے عرض کے حدوث بالزمان پر استدلال کیا ہے مع دوسرے فوائد کے من شاء فلیرجع الیہا والله اعلم۔

نوٹے والے نادرہ تحقیق ارسال یا وضع یدین در قنوت نازلہ

خلاصہ سوال۔ یہاں سے کاہنور ایک سوال کے جواب میں قنوت نازلہ میں ارسال یدین پر عمل کر نیو لکھا گیا تھا وہاں سے
ایک عالم کا ایک طویل خط وضع یدین کی ترجیح کے اثبات میں آیا جس کا خلاصہ جو جواب سے معلوم ہو سکتا ہے جو یہاں سے لکھا گیا ہے اور جو
الجواب۔ مولانا السلام علیکم مسئلہ مجتہد فیہ ہے دلائل سے دونوں طرف گنجائش ہے اور ممکن ہے کہ ترجیح قواعد
وضع کو ہو کیا ہو مقتضی مذہب الشیخین۔ لیکن عارض التباس و تشویش عوام کی وجہ سے ارسال کو ترجیح دی جاسکتی ہے
کیا ہو مقتضی مذہب محمدؐ اور ثناء و صلوة جنازہ و قنوت و ترمیں یہ عارض نہیں ہے اسلئے وہاں راجع پر عمل کیا گیا اور اس
عارض کی قوت کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مجمع عظیم میں سجدہ ہو کو باوجود اسکے وجوہ کے ترک کر دیا جاتا ہے اور وضع تو درجہ میں
سجدہ ہو سے بہت ادنیٰ ہے نہ و احق بالترک۔ اور التباس کا ارتفاع اختصار قنوت سے اسلئے نہیں ہو سکتا کہ سہو پر محمول
کیا جاسکتا ہے کہ ہر قرأت میں امام کو سہو ہو گیا اور وہی طرح اسکے بعد سجدہ میں چلے جانے بھی اسکا ارتفاع نہیں ہو سکتا
کہ اس سے پہلے التباس ہو چکے گا پھر سجدہ میں جانے تشویش بڑھ گئی کہ کوع کیوں نہیں کیا اور نہ ایسا ارتفاع تو سجدہ ہو کے
بعد تشہد میں بیٹھنے سے پھر بعد میں مکرر سلام پھیرے بھی مرتفع ہو سکتا تھا مگر فقہار نے اسکا اعتبار نہیں کیا اسلئے کہ عوام
غلبہ جہل سے ان قرآن کو کیا استدلال کر سکتے ہیں دراپنی نماز کو تباہ کرتے ہیں واللہ اعلم باقی دوسری جانب میں بھی ممکن ہے کہ نہیں ہر وقت
ایک نوٹے والے نادرہ الوقف لایملاک باستیلاء الکفار

فائدہ فی الروایۃ الدالۃ علی ان الوقف لایملاک باستیلاء الکفار وقع البحت عنشی دہلی و سئل عن
فاخرہ الروایۃ المولوی ظہر احمد قلت فی احکام الاوقاف للخصا فی باب الارض طدار الوقف فتعصب۔ قلت ان
الغاصب اذا ضمت قیمۃ الارض لوقف (ای ضمن القیم الغاصب کذا بما مشر الاصل) اهل یملاک الارض لوقف
انضمت الیہ (قال) لا قلت (ولم قال) من قبل ان الوقف لایملاک والوقف بمنزلۃ المدبر لو غصب غاصب

اس کا جواب

نہیں

من مولاه فابق من الغاصب او اخرج الغاصب من يده فضمن قيمته لا يملك متى ظهر الى مولاه ورد مولاه القيمة التي اخذها له (مسألة ۲) قلت محل الاستشهاد منه قول الوقف بمنزلة المدبر وقد صرح فقهاءنا في بلدنا باستيلاء الكفار انهم

لا يملكون المدبرين الغلبة صرح به في البحر (ص ۹۷) وكذا صرح في علق الكذب والكفار لا يملكون او قاضيا بالاستيلاء

بانوے وال نادریہ تحقیق مقالات طلب ضرہ درنویش درخانہ ضرہ آخری

سوال۔ ایک مرد مشائخ کے پاس تین یا چار عورتیں ہیں وہ فقط اپنی ایک عورت کے گھر میں سکونت پذیر ہے اور وہیں کھانا پیتا سوتا ہے پھر وہ اسی گھر میں ہر نوبت والی عورت کو بلا رضا مندی اسکے منگو کر شب گزاری کرتا ہے عورتیں اپنی سوکن کے گھر میں جانا پسند نہیں کرتیں بلکہ موت کو اس پر ترجیح دیتی ہیں اور وہ مرد کہتا ہے کہ میرے اوپر صرف یہ لازم ہے کہ شب گزاری میں مساوات کروں باقی ہر نوبت والی کے گھر اسکے دن (یعنی باری) میں جانا اور اسکے گھر میں شب گزارنا واجب نہیں اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ گو حضور صلی اللہ علیہ وسلم برابر ہر نوبت والی کے گھر میں جایا کرتے تھے تو کسی بیوی کو آپ کسی سوکن کے گھر میں نہیں بلاتے تھے لیکن انکا عمل اختیاری تھا آپ کے فعل سے امت مرحومہ پر ایسا کرنا واجب نہیں اور بیعت عند اقام عندہا کے معنی اس طرح کرتا ہے کہ اس سے فقط شب گزارنا مقصود ہے نہ کہ اسکے گھر میں بیعت اور اقامت کرنا مطلوب و ثابت ہے کیا اس مرد کیلئے ایسا کرنا جائز ہے اور ایسے معنی کرنا اس کا صحیح ہے۔ بینوا و جرد۔ ۹

الجواب۔ فی الد المختار ولو مرض هو فی بیئۃ عاکلۃ فی نوبۃ الزور المختار هذا اذا كان بیت لیس فیہ

واحدة منهن الا فان لم یقدر علی التحول الی بیت الاخری یقیم بعد الصحۃ عند الاخری بقدر ما اقام عند الاخری

ثم یقسم بینہما (قبیل الرضاع) فی العالم کبریۃ لا یخوزان یجمع بین لضرۃ ین او الضرۃ اثر فی مسکن احد الارضۃ

للزوم الوحشۃ ولو اجتمعت الضرۃ اثر فی مسکن واحد بالرضاع یکرہ ان یطأ احدہما بحضور الاخری حتی لو طلب

وطبہا لم یلزمہما الاجابة لا تصیر فی الامتناع ناشرة ولا خلاف فی هذا المسائل (قبیل الرضاع) فیما یصل بذلک

من المسائل یہ روایات اس مرد کو قول ہر جزو کے بطلان میں کج ہیں اور اس مرد کا یہ عمل کل ناجائز ہے واللہ اعلم کتبہ اشرف علی محمد

ترانوے وال نادریہ تحقیق معصیت بودن استلزام تصور جنبیہ بالاختیار

السوال تعلیق صبیح شرح مشکوٰۃ ص ۵۹ کے باب اوسوسہ میں لکھا ہے اعلموا ان اوسوسۃ ضرریۃ واختیارۃ

فالضروریۃ ما یجری فی الصد من الخطر ابتداء ولا یقدر الانسان علی دفعہ فهو معفوۃ عن جمیع الایمہ قال تعالیٰ

لا یكلف الله نفسا الا وسعہا۔ والاختیارۃ هی التي تجوی فی القلب تستمر یقصد ان یعمل ویستلذ منہ کما یجری فی القلب

حب امرأۃ ویدم علیہ ویقصد الوصول الیہ بالشبهۃ الذی من المعاصی فہذا النوع عفا الله تعالیٰ عن ہذہ الامہ

ببینوا و جرد

خاصۃ تشریفاً و تکریم النبی صلی اللہ علیہ وسلم و امتہ الیہ یتظر قولہ تعالیٰ ربنا ولا تمحل علینا اصل
الحجۃ اس میں دسواں اختیار یہ کہ خوف کو امت مرحومہ کا خاصۃ لکھا ہے میری جگہ میں نہیں آیا اگر یہ صحیح ہے تو ایسے اختیار
کی تشریح فرمادی جاوے تاکہ محمودہ اور مذمومہ میں امتیاز ہو جاوے۔ فقط۔

الجواب۔ اگر یہ تحقیق صحیح مان لی جائے تو ان تبد و احوالی انفسکم لا تخفون بحاسبکم ربہ اللہ کے کیا معنی۔ اور اگر
اس پر شبہ ہو کہ یہ لایکلف اللہ نفساً الا دسہاے منسوخ ہے تو علاوہ مخدور نسخ فی الاخبار کے یہ لازم آوے گا کہ ہمیں تکلیف
لا لایطاق دی گئی تھی جو قیاسی ہے اس لئے نسخ کے معنی اصطلاحی نہیں ہیں یعنی بیان تبدیل بلکہ اس سے عام ہے جو بیان تفسیر کو شامل ہے
یعنی لایکلف اللہ نفساً سے آیت از تین الخ کی تفسیر کر دی گئی ہے کہ مافی انفسکم سے مراد امور باطنہ اختیار یہ ہیں نیز اس
تحقیق مذکور فی السؤال کے صحیح ہونے پر اس حدیث کے کیا معنی ہونگے القلب یزنی جسکی تفسیر آئی ہے یعنی دیشکھی اور بہت
نصوص بے معنی ہو جائینگے لہذا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے غالباً وجہ اس التزام کی صاحب تعلیق کی یہ ہوئی کہ اگر غیر اختیاری مراد ہو
تو اس امت کی کیا تخصیص ہوگی جب تخصیص ہے تو لا محالہ اختیاری پر محمول ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے ایک درجہ ایسا ہے کہ شروع
ہوتا ہے غیر اختیاری سے اور پھر ہو جاتا ہے اختیاری کی طرف اس طرح سے کہ اگر اسکو اسکے حدوث پر تنبیہ اور اس کے اختیاری
ہونیکا احساس ہو تو اسکو روک سکتا تھا مگر ذہول کے سبب اسکے حدوث پر تنبیہ اور اسکے اختیاری ہونیکی طرف التفات
نہیں ہوا پس یہ درجہ فی نفسہ اختیاری تھا اور ائم سابقہ اسکی مکلف تھیں کہ دوران و سوسہ میں اسکا احتضار رکھیں کہ
یہ درجہ تو پیدا نہیں ہو گیا اور بغور پیدا ہونیکے اسکو دفع کر دیں مگر یہ امت اسکی اس لئے مکلف نہیں ہوئی کہ اہل شہادۃ تھی پس
جس طرح دوسرے اصرار و اغلال کا انکو مکلف نہیں کیا گیا اسی طرح اس درجہ کا بھی انکو مکلف نہیں کیا گیا لیکن اگر تنبیہ ہو گیا تو اسکا
بھی مکلف ہو جائیگا۔ باقی جس و سوسہ کو ابتداء ہی سے عند اقلب میں لاف اور قصد ہی اسکو باقی رکھے اس پر مواخذہ ہونا
صحیح و صحیح نصوص میں وارد ہے البتہ اگر یہ صاحب تعلیق کوئی حجت میں تو ناوین کیلوی مد اللہ علم و دہرین تعلیق ملکی معلوم ہوا حجت نہیں
چورانوے وال ناد رہ جواب اشکال بر واقعہ بعض بزرگان ہجرت بلا و ضو

(مضمون) کتاب نزہۃ البساتین کی حکایت نمبر ۱۸ میں یہ لکھا ہے کہ ایک شہرگ بلا و ضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے۔ کیا یہ جائز
اور درست ہے اگر ایسا ہو تو بیمار و نکو بڑی آسانی ہو جائے۔ اسکا مطلب سمجھ میں نہیں آیا وضاحت چاہتا ہوں۔

(جواب) یہ تو نہیں لکھا کہ بلا و ضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے بلکہ یہ لکھا ہے کہ بلا و ضو کئے دو رکعت نماز پر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے
میں دو غلطیاں ہوئیں۔ ایک غلطی یہ کہ بلا و ضو کئے کی جگہ بلا و ضو لکھا یا حالانکہ دونوں کے مفہوم میں زمین و آسمان کا فرق ہے
کسی خاص وقت میں وضو نہ کرے یہ کیسے لازم آگیا کہ انکو پہلے سے بھی وضو نہ تھا۔ اگر یہ شبہ ہو کہ اسکے قبل لکھا ہے کہ وہ

سوئے اسکا جواب یہ کہ یہ راوی کا گمان ہے۔ یہ سمجھے ہوئے کہ سوئے اور وہ سوئے نہ ہونگے اسکا بڑا اچھا قرینہ چند سطر بعد ہے کہ
 بلا تجدید وضو کے صبح کی کشتیں پڑھی۔ یہ لفظ بتلا رہا ہے کہ تازہ وضو نہیں کیا سابق وضو سے نماز پڑھی۔ دوسری غلطی نقل
 میں یہ کی گئی کہ واقعہ جزئیہ کو عادت والہ کے صبیحہ سے نقل کیا اور کسی کا بھی یہ مذہب نہیں کہ بلا وضو یا بل وضو نماز پڑھے
 بلکہ ایسا کرنا کفر لکھا ہے۔ اور ظن راوی سے جواب دینے کی ضرورت اسوقت ہے کہ اصل کتاب میں کوئی لفظ ہو جس کا ترجمہ صرف
 سونا ہو مثلاً رقاد اور اگر لفظ نوم ہو مثلاً تودہ ہم ہے نفاس کو کمانی القاموس تو پھر جواب کے حکم کے کہ نہ ہر نافع وضو ہے
 پچانوئے سوال نادرہ رسالہ المقالات المفیدہ فی حکم اصوات الالات الجدیدہ
 یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۱۱ سے شروع اور صفحہ ۸۱۵ پر ختم ہوا ہے۔

چھپانوئے وال نادرہ تدبیر سہل رفع تشویشات صعبہ

حال قبلہ مولانا صاحب دامت برکاتہم آئین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کی دن سے دل چاہتا تھا کہ اپنی
 حالت لکھوں مگر چونکہ حضرت والا کو اپنی تکلیفات سنائیے تکلیف ہوتی ہے اس خیال سے رکتا رہا۔ اب مجبوراً عرض کرتا ہوں
 اور اسکے کوئی دوسری حالت ہی نہیں جسکو عرض کر سکوں۔ کل گذشتہ مصائب کے اثر ظاہر ہوئے ہیں۔ کاروبار و جمع
 مدید غیر حاضری کے خراب ہو گیا۔ بچوں کو کبھی امیر نہ لاتا ہوں کبھی گھر چھوڑنے جاتا ہوں۔ خیر خواہ احباب اس پریشانی کو
 دیکھ کر نکاح کا مشورہ دیا۔ اس سوال کو جب سے زیر بحث لایا گیا ہے پریشانی اور بڑھ گئی ہے ہر روز نئی باتیں آتی اور
 سننے میں آتے ہیں۔ مدافع ہر وقت اسی ادھیڑ بن میں مصروف رہتا ہے کہ کن کن اعتراضات کا کیا کیا جواب دیا جائے اور
 کہاں کہاں پیغام نکاح دیا جائے اور اس پریشانی کا علاج جو نکاح تجویز ہوا ہے اسکے شافی ہونے میں کبھی شبہ رہتا ہے اس سے
 طبیعت اور نگہبازی ہے کہ نہ معلوم کسی صورت بنے صالح یا غیر صالح معمولات بالکل ہی خراب حالت اور بی وقت ادا
 ہوتے ہیں۔ ذکر شغل میں طبیعت لگتی ہی نہیں اختیاری حالات کو غیر اختیاری سے تمیز کرنا مشکل ہو رہا ہے۔ میری مصیبت کا
 خاتمہ ہونا مشکل ہے اللہ تعالیٰ کے دربار میں درخواستیں بہت ہیں مگر میں خالی ہی ہوں حضرت وللا سے درخواست ہے کہ
 آیا میری جیسی حالت کا علاج ہو سکتا ہے اور ایمان قلب مجھ کو کبھی حاصل ہو گا یا نہیں مگر حالت کسی تدبیر سے درست کی
 تو اللہ میری درخواست کو منظور فرما کر مجھے اس سے مشرن فرمایا جائے مگر اور مصائب کے دور ہونے کی دعا کیلئے درخواست کرتا
 تحقیق۔ اسکا ارادہ ہی چھوڑ دیا جاوے اور موجودہ پریشانی ہی کیلئے اپنے کو آمادہ کر لیا جائے پس دو چیزوں کا التزام
 کر لیا جاوے۔ دعا روزہ ال مصیبت کی اور استغفار اور غفرات کو آخرت میں کجا جاوے پس یہ علاج ہم علاج کچھ نہیں
 علاج ہی مقصود ہے۔ سخت مقصود نہیں۔

دوسرا خط جو خطاب الہی (حال) آج اپنی بے چینی کی حالت میں ڈاک کا منتظر تھا۔ ڈاک کی خط ملا۔ پڑھا
 بے اختیار آنسو جاری ہو گئے۔ بار بار خط کو چومتا تھا اور ایسا معلوم ہوا جیسا کسی جلے ہوئے دل پر کافور رکھ دیا گیا اور دل سے بار بار
 دعا نکلتی تھی اے اللہ جس طرح میرے رہنے میری دستگیری فرمائی ہے اے اللہ آپ بھی اُن پر رحمت فرمائیے۔ اب نہ کہہ سکتا ہے
 نہ وہ خط تعالیٰ کی بے تعلقی کے دساوس ہیں بالکل سکون ہوا۔ یا یوں کہوں کہ میں بھی زندوں میں چلنے پھرنے لگا۔ اب حسب معمول
 دساوس آتے ہیں مگر وہ غما میرے پاس چھوٹتا ہے کام دیتا ہے فوراً ختم ہو جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے فوری نفع
 ہوا میری زبان کو کھن لگا ہوا تھا شیطان میرا قرین بن گیا تھا ہر وقت کہتا تھا دیکھو دنیا میں لوگ آرام سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ
 نے تم کو کیسا بھنسا یا ہے۔ بہر حال میں حضرت والا کا دل ہے اس قدر شکر یہ کر رہا ہوں کہ قلم و زبان اس کے لدا کر نیسے قاصر ہے۔
 (تحقیق) آپ کے سکون سے مسرت ہوئی اور مکرر دعا کی کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اپنی مرضی کے موافق بنائے۔

شہادتوں والے نادرہ رسالہ شوق الغین عن حق علی و حسین

یہ رسالہ صفحہ ۱۸ سے شروع ہے صفحہ سطر ۱۲ پر ختم ہوئے۔

اٹھانٹے والے نادرہ حل اشکال بر بعض مراقبات در نماز

حال۔ حضرت گذشتہ والا تادم میں جو ہدایت فرمائی تھی کہ تمام افعال کے متعلق یہ تصور رکھے کہ سب حق تعالیٰ کے
 اجلاس میں پیش ہوتے ہیں اس میں شبہ نہیں کہ نماز کے علاوہ دیگر افعال میں یہ بہت نافع معلوم ہوتا ہے لیکن حضرت نمازیں اس
 مراقبہ سے جو کچھ خود نماز میں پڑھتا ہوں اسکے معانی سے بے التفاتی ہو جاتی ہے جو طبیعت پر شائق ہوتا ہے۔ پھر مشی افعال کا
 معاملہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی دور ہے۔ البتہ اس سے کہ حق تعالیٰ دیکھ رہے ہیں ایک فوری ہدایت معلوم ہوتی ہے مگر حال
 میں جو چیز فہم معانی میں مغل ہوتی ہے وہ باعث گرائی ہو جاتی ہے بلکہ خیال ہوتا ہے کہ مقصد نماز ہی ہی بعد ہو رہا ہے۔ بہر کیف جیسا ارشاد
 تحقیق۔ قرآن مجید میں غور کرے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کا اصل مقصد خود ذکر ہے قال تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لذکر۔ و
 قال تعالیٰ لمن الصلوٰۃ تنفی عن الفحشاء والمنکر ثم عللہ بقولہ ولذکر اللہ اکبر۔ سو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی
 حاصل ہو جاوے وہ ذکر کی فرد ہو نیکی سب استحضار مرکب مقصودیت میں اقویٰ ہے۔ البتہ نماز سے باہر خود اس مرکب استحضار
 میں مقصودیت زیادہ ہے جس کا راز یہ ہے کہ قرأت نماز میں تابع نماز ہے سو نماز کی روح زیادہ قابل اعتناء ہے وہو الذ
 لوفیہ ارجح صلوٰۃ میں وہ قرأت خود مقصود ہے لہذا اس کا زیادہ اعتناء کیا جائیگا وہو بالا استحضار مرکب۔ پس اگر مراقبہ
 رویت حق للعبادے حضور زیادہ میسر ہو تو وہ استحضار معانی سے مقدم ہے۔ ہذا اذ ذق۔

ننانوے سال اختلافی استراف در بیج افراط و تفریط در النساب، یہ سال کتاب کی صفحہ ۱۸ سے شروع ہے اور صفحہ ۱۹ پر ختم ہے

سوال نادرہ در تحقیق عجیب بلکہ عجیب تعلق سمیت کعبہ فوق و تحت ارض

(واقعہ مسئلہ فضاء کے متعلق یہاں ایک سوال و جواب کا اتفاق ہوا جو تمیم فائدہ کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ سوال یہ کہ زمین کے حصہ پر ہم آباد ہیں اس کے مقابل حصہ تحتانی ہے انکسرت قبلہ کیلئے چونکہ فقہار کے کلام میں کعبہ انتہا عنان سما و مذکورہ اور عنان حصہ تحتانی کی طرف بھی ہے اسلئے بعض کو شبہ ہو گیا کہ کعبہ معہودہ کے دو اہل جانب یعنی فوق بھی تحت بھی عنان سما تک کعبہ ہو سکا حاصل یہ ہوا کہ اس کعبہ کی جانب تحتانی میں جو بقعہ اس کعبہ کے مقابل ہے وہ حصہ تحتانی والوں کا کعبہ ہے یعنی ان کی اُس بقعہ کی طرف استقبال واجب ہو گا مگر چونکہ اس شبہ کا منشاء غلط ہے اسلئے کہ فقہار نے جیسے عنان سما کو منہتا کہا ہے ایسا ہی عبدات مختلفہ تحت التری کو بھی منہتا کہا ہے۔ پس ایک منہتا ہے اس کعبہ کی جہت فوق کی طرف اور ایک منہتا ہے اس کی جہت تحت کی طرف اسلئے اس مقام میں اس پر تنبیہ ضروری تھی ماحقر نے اس کے متعلق ایک تقریر بعنوان فائدہ کے لکھی ہے اسکو نقل کر دینا کافی ہو گا۔ فائدہ در تحقیق احکام متعلقہ فوق و تحت ارض) فوق سما و ذوالکسی جانب لیا جاوے کوئی منہتا نہیں مثلاً کعبہ کے مقابل فضاء کی سمت کی طرف کتنے ہی بلند مقام پر نماز پڑھیں نماز ہو جاوے گی۔ اسی طرح مسجد کی فضاء کتنی ہی بلندی پر لیاوے وہ محترم ہے اس فضاء میں جنی وغیرہ لوگ نہ رہا جائز نہ ہو گا۔ اپنی ملک زمین پر کتنی ہی بلند فضاء تک تعمیر وغیرہ کرے اسکو حق نقل ہو گا مگر قابل تحقیق جہت تحت ہے کہ ان احکام میں اسکا کچھ منہتا ہو گا یا نہیں ہو اگر منہتا نہ مانجائے تو بہت سے محذورات لازم آتے ہیں مثلاً کعبہ سے جو خط مرکز ارض پر گذرتا ہو اور دوسری جانب کی سطح پر واقع ہو اس کے چاروں سمت کے بقعہ کو جو بیانش میں کعبہ کے برابر ہو کعبہ کہنا پڑے تو اسکا طوائف مثل طوائف کعبہ کے کہا جاوے گا اور اس میں القار قافورات یا دخول جنب حرام ہو گا۔ اسکا استقبال مثل اس کعبہ مشہورہ کے استقبال کے مامور رہے ہو گا اسی طرح عرفات کے مقابل کا بقعہ عرفات ہو گا تو وہاں حج بھی جائز ہو گا اور وہاں کے باشندوں کو حج کیلئے اس کعبہ مشہورہ و عرفات مشہورہ کے قصد سے سفر کرنا واجب نہ ہو گا اولاً ہے کہ اسکا التزام ادنیٰ علم و عقل رکھنے والا بھی نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اس جانب کی مساجد کے مقابل بقیع مساجد ہونگی جن کیلئے تمام احکام مسجد ثابت ہونگے اسی طرح اس جانب کی اراضی مملوک کے مقابل کی اراضی اسی مالک کی مملوک ہونگی۔ اور اسی اصل پر دوسری جانب کی مساجد کے مقابل جو بقیع اس جانب ہیں وہ بھی مساجد ہونگے۔ اور اس جانب کی اراضی کے مالک اس جانب کی اراضی کے بھی مالک ہونگے یا دونوں جانب کی اراضی کو دونوں طرف کے مالکوں میں مشترک مانجا جائے گا اور ظاہر ہے کہ اس التزام میں تمام احکام کا ہدم یا غلط لازم آئے جسکا کوئی قائل نہیں ہو سکتا۔ اور یہ عذر کافی نہیں کہ مدار کلیف کا علم نہ ہو اور بقیع کا چونکہ علم نہیں اسلئے ان احکام کی تکلیف بھی نہ ہو گی۔ وجہ عدم کفایت یہ ہے کہ اگر آلات حساب سے علم ہو جاوے تو اسوقت کیا جواب ہو گا اسلئے لامحالہ جہت تحت کو منہتا ہی ماننا لازم ہے اور قواعد سے وہ منہتی ارض کام کر رہے اس

جانب کے احکام اس جانب کے سکان کیلئے مرکز تک ثابت ہونگے اور مرکز کیلئے کسی حساب کی ضرورت نہیں جس مقام پر طبعاً جب کا بیوہ ختم ہو جائے اور اس سے متجاوز ہو کر صعود کی ضرورت ہو وہ مرکز ہے۔ اب کوئی اشکال مذکور نہ رہا اور اس بنا پر سکان جانب تختائی کیلئے بھی قبل ہی کعبہ ہو گا اور اس کی معرفت کیلئے وہی قواعد ہونگے جو اہل بیت کے ضبط کئے ہیں۔ واللہ اعلم۔ وقد تمھنا الفہرست الفنا للقب بالنوار ودلہ الحمد اشرف علی

(نوٹ) رسالہ مذکور یعنی ہواد النوار میں جس شان کی یہ تین فہرستیں ہیں جو آپ کے سامنے ہیں ان کے بعد بھی بعض مضامین ہی شان کے لکھے گئے ہیں اور ان کی تدوین کا انتظام بھی شروع ہو گیا ہے چونکہ ایسے مضامین کچھ جمع ہو گئے ہیں یہ مضمون کی سرخی بدیعہ اور مجموعہ کا لقب بدائع تجویز کیا گیا۔ اگرستو عدد کی تکمیل کے بعد اسی طرح پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہو گا اس کی سرخی لطیفہ لکھی جاوے اور مجموعہ کا لقب لطائف ہو۔ اس کے بعد کیلئے اہل نظر جو سرخی مناسب سمجھیں مثل حقائق و محارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ۔ ان مضامین کی معتد بہ مقدار جمع ہونے پر اگر انکو شائع کیا جائے وہ ہواد رکادوسرے سرائے ہو گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اشرف علی، رمضان المبارک ۱۳۵۵ھ

نوٹ اس کتاب میں جا بجا بعض مستقل رسالوں کا حوالہ دیا گیا ہے اسلئے کہ پہلے عدم نجائش کی وجہ اُنکو اس کتاب کی معاونت شائع کرنا قصداً نہ تھا اگر پھر جب نجائش دیکھی تو ان رسالوں کو بھی اسی وقت کتاب کی ساتھ شائع کیا جا رہا ہے جو یہاں شروع ہوتے ہیں۔ واللہ التوفیق

مجموعۃ السائل الاشرفیہ

جو حضرت مصنف قدس سرہ کے جو الیسر سائل کا مجموعہ ہے جسکا حوالہ لہو اور النواور کے متنوں اور اجزاء سابق میں دیا گیا ہے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

رسالہ شرح مکالمہ بینی بین بعض المعقولین در قدرت حق تعالیٰ بر اخبار عن غیر الواقع

آقا بعد بندہ اسعد اللہ مدرس مدرسہ نظامیہ علوم سہا زہور مدعا نگار ہے کہ میں ارزدی الحجۃ ۱۳۳۴ھ کو حکیم الامتہ محمد الملتہ حضرت مولانا اشرف علی صفا دست بر تہم مذاقہ برکاتہ کی خدمت میں زیارت کیلئے حاضر ہوا تھا مجلس مبارک میں مسئلہ کو وسیع قدرت کا ذکر اگر آپ کے استفادہ کو در یافت کیا جناب موصوفے جواب عطا فرمایا میں نے جواب کو ضبط کر لیا ارادہ کیا مگر حسن اتفاق سے ماہ ذی القعدہ ۱۳۳۴ھ کے رسالہ النور میں اس مسئلہ پر چند سطور جناب موصوفے پر قلم فرمایا تھے۔ اس کو میں ان طویلہ شرح جناب موصوفے کی امانت کر دی اور سوال جواب کو آپ میں منضم کر دیا۔ شرح کہیں عربی ہے کہیں اردو میں عربی میں باتو من کے عربی ہونے کی وجہ سے یاد آتے مضمون کی وجہ سے مکالمہ بینی و بین بعض المعقولین لم یدکر اسمہا کراما لہ و صونا عن الافتتاح وقد تم الخ تعالیٰ عن الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی الحادث المکرب من الاصوات الحروف قیدہ باحترار عن الکلام النفسی القدم الذی لیس من جنس الاصوات والحروف لان القدرة علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام النفسی مسلوبہ اتفاقاً اما لانه صفة واحدة لیس بخبر ولا انشاء فی حد ذاته فی الازل وانما یشکر بالنسبة الی الخبر والانشار باختلاف التعلقات والاضافات وذلك ما لا یرال کا ہونہ بعض الاشاعرة وہو عبد الشرح بن سعید لقطان جماعۃ من المتقدمین واما لانه صفة قدیمیہ قائمہ بذاتہ ثابتہ لہ تعالیٰ بالضرورة المطلقة الذاتیہ فکنت انتہی ہا ای القدرة مع نفی الوقوع ای نفی وقوع الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی وکان بعض المعقولین ینفہا ای القدرة ایضا قال لانی ای بعض المعقولین مدعیانہ۔ اللہ تعالیٰ کے قول حائید القول لدی کسی نفی ہوتی ہے قال لمثبت مجیباً اس صرف وقوع کی نفی ہوتی ہے کیونکہ ما یسبل القول فرمایا گیا ہے اور تبدل القول وقوع الاخبار عن غیر الواقع ہے اور اس قدرت کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ لا یمکن ان یبدل القول اور ما یفید ہذا المعنی نہیں فرمایا گیا اور اس میں کلام نہیں کیونکہ قوانین قدرت وقوع الاخبار عن غیر الواقع کو متمنع بالغیر کہتے ہیں وقوع کی نفی فریقین کے نزدیک متفق علیہ ہے لہذا محل نزاع نہیں ہو سکتی

عہ فلا یحتمل انہ فانیہ لقولہ بقدرہ جلا اور عنا فا کا ہو مشہور فلا یشتر علی جہل اقل عن بعضہم ان جلد المصنف الغلات مزیان تشہید عتاد ہما بذاتہ حیث تالوا الاصوات و الحروف مع قوالہا و تترتب بعضہا مع بعضی صرودہ انہا اعراض حادثہ مشروعا و ث بعضہا با نقضاء البعض لان مقتضی الکلام الحرفی ثانی بدو فی انقضاء الحروف الاول بدیہی والاتصاف بہا ہوں علامات الخد من التلیف الانزال التشریل و کونہ عربیہ مجموعہ

نوعہ اور الحجۃ فی زمانہ غلیظہ نازل واللہ اعلم بالصواب فالاسلم ان لا یشیع علیہم کذا استفادہ من الماتن مدللہ والکرامیۃ قائلون (بقیہ جلد ۱۲۷)

مجموعہ السائل الاشرفیہ کا متن و اجزاء سابق میں دیا گیا ہے جسکا حوالہ لہو اور النواور کے متنوں اور اجزاء سابق میں دیا گیا ہے

کیساتھ قائم نہیں حالانکہ کلام زید و عمر میں وقوع کذب بھی ہوتا ہے۔ لہذا لغو و باطل کلام لفظی میں بھی وقوع کذب کا قائل ہونا چاہئے ورنہ کلام زید و عمر و کلام لفظی میں فرق بیان کرنا چاہئے جواب (البتہ یہ پیدا کرنا ایسی شان سے ہوگا جس سے کوئی مخلوق اس قضیہ کا مستحکم نہ کہاجائے گو محل اسکا کوئی مخلوق ہی ہوگا اور یہ شان مجہول الکنہ ہے اور یہی فرق ہے اس کلام لفظی اور کلام زید و عمر میں فافہم یعنی کلام لفظی و کلام زید و عمر میں فرق یہ کہ اول کا پیدا کرنا اس شان سے ہے کہ اسکا مستحکم کسی مخلوق کو نہیں کہاجاتا چنانچہ قرآن شریف کو کسی مخلوق کا کلام نہیں کہاجاتا۔ دیکھو شجرہ طور سے انی انا اللہ کی جو آواز مبارک حسنی گئی تھی اسکا مستحکم شجرہ کو نہیں کہاجاتا اور کلام زید و عمر کا پیدا کرنا اس شان سے ہے کہ اسکا مستحکم مخلوق کو کہاجاتا ہے۔ چنانچہ کلام زید کو کہاجاتا ہے اور کلام عمر کا عمر کو۔ البتہ اس شان پر الیش کی حقیقت ماہیت ہم ناواقف ہیں و ہذا القدر کاف فی الجواب۔

لا یجب علینا ان نحقق کہ ہذا الشان کا تباع و تبانی اس مضمون کو دوبارہ حضرت مائت مذہب کی خدمت سامی میں پیش کیا تو اس وقت فرمایا کہ فرق کی کہ نہ تو معلوم نہیں لیکن آثار سے فرق کے دو وجہ ہیں ہو سکتی ہیں۔ اما الاول فالکلام للفظی مانطقہ اللہ تعالیٰ نقصان یدل علی کلام لغوی لازمی قائم بذاتہ و کلام زید و عمر و مخلوق منہ لہذا المقصد و اما الثانی فان محل الکلام للفظی الاختیار لہ فی التکلم بہ کما قال شجرہ الطوریہ انی انا اللہ بخلاف کلام زید و عمر فانہا مختاران فی التکلم بہ اس سبب کے جواب کے بعد پھر اصل مضمون شروع ہوتا ہے چنانچہ ارشاد ہے اس مقدمہ مہمد کے بعد میں پوچھتا ہوں کہ مثلاً جس وقت زید قائم نہ ہو اس وقت آیا قضیہ زید قائم کا پیدا کرنا ممکن ہے یا ممکن اگر ممکن ہے تو مدعا ثابت اور اگر ممکن ہے تو آیا ممکن بالذات ہے جسکی نقیض ممکن بالذات اور ذاتی کی وجہ بوجہ بطریق من الطرق واقع ہو تو کیا ہوگا محتمل وقوع و محتمل وقوع ہی نہیں ہو سکتا یا ممکن بالغیر جسکی نقیض واقع بالفعل اور امکان ذاتی کیساتھ مجتمع ہو سکتا ہے اور بر تقدیر ارتفاع غیر اسکا امتناع بھی تغیر ہو جاتا ہے اگر ممکن بالغیر بوجہ لزوم محذور وقوع کذب کے تو بھی مدعا ثابت ہے ہم کو اس سے انکار نہیں کہیں کہ امتناع بالغیر کے تو ہم قائل ہیں لیکن اس سے امکان بالذات کی نفی نہیں ہونی لان الامتناع بالغیر مجتمع مع الامکان بالذات کہ ابو خبیر من ان یخفی فان عدم العقل و امکان بالذات و امتناع بالغیر علی ریح الفلاسفہ اور اگر ممکن بالذات ہے تو اگر اسی حالت میں زید کھڑا ہو جاوے و لا ضیر فیہ فان البدایۃ تشہد لکونہ ممکن بل و اقبا بالاتفاق تو آیا اب بھی قضیہ زید قائم کا پیدا کرنا ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن نہیں تو لازم آتا ہے کہ جیسے کذب پر قدرت نہیں ہو باطل قائم شجرہ زانی القدرۃ و نقص یناقض امکان و اگر ممکن ہے تو ممکن بالذات ممکن کسی ہو گیا کیونکہ انقلاب حقیقت محال ہے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے لہذا معلوم ہو گیا کہ وقت قیام زید قضیہ زید قائم کا پیدا کرنا ممکن بالذات نہیں بلکہ ممکن بالذات امتناع بالغیر و کذب

عاشرة إلى وقت كذا استفيد من الماتع في ١٢ سنة ١٢٠٠ وها حصل التحفيف في مجموع كنه في الشان ١٢ منه ١٢ لما وردت على الوجه الثاني فلو فرض من محل الفقه في جبريل والحق لم يحقق في الفرق أجاب عنه الماتع بقوله بأنه لما ان لا نقول بعموم المحل ونخصه بما ليس فيه صفة الاختيار أصلاً كاللوح المحفوظ والشجرة الطورية أو نقول بعمومه كما هو الراجح شرطين قصد الله تعالى الدلالة على الكلام بنفسه وعدم

١٢ سطحيات الاوليا، المعلولين المبينين صدارة لاعتقاد الاختيار كقول الشيخ ابستامی قدس الشریعہ: سبحانی ما اعظم شافی وقول حسینؑ

فانتصر المذهب وبحث الثاني وأسكت فالحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه على إعلاء الحق وإزهاقه الباطل جاء الحق وزهق
الباطل ان الباطل كان زهوقاً اللهم ما قبل الحق لعلو ولا على كاتبة محروكة من سلاسل القدره حضرت ما من حكم لا
مد ظله كي خدمت میں شہرہ پیش کیا ان کلام لفظی حاکم عن الکلام انفسی و مرآة لمدید علیہ لانه الموضوع علی الموضوع له فتجب
المطابقة بين الموضوع والموضوع له فكما لا يمكن ان يكون في الكلام انفسی بهذا لا يمكن في الكلام اللفظي والافات المطابقة
او نرم ان كان في الكلام انفسی وكلاهما ممنوع اجاب عنهما بان المطابقة تجب بين الكلام اللفظي الموجود في الكلام
في الفرضيات العقلية المحضة لا يحدث شيء من الكلام انفسی الموجود في الكلام اللفظي هو الصادق لا غير فان الكاذب ممنوع بالغير
كما مرد لا وجود للمتنوع فالان في المطابقة بين اصادق من الكلام انفسی وان قبل ان الصادق ايضا يمكن بالذات لان يكون
غير مطابق للواقع وان وجبت مطابقة للواقع بالغير فيلزم ان يكون الكلام انفسی ايضا لذلك جعل المطابقة واللازم طلب
فالملزوم مثله اجريت بانه لا تجب المطابقة بين الكلام اللفظي الموجود والكلام انفسی من جميع الوجوه الا ترى ان الاول حاو
غير قائم بذاته والثاني قدیم قائم بذاته تعالى فيمتنع الكذب في الاول امتناعاً بالغير لان ذاته لا تأتي عن امكن فكذب بالذات
ویمتنع الكذب في الثاني امتناعاً بالذات لانه صفة الله تعالى الحقيقية اللازمة الثابتة له الغائبة بالضرورة المطلقة لذاته
والله اعلم ولحفظ ان البحث عن امثال هذه المسئلة ليس من داب اكابرنا لانه يمكن ان يجري القول بما لا ينبغي في لذات
والصفات لكنهم كتبوا على سبيل المنع دفع الاعتراضات الواردة من جهة المخالفين فالحسن ان لا يبحث عنها الا للعلم
ويعلم ان لما تنعم فيقضي هذا الشرح بالمسئلة في شرح المسئلة والخروج ان الحمد لله رب العالمين

رساله تعديل حقوق الوالدين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مُحَمَّدٌ وَآلِهِ عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

قال الله تعالى - ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلهما واذ احببكم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان
اس آيت عموم سے دو حکم مفہوم ہوئے ایک یہ کہ اہل حق کو ان کے حقوق واجبہ ادا کرنا واجب ہے دوسرے یہ کہ ایک حق کیلئے دوسرے
شخص کو حق ضائع کرنا ناجائز ہے ان دونوں حکم کلی کے تعلقات میں سے دو خاص دو جزئی مواقع بھی ہیں جن کے متعلق اس وقت

حکم ممکن وکتاب عنہا جواب اخذ ہوا ان الکلام اللفظی مدید دلالت و ضیعت بل مدید دلالت عقلیہ کد لانه لا اثر علی التوثر ولا یبرہن من امکان
الکذب فی فلا تراکما ذی التوثر فلن من قال زید لیس بقائم و هو قائم و رار الجوار مدید علی وجود اللفظ القائل دلالت عقلیہ فلا یثبت فی الدلالة کونه
العقلیہ کاذبہ و مستبط من حاشیة العلامة عبد الحکیم السیاحی فی علی الخلیلی ص ۳۸ من طبع فی نظر فانه مدید علی جواب حکم لا علی جواب
صدق الکلام و هو المدعی دون الاول و ما یخطر فی البال ان یقال ان الکلام انفسی ان کان فی الازل خبراً فماله حال الکلام اللفظی وان لم یکن
خبراً فی الازل بل کان دعوایاً بسیطاً غیر متکثر و متجدد و نشأ اکثر و المتعدد عند تعلقات و الاضافات لم یکن فیہ الکذب لوبالذات
لان امکان الکذب فرع کون الکلام خبراً و الشرع اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ۱۲

تحقیق کر لیا قصہ ایک ان میں سے والدین کے حقوق واجبہ وغیرہ کی تعیین ہے دوسرے والدین کے حقوق اور زوجہ یا اولاد کے حقوق میں تقاض و تراحم کے وقت ان حقوق کی تعدیل ہے اور ضرورت اس تحقیق کی یہ ہوتی کہ واقعات غیر محصور سے معلوم ہوا کہ جس طرح بعض لوگ بے قید والدین کے حق میں تفریط کرتے ہیں اور انکی وجوہ طاعت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہیں اور ان کے حقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار والدین کے حق میں افراط کرتے ہیں جس سے دوسرے صاحب حق کے حقوق مثلاً زوجہ کے یا اولاد کے تلف ہوتے ہیں اور ان کے وجوہ رعایت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہیں اور ان کے اٹلاف حق کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اور بعض کی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے لیکن حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کے ادا کا قصد کرتے ہیں اور چونکہ بعض اوقات ادا کا تحمل نہیں ہوتا اسلئے تنگ ہوتی ہیں اور اس سے دوسرے ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں قابل برداشت سختی و تنگی ہے اس طرح سے ان بیچاروں کے دین کو ضرر پہنچتا ہے اور اس حیثیت سے اسکو بھی صاحب حق کے حقوق واجبہ ضائع کرنے میں داخل کر سکتے ہیں اور وہ صاحب حق اس شخص کا نفس ہے کہ اسکی بھی بعض حقوق واجبہ ہیں۔ کما قال صلی اللہ علیہ وسلم ان لنفسک علیک حقاً اور ان حقوق واجبہ میں سے ہر حکم حفاظت اپنے دین کی ہے پس جب والدین کے حق غیر واجب کو واجب سمجھنا مغضی ہوا اس محصیت مذکور کی طرف اسلئے حقوق واجبہ وغیرہ واجب امتیاز واجب ہوا اس امتیاز کے بعد پھر اگر عملاً ان حقوق کا التزام کر لیا مگر اعتقاد واجب سمجھے گا تو وہ محذور و تولایم نہ آوے گا اس تنگی کو اپنے ہاتھوں کی خریدی ہوئی سمجھے اور جب تک برداشت کر لیا اسکی غالی ممتی ہے اور اس تصور میں بھی ایک گور خط ہو گا کہ میں باوجود میرے ذمہ نہ ہونیکے اس کا تحمل کرتا ہوں اور جب چاہیگا سبکدوش ہونے کا بغرض علم احکام میں ہر طرح کی مصلحت اور جہل میں ہر طرح کی مضرت ہی مضرت ہے پس اسی تنہیز کی غرض سے یہ چند سطور لکھتا ہوں۔ ابی تمہید کے بعد اول اس کے متعلق ضروری روایات حدیث و فقہیہ جمع کیے پھر ان سے جو احکام ماخوذ ہوتے ہیں انکی تقریر کر دے گا اور اگر اسکو تعدیل حقوق الوالدین کے لقب سے نامزد کیا جاوے تو نازیبا نہیں۔

واللہ المستعان وعلیہ التکلیل۔

في المشکوۃ عن ابن عمر قال كانت عتی امرأة اجہاد کان عمر یکرہا فقال لطلق باذابت فاتی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکراف لہ فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طلقھا رواہ الترمذی فی لمراقۃ طلقھا امرئ اب و زوجہ لہن کانتھالک باعث اخرو قال امام الغزالی فی هذا الحدیث فہذا يدل علی حق الوالد المقدم ولكن الل یکرہا لا لغرض فاسد مثل عمر (احیاء العلوم ج ۲ ص ۲۷۱ کشوری)۔

في المشکوۃ عن معاذ قال اوصانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وساق الحدیث وفقہ ولا تقن والدیک و

وان امرائي ان يخرج من اهالك وهاك الحديث في المروقة غرض للمبالغة باعتبار الاكمل ايضا اما باعتبار اصل الجواز
فلا يلزم طلاق زوجة امرأة وان تاذيا ببقاها ايذاء شديد الا انه قد يحسد الحضور بها فلا يكلفه لاجلها ان يخرج
شفقتها انهما لو تحققا ذلك لم يامراه به قال اصمها لم يمع ذلك حتى منهما ولا يلتفت اليه كذلك اخراج ماله انتهى
مختصرا قلت والقريفة على كون المبالغة اقترانه بقوله عليه السلام في ذلك الحديث لا يقتضي بان الله وان قتلت او حرقت
هذه المبالغة قطعا ولا انفس الجواز بتلفظ كلمة الكفر وان يفعل ما يقتضي للكفر ثابت بقوله تعالى من كفر بالله من بعد
ايمانه الا من اكره - الآية فافهم - في المشكوة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صبح مطيعا
لله في الدين الحديث وفيه قال وجل ان ظلمه قال ان ظلمه وان ظلمه - رواه البيهقي في شعب الايمان في المروقة
في الدين اي في حقها وفيه ان طاعة الوالد من لم تكن طاعة مستقلة بل هي طاعة الله التي بلغت توصيتها من الله
تعالى بحسب طاعتها الطاعة على ان قال ويؤيد ان لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق وفيه ان ظلمه قال الطبي
يراد بالظلم ما يتعلق بالامور الدينية لا الاخرية قلت قوله صلى الله عليه وسلم هذا وان ظلمه كقوله عليه السلام في
ارضاء المصدق ارضوا مصد قديكم واقظمتكم - رواه ابو داود وكقوله عليه السلام فيهم وان ظلموا فظلمهم الحديث
رواه ابو داود ومعناه علوا في الملوك قوله ان ظلموا اي بحسب نعمكم او على الغرض والتقدير يرهبها لغة ولو كانوا
ظالمين حقيقة كيف يامرهم بارضائهم صحت - في المشكوة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة
ثلاثة جل يمشون واخذهم المطر فما اوالى غار في الجبل فانحطت عليهم غارهم صخرة طبقت عليهم فذكر
احد منهم امره فقمت عند رؤسها الى الوالد بن الذي كانا شيخين كبيرين كما في هذا الحديث
اكره ان اوقظهما واكره ان ابدأ بالصبيته قبلها والصبيته يتضاغون عند قد في الحديث شتفر على المروقة
تقد على الاحسان الوالد ينزع للمولودين لتعارض صغرهم بكبرهما فان الرجال الكبار يتقوا لطفل المصغير
قلت وهذا التضاعي كما في قصة اضياف بلوطي قال فعلمهم بشئ ونومهم في جواب قول امرأة لما سأل
هل عندك شئ قالت لا الا قوت صبيان ومعناه كما في المطات قالوا هذا همول على ان الصبيان لم يكونوا
عناجين الى الطعام وانما كان ضجهم علوا للصبيان من غير خروج والواجب تقد فيهم وكيف يتكان واجبا
وقد شئ الله عليها انه قلت ايضا وما يؤيد وجوب الاضطرار الى هذا التاويل تقدم حق الولد الصغير على
حق الوالد في نفسه كما في الد المختار باب النفقة ولول اب وطفل لطفل حتى به قيل (بصيفة التريض)
يقسمها بينهما في كتاب الاثار للامام محمد بن عيسى قالت افضل ما اكلتم كسبكم وانزلواكم من كسبكم قال

محمد لا بأس به اذا كان محتسباً | زيل كل من قال بنه بالمعروف فان كان غنيا فاخل منه شيئا فهو دين عليه
وهو قول الجحيفة ومحمد قال خبرنا ابو حنيفة عن حماد بن عمار رايه قال ليس للاب من قال بنه الا ان يحتاج اليه
من طعام او شرابا وكسوق قال محمد بن ناخذ وهو قول الجحيفة في كثر العمال عن الحاكم وغيره ان اولاد كرهية الله تعالى
الكرهية لم يشاء ان اتا ويحب لمن يشاء الذي كورفهم امواتهم لكره اذا احتجتم اليها هل قلت قلوا عليه السلام في الحديث
اذا احتجتم على تقيد الامام محمد بن قول عائشة ان اولادكم منكم سبكم بها اذا كان محتاجا ويلزم التقيد كونه ديناً عليه
اذا اخذ من غير حاجة كما هو ظاهر قلت وايضا فسر ابو بكر الصديق بهذا قوله عليه السلام انت ومالك لا بيديك قال
ابو بكر وانما يعني بذلك النفقة رواه البيهقي كذا في تاريخ الخلفاء وفي الخبر المختار لا يفرض (القتال) على من
بالخلف الامان اطلاقاً هي الان طاعة فرض عين لان قال لا يحمل سفر فيه خطر الابدانها وما لا خطر فيه يحمل بلا
اذن ومنه للسفر في طلب العلم في سعة من منعه اذا كان يدخلها من ذلك مشقة شديداً
شمال الكافرين ايضاً واحد من اذكرة خروج مخافتهم ومشقة والابل الكراهة فقال هل دينه فلا يطعمه لم يخف
عليه الضيعة اذ لو كان معسر محتاجاً الى خدمته فرضت عليه ولو كافراً وليس من الصواب ترك فرض عين ليتوصل
الى فرض كفاية قوله فيه خطر كالجهد وسفر البحر قوله لا خطر كالسفر للتجارة والحج والعمرة يحمل بلا اذن الا ان
خيف عليها الضيعة سرخسي قوله منه السفر في طلب العلم لانه اول من التجارة اذا كان الطريق امناً ولم يخف
عليها الضيعة سرخسي اه قلت ومثله في البحر الرائق والفتاوى الهندية وفيها في مسألة فلا بد من الاستئذان
فيه اذا كان له منه دين ^{في} في الخبر باب النفقة وكذا تجب لها السكنى في بيت خال عزاهل اهمل الزو
ورد المختار بعد نقل الاقوال المختلفة مانصبه ففي شريفة ذات اليسار لا بد من افرادها في دار متوسطة الحال يكفيها
بيت واحد من دار اطفال الى ان قال اهل بلادنا الشامية لا يسكنون في بيت مزداد مشقة على اجانب وهذا في
اوساطهم فضلاً عن اشرفهم الا ان يكون دار امور وثنتين اخوة مثلاً فيكن كل منهم في جهة سماع مع الاشتراك في
مرافقها ثم قال لا شك ان المعروف يختلف باختلاف الزمان والمكان فعلى المفتي ان ينظر الى حال هل زمانه
وبلاده اذ بد من ذلك لا يحصل معايشة بالمعروف اهـ ان روايات سببها مسائل ثابت هو.

اول جو امر شرعاً واجب هو اور ماں باپ اس سے منع کریں میں نے کی اطاعت جائز بھی نہیں واجب ہونیکا
تو کیا احتمال ہے اس قاعدہ میں یہ دفع بھی آگئے مثلاً اس شخص کے پاس مالی وسعت اس قدر کم ہے کہ اگر ماں باپ
کی خدمت کرے تو بیوی بچوں کو تکلیف ہونے لگے تو اس شخص کو جائز نہیں کہ بیوی بچوں کو تکلیف دے اور ان کا

پر خرچ کرے اور مثلاً بیوی کا حق ہے کہ وہ شوہر کے ماں باپ کے جدار ہنے کا مطالبہ کرے پس اگر وہ اسکی خواہش کرے اور ماں باپ اسکو شامل رکھنا چاہیں تو شوہر کو جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو انکے شامل رکھے بلکہ واجب ہوگا کہ اسکو جدار رکھے مثلاً حج و عمرہ کو یا طالع علم بقدر الفریضہ کو نہ جانے دیں تو اس میں بھی اُن کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔ دوم جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کا حکم کریں اس میں بھی اُن کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز نوکری کا حکم کریں یا رسوم جہالت اختیار کریں یا علیٰ بزاز سوم جو امر شرعاً واجب ہو اور نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو بلکہ خواہ مستحب ہی ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے دیکھنا چاہیے کہ اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہے کہ بدون اس کے تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی یا اس پیسہ نہیں بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں مگر ماں باپ نہیں جلتے دیتے یا یہ کہ اس شخص کو ایسی ضرورت نہیں کہ اس درجہ کی ضرورت ہے تب تو اس میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں۔ اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں تو پھر دیکھنا چاہیے کہ اس کام کرنے میں کوئی خطرہ و اندیشہ ہلاک یا مرض کا ہے یا نہیں اور یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اس شخص کے اس کام میں شمول ہو جانے سے بوجہ کوئی خادم و سامان نہ ہونے کے خود انکے تکلیف اٹھانیکا احتمال قوی ہے یا نہیں پس اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے اُن کو بوجہ بے سرو سامانی تکلیف ہوگی تب اُن کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیروا جب اطاعت نہیں جاتا ہے یا سمندر کا سفر کرتا ہے یا پھر کوئی اُنکا خبر گیریاں نہ رہے گا اور اس کے پاس اتنا مال نہیں جس سے انتظام خادم و نفقہ کافیہ کا کر جائے اور وہ کام یا سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں اُن کی اطاعت واجب ہوگی۔ اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہے اور نہ اُن کی مشقت و تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال ہے تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود اُن کی مخالفت کے جائز ہے گو مستحب یہی ہے کہ اس وقت بھی اطاعت کرے اور اسی کلیہ سے ان فروع کا حکم بھی معلوم ہو گیا مثلاً وہ کہیں کہ اپنی بیوی کو بلا وجہ معتد بہ طلاق دیدے تو اطاعت واجب نہیں و حدیث ابن عمر رحمہما علیہما لا تنجاب او علی ان امرعمرہ کان عن سبب صحیحہ اور مثلاً وہ کہیں کہ تمام کمائی اپنی ہم کو دیا کر تو اس میں بھی اطاعت واجب نہیں اور اگر وہ اس پر جبر کر نیگے تو گنہگار ہوں گے و حدیث و مالک (ابنک محمود علی الاستیاج کیف وقد قال بنو صلو اللہ علیہ وسلم لا یجوز مال مرئی الا بطیب نفس منہ) اور اگر وہ حاجت ضروریہ سے بلا اذان زائد لیں گے وہ انکے ذمہ دین ہوگا جس کا مطالبہ دنیا میں بھی ہو سکتا ہے اگر یہاں نہ دیں گے قیامت میں دینا پڑے گا۔ فقہاء کی تصریح اس کے لئے کافی ہے وہ احادیث کے معانی کو خوب سمجھتے ہیں خصوصاً جبکہ حدیث حاکم میں بھی اذہم حجتہم کی قید مصرح ہے۔ واللہ اعلم۔

التحقیق الفرید فی حکم آل تقرب الصوت البعید

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ حامداً ومصلیاً۔ استفتا رہ عالم و شہداء عالم اور ان کے خالق اعظم کے علم و معرفت کا آخری اور کامل ذریعہ خاتم الانبیاء حضرت رسول کرم روحی فدوا علی اللہ علیہ السلام نے جن ذوات عالیہ کیا نبیاری اسرار کمال ہم سنگ زبیر عطا فرمایا ہے اور حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ سے ان کے ایک خلیہ عبادت میں فیلسوف ارسطو ظاہر نے جن نفوس قدسیہ کو اولئک ہم الفلاسفہ حقاً کہا ہے انکی خدات عالیہ میں بلحاظ تحقیق حق و طہینان اہل دین دیانت عرض ہے۔ اول۔ یہ کہ آپ اور کسی شخص سے یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ نماز عیدین میں عموماً ہر جگہ اور خصوصاً بڑے بڑے شہروں میں مصلیوں کی تعداد ولولن کی جماعت کا سلسلہ اس قدر طول طویل ہوتا ہے کہ امام کی آواز تو کل مصلیوں تک پہنچتی ہی نہیں۔ لیکن بسا اوقات کبرین کے متعین و مقرر کر نیکی بعد انکی آواز سے بھی تمام مصلیوں کو صحیح طور پر اسکا علم نہیں ہوتا کہ امام نے نیت کب باندھی ہے رکوع و سجدہ کب کیا ہے اور امام کس وقت کیا پڑھ رہا اور کیا کر رہا ہے ؟ اور وہ محض اپنے آگے کے مصلیوں کی حرکات کو دیکھ کر یا اپنے خیال سے ایک اندازہ لگا کر ارکان نماز ادا کرتے ہیں۔ تاہم ہمیں بھی غلطی ہوتی ہے اور اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ امام بھی قرآن کر رہا ہے اور کچھ مصلی رکوع میں چلے گئے یا امام رکوع میں گیا ہے اور آخری مصلی سجدہ میں چلے گئے اور اسی طرح اور غلطیاں بھی ہوتی ہیں بالخصوص کجیرات واجبہ عیدین میں تو تقریباً ہمیشہ اور ہر جگہ دھوکہ ہوا ہی کرتا ہے۔ اور حال بھی وہاں کا ہے جہاں امام اور منتظمین مصلی (عید گاہ) کو مسلمانوں کے اجتماع اور جماعت کی بڑائی کا پہلے سے اندازہ ہوتا ہے اور وہ اس کے لحاظ سے کبرین کے تعین و تقرر کا بیشتر نظام کر سکتے ہیں۔ اور جہاں آخر نماز تک مصلیوں کے آئین کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور نیت باندھنے کے بعد سے آخر نماز تک مقابلہ ابتداء کے ہزاروں مصلیوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے اور امام اور منتظمین مصلی ان کے خیال سے مکبرون کے مزید تعین و تقرر کا انتظام پہلے سے کر نہیں سکتے۔ وہاں کا حال تو قابل فکر ہی نہیں۔ وہاں کوئی نظام اور باقاعدگی ممکن ہی نہیں۔ اسی طرح ایسے مواقع جماع میں اور بالخصوص عیدین کے موقع پر خطیب کا خطبہ بھی بجز تھوڑے سے لوگوں کے کسی کو سنائی نہیں دیتا اور وہاں اس وقت لوگ اپنا بیٹنا بیکار کھجکھک رہا ہے اٹھ جاتے ہیں۔ اور خطبہ سننے کے فوائد اور خطبہ ہونے تک بیٹھے رہنے کے ثواب سے محروم رہتے ہیں بلکہ اس سے زیادہ یہ کہ ایک امر شرعی ہو کہ ضروری کے ترک کر نیکی مرتکب ہوتے ہیں۔

دوم۔ یہ کہ علامہ شیخ محمد نجیب الدین رئیس مجلس علمی محکمہ شرعیہ اوفقی دیار مصریہ کے قول کے مطابق۔ افلاطون کے مختصرات قدیم میں سے اور شاہدہ و راجع عام کے مطابق مختصرات جدید میں سے ایک شئی ایسی بھی موجود ہے جسکا آلہ مکبر الصوت کہتے ہیں اور جسکا ہم نے انگریزی نام لاؤڈ اسپیکر ہے۔ اور علم البرق اور علم الصوت کے اختلاط و ترکیب سے صوت و برق

فلسفہ کو پیش نظر رکھ کر اس لئے اختراع کیا گیا ہے کہ اسکے ذریعہ لاسکی سے یا برقی تاروں سے وصول شدہ آواز کو دور نزدیک دونوں جگہ نہایت صاف اور واضح طریق سے بلا کسی تغیر و تبدل کے پہلی حالت میں سنا جاسکے۔ اسکی ظاہری صورت شکل متوسط درجہ کے اس ٹائم پیس (گھڑی) سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے جس کے ڈائل پر سوئیں اور ہندسے نہ ہوں۔ اسکی نصب و احوال طریقہ یہ ہے کہ اسکو بولنے والے سے دو چار گز کے فاصلے پر بلار عایت تقابلاً تواجد کے کسی ایسی جگہ رکھ دیا جاتا ہے کہ بولنے والے کے منہ سے الفاظ نکلنے وقت ہوا میں جو لہریں پیدا ہوں وہ اس آلہ کی بیرونی سطح تک (جس کو ڈائل کہتے ہیں) پہنچ کر اس سے ٹکرا سکیں۔ پھر دور و نزدیک جہاں تک آواز کا پہنچانا مقصود ہوتا ہے اسکے وسطیا یا آخر میں یا کسی دوسرے مناسب مقام پر قدام سے تقریباً سہ چند بلند چند بلیاں حسب ضرورت نصب کی جاتی ہیں پھر اس آلہ کے پشت سے بجلی کے چند ایسے تار لگا دیے جاتے ہیں جو متذکرہ بلیوں کے بالائی حصے سے بھی بندھے ہوئے ہوں۔ پھر ان تاروں کے اس آخری حصہ میں جو بلیوں کے سرے سے بندھے ہوئے ہیں۔ گاؤم یا سینک کے ساخت کے کہئے یا مخروطی شکل کے کہئے ہر جہاں جانب آواز پہنچانا مقصود ہو تو نہایت چوڑے منہ سے ایسے چونگے لگا دیے جاتی ہیں جنکو عربی میں انبوبہ اور انگریزی میں ہارن کہتے ہیں جس کے لفظی معنی ہی سینک ہیں۔ اس کے بعد اگر اس مقام پر بجلی کا کوئی ایسا کارخانہ ہوتا ہے جس سے بجلی کے پنکھے چلتے اور روشنی وغیرہ ہوتی ہے تو اس آلہ کو وہاں کے کارخانہ کے بجلی کے رو یعنی کرنٹ سے در نہ بجلی کی ایسی شین سے جو اپنے اندر کسی وقت بجلی پیدا کرنیکی قوت رکھتی ہو۔ وابستہ کر کے بجلی کو جاری کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ سب ہو چکنے کے بعد جب بولنے والا کچھ بولتا ہے اور اسکی زبان کی حرکت ہو ا میں توجہ پیدا ہوتا ہے تو وہ اس آلہ کے بیرونی حصے یعنی ڈائل سے ٹکراتا ہے۔ اور چونکہ وہ ڈائل نہایت درجہ سبک اور نازک ہوتا ہے اسلئے وہ اسے بہت زیادہ محسوس کرتا اور اس سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اور اسی تاثیر کی زیادتی کی پکڑ میں قوت بلندیا اور بڑائی پیدا ہوتی ہے مگر چونکہ دھنسنے اس کے زیادتی کی کو بھی قانون فلسفہ کے ماتحت اختیاری بنا کر اس کے مدارج قائم کر دیئے ہیں۔ اس لئے اس وقت آواز کو جس قدر بلند و بڑا کرنا منظور ہوتا ہے اسکے لحاظ سے اسکا ایک درجہ قائم کر دیا جاتا ہے بالآخر یہ ٹکڑ دھٹ مع فرط تاثیر جس کا نام قمر قوی ہے جب برقی قوت کے ذریعہ اس ہوا تک منتقل ہوتی ہے جو متذکرہ مخروطی شکل کے چونگوں سے خارج فضائیں پھیلی ہوئی ہے اور وہ انسانی قوت سماعت تک پہنچتی ہے تو وہ زیادہ بلند اور زیادہ بڑی ہو کر سنائی جاتی ہے۔ اور یہ تمام باتیں کتب فلسفہ میں اپنی اپنی جگہ قدیم سے ثابت ہیں اور تفسیر کیسہ و شرح ملاحظہ میں بھی صوت و سماعت کی بحث کے ماتحت ان میں سے حسب ذیل امور پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ مدارج و قمر قوی کے درمیان کی ہوئی ہو اکی لہروں کے پیدا شدہ کیفیت کا نام آواز کا

(۳) قاع کسے میں جس قدر زیادہ قوت ہوگی اسی قدر زیادہ قوی اُس سے موج پیدا ہوگا اور اُس موج سے اسی قدر زیادہ قوی و کیفیت بھی پیدا ہوگی جس کی حامل ہوا اور جس کا نام آواز ہے (۴) اس موج میں جس قدر زیادہ فزیتگی اسی قدر اُس کی موجیں زیادہ ضخیم و غلیظ ہوگی۔ (۵) اُن موجوں میں جس قدر زیادہ ضخامت و عرض ہوگا اسی قدر وہ زیادہ دُور تک پھیلیں گی۔ (۶) جہاں تک وہ پھیلیں گی چونکہ اُن کے ساتھ وہ کیفیت جس کا نام آواز ہے وہ بھی ہوگی وہاں تک جتنی جائیگی۔ اور کتب فلسفہ کی تصریح سے یہ عیاں ہے کہ آواز زیر بحث یعنی کبر الصوت کے ذریعہ ہونے والے کی آواز کا بلند ہونا اور دُور تک سنا جانا ایک فلسفی و قدنی امر ہے جس میں ہونے والے کو کوئی تکلیف و تعویلت نہیں ہوتی اور اس کی طرف کسی شے کی توجہ و تقابل کی بھی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور آواز زیر بحث نہ آواز سرور و غنا ہے اور نہ آواز بوجہ الایہ کہ کوئی شخص اُس کو اس کام میں استعمال کرے۔ مگر اُس سے اُس کا آواز غنا و سرور اور آواز بوجہ ہونا لازم نہیں ہوتا۔ یہ کہ اس موقع محل پر حسب ذیل چھ شرعی اصلیں بھی جاذب توجہ ہیں۔ **اصل اول**۔ آیہ کریمہ **هو الذی خلقکم ما فی الارض جمیعاً** جس کے فقہاء اسلام نے اصلاً شہی کی اباحت پر استدلال کیا ہے۔ **اصل دوم** ماصِل کل شئی لملحۃ الا ازید علیہ الخ جو اصل فقہ کا ایک مشہور کلیہ ہے ان دونوں اصلوں کے مفہوم ہوں گے کہ آواز کبر الصوت اصلاً مباح ہے کیونکہ اُس کے حق میں نہ راساً کوئی منع وارد ہے اور نہ ضماً وہ کسی امر شوع کے تحت میں شمار کیا جاتا ہے۔ **اصل سوم** سلطان دینا بھر اذان کا مینارہ پر چڑھ کر دینا امام کے پیچھے کبرین کا باواز بلند تکبیرات کہنا۔ پھر کبرین کا بعض موقع میں کبرہ پر چڑھ کر تکبیرات کہنا۔ میدان عرفات میں یوم النحر کو امیر الحج کا دعویٰ پر چڑھ کر خطبہ دینا جمعہ و عیدین کے خطبہ کے وقت خطیب کا نمبر پر چڑھ کر خطبہ دینا پھر قبلہ کی طرف سے رخ پھیر کر قوم کی طرف سے رخ کر کے خطبہ دینا یہی احکام شریعت میں موجود ہیں اور ان سب کا مقصد سوائے اسکے کچھ نہیں ہے کہ اُس وقت مصلیوں کو جو کچھ سنانا مطلوب ہے اُس کو وہ سن سکیں اور آوازیں اتنی رفعت پیدا ہو جائے کہ بلا تکلف وہ اُن تک پہنچے۔ اُس سے یہ استفادہ ہو سکتا ہے کہ جہاں اللہ کے ذکر کی ضرورت ہو وہاں متوجہ کرنا مقصود ہو وہاں اللہ کے ذکر کو بلند آواز سے کرنا چاہئے۔ اور اس بلند آواز میں سوائے اُن صورتوں کے جن کی ممانعت کی شریعت میں تصریح موجود ہے ہر وہ صورت اختیار کی جاسکتی ہے جس کی اصل کسی طرح بھی شریعت میں پائی جاتی ہو یا اُس کی طرف سے سکوت کلی ہو۔ **اصل چہارم** تفسیر کبیر جلد چہارم ص ۱۱۱ میں و اذا قری القرآن فاستمعوا له وانصتوا کے تحت عبارت ذیل مرقوم ہے۔ **اعلم ان قاریاً یقرأ القرآن بصوت عال حتی ینصتوا** استماع القرآن و معلوم ان ذلک القاری لیس الا الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام و کانت هذه الایۃ جاریۃ مجری مرادکے محمد صلی اللہ علیہ وسلم بان یقرأ القرآن علی القوم بصوت عال رفیع و انا امرہ بذلک لیحصل المقصود من تبلیغ

الوحی والرسالة اس مجھ سے یہ ہو سکتا ہے کہ قرآن کی ایک غرض یہ بھی ہے کہ دوسرے اسیے سنیں اور جہاں یہ غرض ہو وہاں اس کو بلند آواز سے ہی پڑھنا چاہیے تاکہ سامعین اس کو فہم کریں اور اس کے سنان کی اس غرض حاصل ہو۔ صحت پنجم فتاویٰ عالمگیری جلد اول ص ۵۷ مطبوعہ مصر میں عبارت ذیل مسطور ہے (ان الامام انما یجوز له ان یصلی اللعوم لبد بروائی قراءۃ لیحصل احضار القلب۔ اس سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ امام کو مقتدیوں کی ضرورت کے مطابق اپنے قرأت میں جہر کرنا چاہیے تاکہ قوم اس کے قرآن پر تدبر و فکر کر سکے اور قوم کو حضور قلب حاصل ہو۔ **صل ششم**۔ یہ کہہ کر دلائل تجھ بصلوتک ولا تخافت بها واستخرجین ذلک سبیلہ سے قرآن میں جس مثال و توسط کا حکم دیا گیا ہے اور مفسرین نے اس کی جو علت بتائی ہے یعنی نماز میں خشیت و تذلل ہونا چاہیے اور اس کا اقتضا یہ ہے کہ قرأت میں کوئی صنیع و تکلف نہ پیدا ہو۔ جو حرأت و عدم خشیت کی جانب منجر ہے اس کے امتثال کے باوجود اس سے یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اگر اصل میں صلیب اور اصل نمبر کے ماتحت مصلیوں تک قرأت کی آواز نہ پہنچا تا اس طرح سے ممکن ہو کہ امام کو اپنے قرأت میں کوئی تکلف و صنیع نہ کرنا پڑے اور اس کو کسی جانب مشغولیت بھی نہ ہو تو وہ جائز ہو گا جیسا کہ نماز میں پہنکھا جھلوانا ناجائز و مکروہ ہے مگر برقی پنکھوں کا چلا ناجائز بھی گیا ہے کیونکہ اس میں مصلیوں کو کوئی تکلف و مشغولیت نہیں ہوتی۔ ہذا علیہ اگر نماز عیدین میں مستکرہ غلطیوں سے بچنے اور امام کی قرآن پڑھنے کے امور پر غور و فکر کی پوری پوری پیروی و اقتدار ہو نیکی خیال سے موسوف الصدر آراء مکر الصوت کو کسی نہج آواز غلو سرود اور آواز ہر وہب نہیں ہے نصب کیا جائے اور اس سے اس وقت فلسفی و قدرتی یہ فائدہ اٹھایا جائے کہ امام کی آواز بلند ہو جائے اور اس کو مہر صلی چاہے وہ کہتے ہی دور کیوں نہ ہو اپنی جگہ پر بلا ادنیٰ تغیر کے سن سکے۔ تو تحقیق طلب امر ہے کہ شریعت گزار منصفی کا اس کے متعلق کیا حکم ہے۔ بینوا۔ تو جو روا۔ ۱۵۱ و یقعدہ لکھنؤ مطابقت ۶ مئی ۱۳۲۵ء

مکرمی محترمی زاد مجد کم سلام سنون۔ یہ استفتا رارسال خدمت شریف ہو جہاں تک ممکن ہو اسکے جواب سے جلد از جلد شرف فرمائیے عید النسخی سے دو تین روز پہلے یہاں اسکی سخت ضرورت محسوس کی جا رہی ہے جواب کے لئے ٹکٹ بھی مرسل ہے۔

الجواب۔ من اشرف علی السلام علیکم۔ رمضان گذشتہ میں ایک ایسا ہی سوال آیا تھا مگر محل تھا اسکا جو جواب لکھا گیا اس کا نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں جو درج ذیل ہے۔

نقل الجواب۔ (یہاں وہ جواب منقول ہے جو ۱۲ رمضان ۱۳۲۵ء کو لکھا گیا تھا جو امداد الفتاویٰ میں تاریخ مذکور میں تلاش کرنے سے ملجا دیکھا پھر عبارت ذیل بطور تمتہ کے لکھی گئی۔

الزیادة علی الجواب المذکور حسب اقتضاء خصوصية السؤال الحاضرة (دھی ہذا)

باقی سوال میں جن احکام کی مطلوبیت سے اس کی تقویت و تائید کی گئی ہے وہ مفید مدعا نہیں کیونکہ یہ احکام کو مطلوب نہیں مگر شریعت نے ان کی مطلوبیت کے درجات اور حدود مقرر کئے ہیں جو کتب مذہب میں مضبوط و مبسوط ہیں ان سے تجاوز کرنا تعلق و غلو فی الدین ہے جو شائع کی نظر میں غیر مرضی ہے چنانچہ حدیث میں اس کی ایک نظیر وارد ہے۔ فی جمع الفوائد قضاء الحاجة ابو ائیل کار، ابو موسیٰ یشد فی البول فی قارورة ویقول ان بنی اسرائیل اذا اصاب جلد احد هم یبول قرضہ بالمدار یض فقال حدیث لوددت ان صاحبکم لا یشد هذا التشدد فلقد دایتی ما و رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم تماشی فلا یسلطہ قوم خلف حائط الی قولہ فیما لحدیث۔ دیکھیے تنزیہ عن ابول شریعت میں اس درجہ مطلوب ہے کہ اس میں کوتاہی کرنے پر وعید شدید بھی وارد ہے اور ایسا مبالغہ فی التنزیہ آسانی سے ممکن بھی ہے کیونکہ شیشی قارورہ کی شخص کو میسر ہو سکتی ہے مگر پھر بھی نہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اہتمام فرمایا نہ حضرات صحابہ نے اور اگر حضرت ابو موسیٰ نے غلبہ حال سے اس کا اہتمام کیا بھی تو حضرت حذیفہ نے ان پر کبیر فرمایا اور حضرت ابو موسیٰ نے نہ اس کبیر پر کچھ کلام فرمایا نہ دوسروں کو ایسا کرنے کی رائے دی اور فروغ مذکورہ فی السؤال کی تکمیل انتظام میں تساہل پر یا خفض صوت فی التکبیر یا فی القرآۃ پر نہ وعید ہے اور نہ اس تکمیل مختلج کا انتظام سہل ہے تو اس میں ایسا مبالغہ کرنا اور اس کی اشاعت کا اہتمام کرنا یسر فی الدین کے سراسر خلاف ہے، دینی هذا کفایۃ لمن طلب الحق۔ ۲۰ رد یقعدہ لا سلمہ۔

جواب بالا پر ذیل کا خط آیا جو مع جواب منقول ہے

سوال۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم حامداً و مصلياً۔ مکرمی و محترمی و ام فضلیکم علیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ جواب استفتاء مرسلہ ۱۸ رد القعدۃ الحرام لکھ جناب گرامتقد فتویٰ مؤرخہ ۲۲ رد والقعدۃ مذکورہ ۳۲ رد والقعدۃ کو مولانا جناب بلی نے اپنے زرین فتعے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ سہرا آنکھوں پر لیکن جناب اللہ کے بحر علمی وسعیت نظری و اس تحریر کے ماتحت گیارہ امور کے متعلق جو پانچ دفعات کے ماتحت ضبط تحریر میں لائے گئے ہیں حریر تفلوہ مطلوب ہے لہذا وہ عروض الیہ دفعہ اول جناب اقدس نے اپنے فتعے میں یہ عبارت جو تحریر فرمائی ہے تبلیغ صوت یا معین بعید تاکثر یا غیر ضروری ہے کیونکہ بعیدین کو دوسرے غیر مخدوش ذریعہ سے تبلیغ ممکن ہے اور اس میں یہ مفسدہ محتمل کہ لوگ اس سے گنجائش سمجھ چکے اس آد کو لوہوں سے متعال کر نیکی یا دوسرے کمالات ہو سکے متعال کر نیکی اللہ اسکے ماتحت یہ امور سمجھ میں نہیں آئے ضرورت ہے کہ ایک بھی تشریح فرمادی جائے۔ (امراؤں) دوسرے غیر مخدوش ذرائع تبلیغ کو نہتے ہیں۔ (امردوم) جس عبارت پر خط کھینچا ہوا ہے اس کا مطلب کیا ہے (یعنی اس آد کو لوہوں سے متعال کر نیکی یا دوسرے کمالات ہو سکے متعال کر نیکی اللہ)۔

(امر سوم) خط کشیدہ عبارت میں اگر لفظ "آلہ" اور لہو کے درمیان لفظ کو غلط ہے اور لفظ لہو کے بعد لفظ کو ہونا چاہئے تھا اور اصل عبارت یوں ہے "اس آلہ لہو کو استعمال کر نیکی الہ تو اس آلہ کے آلات ملا ہی میں سے ہونے کی دلیل کیا ہے؟۔

دفعہ دوم۔ جناب امجد نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو قلب بند فرمائی ہے "اگر اس سے مراد خطیب جود عبیدین کا ہے تو اس وقت تبلیغ صوت کا غیر ضروری ہونا اظہر ہے اس لئے کہ خطیب میں حضور مقصود ہے نہ کہ سماع صوت اور مفسدہ اقوا ہے کیونکہ اس آلہ کو مسجد میں داخل کرنا ہوگا جو کہ اس کے اصرام کے خلاف ہے، نیز تشبیہ مجالس غیر مشروع کی سیاقہ الہ اسکے ماتحت یہ خدشات پیدا ہیں ضرورت ہے کہ جناب عظم ان کو رفع فرما دیں۔ (امر چہارم) اگر حقیقت شریعت کا مقصود خطیب میں حضور محض ہے تو جمعہ کے وعیدین کے خطبوں میں خطب کے سعود علی المنبر وادبار عن القبلة واقبال الی القوم اور میدان عرفا میں یوم النحر کے خطبہ کے وقت خطیب کے رکوعی الناقہ وطلیجہا علی جبل الرحمة کا حکم کیوں ہے؟ کیونکہ ان تینوں مردوں کے نہ ہونے کی حالت میں بھی خطیب کا خطبہ اور قوم کا حضور ممکن تھا اور کیا اس سے یہ ظاہر ہونے میں کچھ شبہ ہے؟ کہ اس وقت کے موجودہ اسباب کے ماتحت شریعت نے اپنی رخصت میں خطیب کی آواز کو قوم تک پہنچا نیکی بہر ممکن طریق سے تعلیم دی ہے اور حضور محض کو مقصد بنا لینا اسلئے ہوا کہ اس وقت اس وقت کی طرح کوئی ذریعہ ممانعت کل قوم کیلئے پیش نظر نہ تھا۔

(امر پنجم) جب تک آلہ زیر بحث کا آلات ملا ہی میں سے ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ مسجد میں اسکے داخل کر نیسے کیا نقصان ہوگا؟ اور اس میں مفسدہ کیا ہے۔ (امر ششم) مجالس غیر مشروع سے وہ کونسی مجالس مراد ہیں؟ جن میں وہ آلہ نصب کیا جایا کرتا ہے اور ان سے تشبیہ نہ ہونا ضروری ہے۔ دفعہ سوم۔ جناب محترم نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو اذکار قلم فرمائی ہے "کیونکہ یہ احکام گو مطلوب ہیں مگر شریعت نے ان کے مطلوبہ کے درجات اور حدود مقرر کئے ہیں جو کہ بے مہربان میں مضبوط و مبسوط ہیں ان سے تجاوز کرنا تعمق و غلو فی الدین ہے جو شائع کی نظر میں غیر مرضی ہے اسکے ماتحت مفسرہ ذیل وجوہ سے ظہان لاحق ہے ضرورت ہے کہ جناب کرم اسکو رفع فرما دیں (امر ہفتم) اس مقصد خاص کیلئے شریعت کے متعینہ و مقررہ درجات و حدود میں سے کیا کوئی درجہ وعدۃ کریمہ ملائم جہر بصلواتک ولا تحافت بہا وابتغ بین ذلک سے زیادہ صریح بھی موجود ہے؟ اور اگر نہیں! اور یقیناً نہیں!! تو یہ امر بہت زیادہ قابل لحاظ و مفسرہ نے اس کی علت کے بیان میں جو یہ تصریح فرمادی ہے کہ عدم اعتدال جہر و اخفا کی صورت میں خشیت و تذلل کے رفع کا احتمال ہے جو مع صلوٰۃ ہے کیا یہ تصریح اس امر صریح کا اظہار نہیں ہے؟ کہ جس جہر فی الصلوٰۃ میں یہ علت نہ پائی جاتی ہو وہ حدود و معینہ شریعت سے باہر نہ ہوگا۔ اور وہ جائز نہ ہوگا۔ اور یہ امر واقع ہے کہ اس آلہ کے ذریعہ جو جہر ہوتا ہے اس علت ممنوعہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ امام کا جہر بحال معتدل ہے اور اس کا وصول مامومین تک امام سے بالکل نہیں متعلق

بے اور امام کے عمل کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ (امریا ششم) شریعت نے حدود و درجات مقرر کئے ہیں کیا وہ تو قیسی
 و مبنی بر عقلی ہیں، اگر نہیں، اور یقیناً نہیں، تو جس طرح جمعہ کی اذان ثانیہ اور کبرین کا کبترہ پر سے تکبیرات کہنا
 نظم و ترتیب جماعت کے بقا و تحفظ کی نیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جاری ہوا اور جائز سمجھا گیا اسی طرح اس
 آں کہ استعمال صیانت عن خطا المسلمین اقتداء الامام اور حصول المقصود من خطبة الخطیب کے نیت سے غرض سے کیوں
 جاری ہو سکے؟ اور کیوں ناجائز سمجھا جائے؟ دفعہ چہارم حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت خذیفہ رضی اللہ عنہما
 کے واقعہ کی جو نظیر جناب معظم نے اپنے فقے میں پیش فرمائی ہے اس پر یہ اعتراضات دماغ میں پیدا ہوتے ہیں ضرورت
 ہے کہ جناب مخم ان کا سد باب فرمائیں۔ (امریا ہفتم) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا فعل ایک حلیل المرتبہ صحابی کا فعل تھا
 جس سے یہ ہو سکتا تھا کہ آئندہ کیلئے وہ ایک اساس بن جائے اور نہ اسکو ضروری قرار دیں اور دین میں کسے
 یسر کے عسر پیدا ہو جائے۔ اور اسی خیال سے حضرت خذیفہؓ نے اس پر بقول آپ کے نکیر فرمائی مگر یہاں وہ صورت کیا
 یہاں اگر کوئی شخص جہر صورت کیلئے آئے مگر القوت کا استعمال کرے اور وہ شخص بھی کیسا ہوگا؟ غامی ہوگا؟ تو اس کا
 یہ فعل نہ تو کسی وقت اساس قرار پاسکتا ہے اور نہ اسکو مسلمان کبھی ضروری قرار دے سکتے ہیں۔ اور اس وجہ سے اس
 دین میں یسر و عسر کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اور اس موقع پر جو قیاس کیا گیا ہے وہ قیاس مع الفارق ہے۔
 (امریا دہم) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے فعل پر حضرت خذیفہؓ نے لوددت ان صاحبکم لا یشد هذا الشد
 سے محض اپنی ذاتی رائے بیان فرمائی ہے نہ یہ کہ ان کو ان کا فعل ایک امر ممنوع قرار دیکر منع فرمایا ہو۔ مگر جناب مقدس
 میرے سوال کو ایک امر ممنوع دینی قرار دیکر مجھے منع فرمایا ہے۔ (دفعہ پنجم) جناب علیؓ نے جواب استفتاء پر فرماتے
 میں مجبوری حیثیت سے جو کچھ بھی تحریر فرمایا ہے اس کے متعلق یہ خیال پریشان کئے ہوئے ہے۔ ضرورت ہے کہ جناب عالی
 اپنے ارشادات کے ذریعہ اس سے بھی مطمئن فرمائیں۔ (امریا ز دہم) جناب گرامی کا تمام فتویٰ محض قیاسی ہے نہ
 پر مبنی ہے اور اس میں کوئی بات بھی اوامر و نواہی صریحہ و مستقیمہ میں سے نہیں ہے۔ اور جب سامی خود اسکو جائز رکھتے ہیں
 تو کیا یہی قیاس و اجتہاد کسی دوسرے کیلئے بھی اس کی عقل و فہم پر عایت دین و دیانت کے مطابق جائز ہے یا نہیں؟
 اور اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو اس موقع پر استفتاء میں جن امور و قیاسات کے بقول آپ کے تقویت دی گئی
 اور تائید کی گئی ہے وہ مفید مدعا کیوں نہیں ہیں؟ اور ان میں کونسی قباحت ہے؟ امید کہ جناب مستفتی عن اللہ تعالیٰ
 بغیر کسی گرامی و انقباض طبع کے اپنے اخلاق عالیہ سے میرے ان معروضات و خدشات کا جواب با صواب مگر نمبر و نمبر
 اور جدا جدا ضرور اور جلد مرحمت فرمائیں گے تاکہ طبیعت مطمئن ہو اور مسئلہ زیر بحث کے متعلق مزید بصیرت و علم حاصل ہو۔

میرے دل میں آپ کے اوصاف و علوم مرتبت کا ایک عرصہ سے سکھ جما ہوا ہے اور مجھے اس کا یقین ہے کہ اگر میرے معروضات کا کوئی لفظ بھی صحیح نکل آئے گا تو جناب فضیلت مآب نہایت فراموشی سے اس کا حق ہونا بھی تسلیم فرمائیں گے شریعت مصطفویہ نے ہر چیز کے متعلق صاف و کھلے ہوئے احکام بتائے ہیں حرام یا حلال جائز یا ناجائز اور میرے نزدیک کسی چیز کو بکین بین حالت میں نہیں چھوڑا لہذا میں چاہتا ہوں کہ اس آلہ کے متعلق صاف صفا حکم معلوم ہو جائے۔ حرام ہو تو وہ ظاہر ہو جائے اور حلال ہو تو وہ معلوم ہو جائے اور یہی امر مقتضائے زمانہ ہے کیونکہ ایک دن ایسا آئیو لائے کہ یہ آلہ ہو یا اسی قسم کے دوسرے آلات وغیرہ وہ عام طور پر استعمال کئے جائیں گے اور اگر علماء کے فتاویٰ اسی طرح مذہب اور بین بین حالت میں رہے تو لوگ ان کی پروا کئے بغیر ان کو استعمال کرنے لگیں اور یہی مواقع ہیں جن میں علماء کا احترام و وقار رکھو رہا ہے۔ ایسی صورت میں جو شرعی صورت ہو اس کو نہایت صفا صورت میں مگر بالذلل والبراہین ظاہر کر دینا ناگزیر ہے۔ وما علینا الا البلاغ وما ارید الا الاصلاح وما توفیقی الا باللہ فقط۔ ۲۷ رذوالقعدہ ۱۳۲۷ھ ۱۸ مئی ۱۹۰۸ء

مزید آنکہ۔ مجھے اپنے مطبوعہ استفتاء کی ضرورت بالکل نہیں ہے اس کا خیال آپ نہ فرمائیے اور میرے پاس اس عریضہ کی نقل بھی موجود ہے اس لئے اس کو بھی رکھ لیجئے گا اور جواب میں میری عبارات کی نقل کی بھی ضرورت نہیں حوالہ کافی ہے۔ میں نقل سے اس کا بہتہ چلاؤں گا۔ فقط۔

جواب۔ مخدومی۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ گرامی نامہ نے مشرف فرمایا گو مجھ اس کے سبب اجزاء کا جواب میرے عریضہ سابقہ میں موجود ہے۔ احتیاج جواب نہیں سمجھتا مگر امتثالاً للامر توضیح کے طور پر کچھ مختصر عرض کرتا ہوں۔ تمہید۔ میرے جواب سابق کے شروع میں تصریح ہے کہ یہ جواب متقلاً ایک دوسرے سوال کا ہے تو ممکن ہے کہ اس جواب کے بعض اجزاء اس سوال کی خصوصیت کی بنا پر لکھے گئے ہوں مگر سوال جدید کے جواب میں اس کو نقل کرنا اس بنا پر تھا کہ جو اجزاء دونوں سوالوں میں مشترک ہیں ان کا جواب تو اس منقول سے ہو جاوے گا اور جو اجزاء سوال جدید کی متعلق ہیں ان کا جواب زیادہ جدید سے ہو جائے گا۔ اس تمہید کے بعد اجزاء مسئلہ کے متعلق عرض کرتا ہوں۔ امر اول۔ اس عبارت میں تبلیغ خطبہ وعیدین کی مراد نہیں بلکہ تبلیغ وعظ و لکچر کی مراد ہے چنانچہ آئندہ کی قریب ہی عبارت میں اس کی تصریح ہے فی قولی یہ تو اس وقت ہے جب خطیب مراد مطلق و وعظ و لکچر اور ہوا تو اس صورت میں وہ ذرائع دوسرے واعظین ہیں کہ بعیدین کو وہ سناسکتے ہیں۔ امر دوم۔ مطلب یہ ہے کہ اس استعمال سے عوام یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس آلہ کا استعمال مطلقاً جائز ہے تو لہو ہی میں ہو یا یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس آلہ

میں اور دوسرے آلات ابویں مثلاً گراموفون ہیں کیا فرق ہے جب اس کا استعمال جائز ہے بقیہ کا بھی جائز ہے۔
امر سوم۔ لفظ کو اپنے مقام میں ہے غلط نہیں لکھا گیا۔ **امر چہارم**۔ میری عبارت میں تبلیغ صوت کے مراد مطلق
 تبلیغ نہیں بلکہ تبلیغ الی الکل ہے یعنی اگر مجموعہ حاضرین سنیں تو بعض کاسماع اور بقیہ کا حضور کافی ہے اسی کو میری
 عبارت میں لفظ حضور کیساتھ لفظ محض نہیں ہے اور مطلق سماع کی مقصودیت کی نفی مقصود نہیں پس سماع بھی ضرور
 مقصود ہوا اس لئے شریعت اس کا اہتمام بھی فرمایا مگر اسی حد تک جو کس کے ساتھ ہو۔ اس کی دلیل قواعد کلیہ
 شرعیہ اور ایسے واقعات کے متعلق احکام جزئیہ ہیں جو اس واقعہ کی نظیر ہیں جس کی طرف میں نے حضرت ابو موسیٰ
 کی حدیث میں اشارہ کیا ہے۔ **امر پنجم**۔ اس کا جواب جو اب سابق کی اس عبارت میں مذکور ہے اس آل کو ابویں استعمال
 کرنے کی الخ اور انصار الی المفسدہ حسب تصریح فقہاء مفسدہ میں داخل ہے۔ **امر ششم** مثلاً مجلس قص و سرود کہ
 اس میں تبلیغ صوت الی البعید کے لئے اس کا استعمال کیا جاوے اگر اس کا وقوع بھی نہ ہوا ہو تب قریب عائد یعنی ہے
امر ہفتم۔ ایک علت کے ارتفاع سے دوسرے علل موثرہ کا ارتفاع لازم نہیں اور وہ علل موثرہ احقر کے فستق
 میں مذکور ہیں اور جو ان کے موثر ہونے میں خدشات ہیں ان کو اس وقت رفع کر رہا ہوں۔ **امر ہشتم**۔ وہ حدود
 کما تو توفیقی نہیں مثلاً سماع کی کوئی مقدار معین ہوتی ہے لیکن کیفاً تو قیفی ہیں یعنی یہ کہ تعمق و تکلف کی حد تک پہنچے
 اور اذان ثانی وغیرہ تعمق کی حد تک نہیں پہنچی اور یہ آل تعمق کی حد تک پہنچا ہے اور مدار اس انطباق کا سلف کے ذوق
 و اجتہاد پر ہے پس ان کا اذان ثانی کو تجویز کرنا اور اس آل کے نظائر کو باوجود تیسیر ان نظائر کے تجویز نہ کرنا اس
 فرق کی دلیل ہے ان ہی نظائر میں سے حضرت ابو موسیٰؓ کا ایک طاقہ ہے۔ **امر نہم**۔ اگر یہ بات ہوتی تو فقہاریہ
 قاعدہ مطلقاً خواص کیلئے مقرر نہ فرماتے کہ خواص کا فعل اگر عوام کیلئے موبہم ہو جاوے تو خواص کیلئے بھی اس کی
 اجازت نہیں۔ نیز عوام کی حالت کا اب بھی مشاہدہ ہو رہا ہے کہ وہ اہل علم کے فعل کو متمسک قرار دیکر حدود سے
 بھٹکتے ہیں۔ **امر دہم**۔ رائے محض نہیں بلکہ رائے ماخوذ عن فعل الشارع ہونیکے سبب حکم شرعی ہے اور صحابی کا
 ایسا قول تنفیہ کے نزدیک حجت اور مجتہد تک کیلئے واجب التقلید ہے جس کے ہوتے ہوئے اس کو اپنے اجتہاد کا
 عمل جائز نہیں۔ کما صرح بہ فی اصول الفقہ باقی عنوان لوددت الخ کا اختیار کرنا یہ ادب فی التبصیر ہے
 سنائی فتویٰ ہونیکا نہیں جیسے خود ہمارے مجتہدین مذہب مکروہ کو لا احب اور حرام کو اکراہ سے تعبیر فرماتے
 ہیں۔ غرض بقاعدہ العیاس مظهر لا مثبت یہ فتویٰ نبوی ہے مگر واسطہ اجتہاد صحابی کے۔ اب تبرعاً ایک فتویٰ
 نبوی بلا واسطہ بھی نقل کرتا ہوں (ابن عمر) قلت یا رسول اللہ انما من جرحہ عیال حب الیہ ام

من المظاهر قال لا بل من المظاهر ان دين الله يسر الخفيفة السخاء قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث الى
المظاهر فيوتق بالماء فيشرب به من جوهر كخايد المسلمين لا وسطا كذا في مجمع الفوائد احكام المياه اور
اسکے نظیر ہونکی ویسی ہی تقریر ہے جیسی نظیر سابق میں لکھی گئی۔ امر یا زود ہم۔ مفید مدعا ہونکی دلیل خود فتے
میں مذکور ہے باقی مقدمات دلیل میں کلام یہ آپکا اجتہاد ہے جس میں مجھکو توافق نہیں اور یہی فرمایا آپکو بھی حق
ہے آگے اپنے اپنے عمل کے سب ذمہ دار ہیں جو آپ ختم ہوا۔ اسکے بعد آپنے جو کلمات محبت ارشاد فرمائے ہیں اُس کا
صلہ بجز اس دعا کے کیا کر سکتا ہوں اجبکہ اللہ کا تجھونی اسکے بعد آپنے دینی خیر خواہی سے جو مشورہ دیا ہے گو
مجھکو اُس کے اجزاء میں کلام ہے مگر آپ کی صدق نیت پر نظر کر کے اتنا ہی عرض کرنا کافی سمجھتا ہوں کہ آپ اپنا
حق ادا فرما چکے جزا کہ اللہ تعالیٰ آگے اپنے اور آپ کیلئے یہ دعا ہے اور اسی دعا کی آپکے بھی استدعا ہے اللہم ادرنا
الحق حقاً وارزقنا اتباعه والباطل باطلا وارزقنا اجتنابه۔ سب سے اخیر میں کاغذات رکھنے کی اجازت فرمانے پر
خاص شکر یہ عرض کرتا ہوں کہ مجھکو صوبت نقل ہو گیا یا اللہ تعالیٰ سہل صعبکم کما سہلتم صعبی والسلام خیر تمام
نیاز مندانه گذارش۔ چونکہ مسئلہ ہمارے متعلق میرے معلومات ختم ہو چکے آئندہ کے لئے مزید کلام
معافی کی اور معافی کے ساتھ دعا کی درخواست کرتا ہوں فقط یکم ذی الحجہ ۱۳۸۷ھ۔

اسکے بعد سوال بالاکا ایک جواب مدبر دار العلوم دیوبند بغرض دریافت آیا دوح رائے
ذیل میں منقول ہے۔ الجواب۔ حواشی در مختار للعلامة بن عابدین الدمشقی الشامی رحمۃ اللہ تعالیٰ جلجل

مبحث سنن صلوٰۃ میں، ثم اعلم ان الامام اذا كبر لا افتتاح فلا بد لصحة صلوٰۃ من قصد بالتكبير الاحرام والا
فلا صلوٰۃ له اذا قصد لا اعلام فقط فان صح بين الامرين باز قصد الاحرام والاعلان للاعلام فذلك
هو المطلوب منه شرعاً وكذلك المبلغ اذا قصد التبليغ فقط خاليا عن قصد الاحرام فلا صلوٰۃ له (المن
يصلی بتبليغ في هذه الحالة لانه اقتدى بمن لم يدخل في الصلوٰۃ فان قصد بتكبير الاحرام مع التبليغ
للمصلين فذلك هو المقصود منه شرعاً كذا في فتاوى الشيخ محمد بن محمد الغزالي الملقب بشيخ الشيوخ
اور در مختار باب نماز میں ہے وفتح علی غیر امام الا اذا اراد التلاوة وكذا الاخذ اه حواشی بن عابدین
میں ہے قوله وكذا الاخذ اي اخذ المصلين غير الامام بفتح من فتح عليه مقصد ايضا كما في البحر عن الخلاصة او
اخذ الامام بفتح من ليس في صلوٰۃ في عن القنية اه۔ اور در مختار باب سجود السلاوة میں لا يجب بساعة من
الصدى والطير حواشی میں ہے۔ قوله من الصدى هو ما يجيبك مثل صوتك في الجبال والصحارى نحوهما

کی فی الصلاح۔ مذکورہ بالا نصوص سے ظاہر ہو گیا کہ چونکہ آلاء کبر الصوت اور انبویون (ہارنیز) آواز میں جو کہ داخل
وغیرہ سے آواز کے ٹکرائے مثل صدی (گنبد وغیرہ میں گونجنے اور ٹکرائے سے پیدا ہونے والی آواز) ایک یا چند
واسطوں سے پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ یہ آلات اور پلیوں کے پر کے انبوب دہارن نہیں نہ خود مکلف ہیں اور نہ
داخل نماز و جماعت بلکہ خارجی ایسی چیزیں ہیں جن کے ذریعہ سے مقتدیوں کو تلقین اور تعلیم کی جاتی ہے اور
چونکہ ان ٹکبیروں میں محض تبلیغ کا قصد ہوتا ہے یہ آلات نہ نمازی ہیں اور نہ ان سے نماز پڑھنے کا ارادہ
رکھا جاسکتا ہے اس لئے جو لوگ فقط ان آلات کے ذریعہ سے نماز ادا کریں گے ان سبوں کی نماز فاسد
ہو جائیگی اور غیر مصلیٰ سے تعلیم اور استفادہ کا زہر بلا اثران کی تمام نمازوں کو معنوی موت کے گھاٹ اتار دے گا
لہذا اس سے بچنا لازم ہے جو وجہ سوال میں جواز یا استحباب کیلئے دکھلائے گئے ہیں فقہی نقطہ نظر سے ایک جو
کے برابر بھی قدر و منزلت نہیں رکھتے ہیں۔

رائے الاحقر فی ہذا الجواب۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس آواز سے عین صوت بلند نہیں ہو جاتی
بلکہ گونجنے اور ٹکرائے اس کی حکایت پہنچ جاتی ہے تو صواب منحصر فی الجواب ہے اور منظور ہی ہے اور کسی
ماہر سائنس کی تحقیق سے یقین درجہ حق تک پہنچ سکتا ہے اور اگر ثابت ہو جائے کہ عین صوت بلند ہو جاتی ہے تو

بعد اس تحریر کے اس کے متعلق سوال ذیل متعدد ماہرین کے پاس بھی آیا۔ دو مقام سے جو جواب آیا وہ اس پر متفق ہیں کہ چچا آواز دور پہنچتی ہے
عین صوت بلند ہو جاتی ہے صوت کی حکایت اور صدائے بازگشت نہیں ہے چنانچہ ذیل میں دو سوال اور جوابات منقول ہیں۔

سوال۔ لاؤڈ سپیکر کے ذریعے پرستے مقرر کی جو آواز بلند ہوتی ہے اور دو ایک کام کرتی ہے وہ عین آواز ہے یا حکایت آواز یعنی صدائے بازگشت
کی طرح ہے اگر آواز تو ذرا آگے بڑھ کر ختم ہو گئی اور صدائے بازگشت لوگوں تک پہنچی۔ اسی طرح دوسرے ذائل سے میسرے پر صدائے بازگشت

کافی ہے اور میسرے جو تھ پر صدائے بازگشت کی کافی ہے۔ مطلب یہ کہ ذائل پر اصل آواز سنائی دیتی ہے یا نری کافی ہے اس آواز کے مثل جو
پیاروں و عزیزوں میں گونجتی ہے کہ اس کو یہاں پر (اس آواز میں) برقی رڈ کے استعارت سے بقاعدہ اول کے متضاد کہلاتا ہے، کیا اچھا ہو کہ صدائے بازگشت
جواب۔ از سبب شبیر علی ایم نے پروفیسر محمد سائنس علی گڑھ مشورہ دیگر اصحاب عمل مذکورہ حضرت شیخ سراج الحق صاحب ماسٹر مسلم یونیورسٹی کوئٹہ

لاؤڈ سپیکر کے ذریعے پرستے جو آواز بلند ہو کر دور جاتی ہے وہ مجسہ آواز محکم یا خطیب ہوتی ہے جو لاؤڈ سپیکر کے ذریعے قوی ہو جاتی ہے آواز
در اصل ہوا میں لہروں کے پیدا ہونے کا نام ہے جو زبان کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے اور کان کے پردہ پر جا کر اس قسم کی کیفیت پیدا کرتی ہیں۔ کان

کے پردہ تک پہنچنے سے بیشتر آواز لہر یا کیفیت ہو چکی ہیں جس کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً بادِ مخالف یا شور و غل وغیرہ اور ہجران کو
لاؤڈ سپیکر کے ذریعے قوی کر دیا گیا ہے تاکہ وہ زیادہ دور تک جاسکیں تو ایسی صورت میں لاؤڈ سپیکر کے بعد جو آواز نکل رہی ہے وہ فی الحقیقت

اصلی ہی آواز ہے۔ آواز ذرا کی پر جا کر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ضعیف سے قوی ہو جاتی ہے۔ لاؤڈ سپیکر ان ضعیف لہروں میں ایک قسم کی نئی جانی پیدا
ہے اور فعل ان لہروں کے معدوم ہونے سے بیشتر ہوتا ہے یعنی وہ لہریں دستکم کے منہ سے نکلی ہوئی، مجسہ ہی اصلی حالت پر قائم ہوتی ہیں

صدائے بازگشت میں آواز کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ حضرت جابر سے آواز نکل کر کسی چیز سے ٹکراتی ہے اور واپس ہوتی ہے چونکہ اس فاصلے کو طے
کرنے کیلئے وقت درکار ہوتا ہے اور آواز کی رفتار زیادہ تیز نہیں ہے اس لئے دوسری آواز سنائی دیتی ہے صدائے بازگشت میں وہی آواز ٹکرائے
دو بار سنائی دیتی ہے اور لاؤڈ سپیکر میں وہی آواز ضعیف سے قوی ہو جاتی ہے اس لئے اس میں دو آواز سنائی دیتی ہیں (یعنی عین صدائے بازگشت)

اس صورت میں کہ وہ جو احقر نے اپنے جواب میں عرض کیا ہے اور اگر دونوں احتمال علی السوا ہوں تو پھر بھی جواب ہی ہے جو حضرت مجیب صلی اللہ علیہ وسلم القریب القریب تحریر فرمایا ہے مگر توجیہ مختلف اور وہ توجیہ یہ کہ عین صوت کا علم

جواب دیگر۔ از برج نندن لال صاحب بی لے ایس سی ماسٹر سائنس انگلنڈ ربانی سکول بھوپال معرفت منشی مظہر صاحب ماسٹر۔ جب کسی شے میں حرکت ہوتی ہے تو اس عالم میں بیرونی ہوا پر اس کے مصدر سے ایک صوت نمودار پیدا ہوتی ہے جو اصل حرکت کے مطابق ہوتی ہے ان کو توجہ اصوات کہتے ہیں۔ جب کوئی شے ان کے سدراہ ہوتی ہے تو ان میں (بازگشت یا لہر) ہوتی ہے اور چند اصول کے تحت ان لہروں کا اجتماع ایک مرکز پر ہوتا ہے اگر اس مرکز پر کان کو رکھا جاوے تو وہ آواز اگرچہ ابتداً نہایت آہستہ ہو بلکہ اور صاف سنائی دیتی ہے دیگر درمیانی مقام پر وہ ہرگز سنائی نہیں دیتی اگر جہاں سے آواز ہوتی ہے اور جہاں کہ یہ لہر ہوتی ہے دونوں مقامات کے درمیان ایک خاص معینہ فاصلہ سے کم نہ ہو تو اس میں گونج اور صدا سے بازگشت پیدا ہوتی ہے جو اصل آواز سے بلند ہوتی ہے اور بعض اوقات میلوں تک سنائی دیتی ہے جب کبھی آواز کسی تنگ تلکی میں ہو کر گزرتی ہے تو مشابہہ میں آیا ہے کہ وہ بہت بلند ہو جاتی ہے اور دور تک جاتی ہے جو بات کی تفصیل طویل ہے ایک وجہ ماسٹر نے یہ بیان کی ہے کہ لمبی کے اندر کی ہوائیں بکثرت نمودار ہوتا ہے جو اصل آواز کے مطابق اور بکثرت ہوتا ہے اس میں اصل کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے اور سامعین کو وہ آواز بلند ہو کر سنائی دیتی ہے۔ جملہ لاف و سپیکر کی ساخت میں میرا خیال یہ ہے کہ انھیں دونوں اصول کو مد نظر رکھا گیا ہے کسی میں ٹیلیفون کے اصول کی مدد بھی لی جاتی ہے۔ افسوس ہے کہ میرے پاس بلا میرے علم میں کوئی کتاب سر دست موجود نہیں ہے کہ جس میں اس جدید ایجاد کا ذکر کیا ہو لیکن یقین ہے کہ اگر کوئی غلط طبعیات جو حال ہی میں تیار ہوئی ہو اور جس میں جدید باتوں کا ذکر ہو تو اس میں اسکی تصدیق مل سکے گی البتہ راقم کے بیان کی صداقت کا تعین یا کسی اور میں علم صوت کا بیان پڑھنے پر معلوم ہو جاوے گی۔

جواب دیگر۔ پھر بھوپال ماسٹر محمد مظہر کی یہ تحریر توجہ میں منقول ہے۔ آج مدرسہ میں سائنس ماسٹر (یہ وہی صاحب ہیں جن کا نام اوپر برج نندن لال آیا ہے) اٹھے دہکتے تھے کہ آواز جلاؤڈ سپیکر سے پیدا ہوتی ہے وہ ہے تو بولنے والے کی آواز کا اثر۔ مگر وہ اس کے بازگشت کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ پہاڑ پر جو صدا سنائی دیتی ہے وغیرہ خصوصاً عرصہ کے بعد اس وجہ سے سنائی دیتی ہے کہ وہ آواز خود بخود ہوتی ہے لیکن یہاں برقی نہ اس میں دیر نہیں ہونے دیتی قائل کے زبان کی حرکت صرف ایک موج پیدا کرتی ہے اور یہاں تو کئی ایک موجیں پیدا ہوتی ہیں اور ان میں قوت پیدا ہو جاتی ہے جس طرح ایک راگ گانو لے کی آواز ہوگی اگر اور لوگ تال ملاویں تو ہم یہ نہ جاسکیں گے کہ کونسی گس کی آواز ہے برقی قوت ہی شکل پیدا کرتی ہے۔ عرض وہ یہ کہتے کہ برقی قوت کی وجہ سے میں تو کم از کم یہ ماننے میں تامل کرنا ہوں کہ یہ اصل آواز ہے اور اسکا انکار بھی مجھ سے ممکن نہیں کہ ثبوت مشکل ہے اھ۔

نوٹ۔ اس جواب کا اصل تردد کا حکم احقر نے مولانا حسین احمد صاحب کے ہوا کے متعلق اپنی بولنے لکھی پڑ کے اخیر میں لکھا ہے۔ اشرف علی محمد

جواب دیگر۔ پھر حیدرآباد سے مولوی عبدالحی صاحب کی تحریر توجہ میں منقول ہے۔ سوال۔ بحمدت علامہ سائنس و حکمت معروض ہے کہ آجکل ایک آواز جلاؤڈ سپیکر جسکو کبر الصوت بھی کہتے ہیں اس کی تحقیق کی ضرورت ہے کہ اس میں بولنے والے کی آواز بعینہ بلند ہو کر سموع ہوتی ہے یا مثل صدائے گنبد آواز کی حکایت کرتی ہے اس کا جواب مستند حوالوں اور وجہ سے عنایت فرمایا جائے کیونکہ اسکی تحقیق پر چند مسائل فقہیہ کی تفریح موقوف ہے۔ ۲۸ ررمحرم ۱۳۸۵ء۔ جواب۔ آواز کے متعلق علمائے سائنس کی یہ رائے ہے کہ جس جسم سے آواز نکلتی ہے وہ ایک جسم کی ارتعاشی حرکت کرتا ہے یہ ارتعاشی حرکت مادی واسطہ میں بکثرت منتقل ہوتی ہے اور عام طور پر بالآخر ہوائیں منتقل ہو کر سننے والے کی کان تک پہنچتی ہے (کبر الصوت) مختلف قسم کے ہیں۔ برقی کی نوعیت کے (کبر الصوت) میں بولنے والا بات کرتا ہے تو آواز کی موجیں بڑھ رہی ہیں منعکس ہو کر سننے والے تک منتقل ہوتی ہیں۔ بلندی آواز کی وجہ سے اس خاص صورت میں یہ کہ موجوں کی توانائی ہوا کے وسیع رقبوں میں پھیل کر منتشر نہیں ہونے پاتی بلکہ ایک خاص سمت میں ان موجوں کی ہدایت ہوئی ہے آواز تقریباً اپنی کامل ابتدائی توانائی کیساتھ سامع تک پہنچ جاتی ہے اس آواز کو بلاشبہ بولنے والے ہی کی آواز سمجھ سکتے ہیں۔ اس کبر الصوت سے آواز کا انتقال بہت دور تک نہیں ہو سکتا۔ اگر کبر الصوت کی نوعیت کا ہے جیسا کہ معمولی لاسکی ٹیلیفون کیساتھ استعمال کرنا آواز ہوتا ہے تو اس کی نوعیت بالکل جدا گانہ ہے یہاں آواز پیدا کرنا نہیں ہے۔

الی البعید پہلے سے متیقن ہے اور اب اس میں شک واقع ہو گیا اور یقین لا یزول بالشک اس لئے عدم بلوغ کا حکم کر کے اس صوت کو مثل صدی کے حکم دیا جائیگا۔ ۵۔ رذی الحج ۱۳۸۷ھ

رسالہ ضیاء الشمس فی ادوار الہمس۔ از قاری محمد یامین صاحب دس تجویز مدار العلوم تجاہل
السؤال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و قرار قرآن مبین اس مسئلہ میں کہ حرف کاف و تاء جو حروف ہمواسہ ہیں انکی صفت ہمس کے کیا معنی اور کس طرح ادا کی جاتی ہے۔ ایک صاحب فرماتے ہیں کہ کاف و تاء کی صفت ہمس کسی کو ادا کرنا نہیں آتی اور وہ خود اس طرح ادا کرتے ہیں کہ کاف و تاء ساکن و متحرک ہیں بار ہمز کی آواز سنائی دیتی ہے آیا یہ ادوار صحیح ہے یا نہیں۔ نیز وہ صاحب اپنی کیفیت ادار کی تائید میں کتاب جہد المقل کی عبارت ذیل پیش کرتے ہیں و اما الشد الہموس فہی حرفان الکاف والتاء المتثناة الغرقیۃ فلتشد تھما یحتسب صوٹھا بالکلیۃ بل نفسھا فیض حیر احتساب صوٹھا لان احتساب الصوٹھا بالکلیۃ لا یكون لایا احتساب النفس بالکلیۃ لان حقیقۃ الصوٹھا ہی النفس ینفتح عن جہا و یجر فیہا نفاذ کثیر مع صوت ضعیف لیحصل الہمس اہ آیا اس عبارت سے ان صاحب کے ادار کی تائید ہوتی ہے یا نہیں گر ہوتی ہے تو یہ قول قابل عمل ہے یا نہیں۔؟ بدینا و توجروا۔

الجواب۔ ہمس مقابل ہے جہر کا۔ جہر لغت میں آواز قوی و بلند کو کہتے ہیں اور ہمس آواز ضعیف و خفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح قرار میں یہ دس حروف جن کا مجموعہ فتحہ شخص سکت ہے حروف ہمس اور ہمواسہ کہلاتے ہیں کیونکہ ان حروف کے ادار کرتے وقت آواز ان کے مخرج میں ایسے ضعف کے ساتھ ٹھہرتی ہے کہ سانس جاری رہتا ہے اور آواز ضعیف و خفی ہوتی ہے (اسی سے جہر کی تقریر و حروف بھی مقابلاً معلوم ہو گئے۔) کما قال لعلاقۃ علی القاری الخمس فی اللغۃ الخفاء و سمیت حروفہ مخوسۃ لجریان النفس مع الضعف والضعف الاحتاد علیہا عند خروجہا و ضلھا المجرورۃ اھ منہ الفکرۃ علی متر الجزیۃ مطبوعہ مصر ص ۲۔ اور حروف ہمواسہ میں سے دو حرف کاف و تاء شدیدہ ہیں اور باقی زحہ۔ شدہ کے معنی لغت و قوت و سختی کے ہیں اور اصطلاحاً یہ آٹھ حروف جن کا مجموعہ اجناس قطبت ہے حروف شدہ اور شدیدہ کہلاتے ہیں کیونکہ ان کی ادار کے وقت آواز ان کے مخرج پر ایسی قوت کیسٹھ ٹھہرتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جسم کی ارتعاشی حرکت اپنی نوعیت بدل کر ایک دوسری قسم کی ارتعاشی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ گویا کہ اولیٰ کی نقل برقی مدوں یا برقی موجوں میں تیار کر لی جاتی ہے اور وہ سننے والے کے آذنی سماعت میں داخل ہو کر بالآخر آواز کے مادی ارتعاش کی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے جو کہ آواز کے پیدا کرنے کے لئے لازمی ہے اور اس طرح سننے والا نقل و نقل یا بالواسطہ طریق سے آواز میں پاتا ہے ایسے لاؤڈ سپیکر وں کی آواز ابتدائی اولیٰ کی محض نقل یا حکایت ہی کہی جاسکتی ہے۔ ہر صفر شدہ (نورط) اس جواب کا حامل اس کا حکم ہے کہ یہ آواز صدک آباد گشت ہے تو اس بظاہر مولانا حسین احمد صاحب کا جواب مذکورہ بالا تین ہے۔ اشرف علی۔ ۱۰ صفر ۱۳۸۷ھ۔

ہے کہ بند ہو جاتی ہے اور آواز میں قوت بختمی پیدا ہوتی ہے اور چونکہ شدہ مقابل ہے رخو کے لہذا شدہ کے معنی لغوی معنی سی
مقابلہ رخو کے معنی بھی معلوم ہو گئے اور علاوہ آٹھ حروف شدیدہ مذکورہ اور پانچ حروف متوسطہ لن عمر کے باقی سولہ
حروف رخو کہلاتے ہیں۔ پس تمہید مذکور سے معلوم ہوا کہ کاف و تاء مہوسہ بھی ہیں اور شدیدہ بھی ہیں لیکن بنا بر تعریف ناکو
ہمس و شدہ کے اجتماع میں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ ہمیں کی تعریف میں ضعف اعتماد و صوت اور جریان نفس
مذکور ہے اور شدہ کی تعریف میں قوت اعتماد و صوت اور احتباس صوت ماذکور ہے حالانکہ یہ امور ایک دوسرے کے
مخالف و ضد ہیں۔ لیکن در حقیقت کچھ اشکال نہیں اس لئے ہمیں وجہ و شدہ و رخو کی تعریف میں جو قوت اعتماد
و صوت اور جریان و احتباس نفس و صوت کہا جاتا ہے یہ امور انسانی و اعتباری ہیں یعنی ہر ایک صفت میں
اس کے مقابل صفت کی نسبت قوت و ضعف و جریان و احتباس پایا جاتا ہے پس کاف و تاء میں من حیث الہمس
جو ضعف اعتماد و صوت اور جریان نفس ہے، وہ باعتبار حروف مجہورہ کے ہے اور من حیث الشدہ جو قوت اعتماد و صوت
اور احتباس صوت ہے، وہ حروف رخو کی نسبت ہے فادفع الاشکال۔ نیز ہر ایک صفت کے حروف میں با ہم بھی قوت
و ضعف و جریان و احتباس نفس و صوت کا تفاوت پایا جاتا ہے بوجہ دیگر صفات قویہ یا ضعیفہ کی آمیزش کے۔
پس کاف و تاء بہ نسبت صا د ضعیف ہیں کیونکہ صا د میں تین صفت قوی اطلاق و استدلال و ضمیر موجود ہیں اور
نسبت تاء و حار و خا و سین و شین و فار و ہا قوی ہیں اور بہ نسبت دیگر حروف شدیدہ ضعیف و خفی الصوت ہیں
مگر صفت شدہ کی وجہ سے ان میں جریان نفس کمتر ہے نسبت دیگر حروف مہوسہ کے (لانہ فی الشدہ یوجد احتباس
الصوت و احتباس الصوت یستلزم احتباس النفس کما فی جملہ المقل) پس تقریر مذکور سے ثابت ہو گیا کہ
کاف و تاء میں ہمیں حقیقی یعنی ضعف و خفا صوت تو بہر حیثیت پایا جاتا ہے مگر جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا اور
چونکہ بہ نسبت دیگر حروف مہوسہ ان میں جریان نفس بہت کم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض علماء نے ان کے مہوسہ
ہونے میں خلط کیا ہے اور ان کو مجہورہ کہا ہے کیونکہ ایسے جریان نفس قلیل سے تو حروف مجہورہ بھی خالی نہیں۔
چنانچہ ملا علی قاری نے اس خلاف کو مخ الفکر یہ شرح جزریہ میں شافیہ ابن حارث سے نقل کیا ہے۔ نیز دیگر محققین
فن تجوید و قراءۃ کے اقوال سے بھی یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ کاف و تاء میں جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا۔ یا کم ہوتا ہے
دیگر حروف مہوسہ سے چنانچہ حضرت مولانا قاری عبد الرحمن صاحب پانی پتی تحریر فرماتے ہیں لیکن جریان نفس
در کاف و تاء خوب معلوم نمی شود گو ضعف صوت ہست لہذا بعض علماء در مہوسہ بودن اینہا خلاف کردہ اند
تحت نذر یہ مطبوعہ بلالی پریس ساڈھورہ ۱۹۱۱ اور حضرت قاری محمد علی خان صاحب جلال آبادی تحریر فرماتے ہیں

”ابجریان نفس در کاف و تار کمتر است در بوائی کامل آہ حجتہ القاری مطبوعہ محمود المطابع کا پور صلا نیز یہ بھی واضح ہو کہ قوۃ اعتماد یا ضعف اعتماد اور جہری الصوت یا خفی الصوت ہونا تو حروف میں بہر حال میں پایا جائیگا خواہ متحرک ہوں یا ساکن کیونکہ یہ امور صفات حروف کی تعریف میں منجملہ ذاتیات کے ہیں لیکن جریان یا احتباس نفس جریان یا احتباس صوت یہ امور منجملہ عرضیات کے ہیں کہ حالات سکون میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور جب حروف متحرک ہوں تو جریان و احتباس نفس و صوت غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کما قال صاحب الرعیۃ ان جری لنفس فی المجلس و حبس النفس فی الجہر الساکن زائد من المتحرک و فی الوقف ازید من الساکن اھ ہکن اقال الجار برودی ذکر الجار برودی از جریان الصوت و عدم جریہ عند ساکن الحرف ابین منھما عند تحریک الحرف پس کاف و تار اگر متحرک ہونگے تو چونکہ حرف متحرک کی ادائیگی انفتاح مخرج کیساتھ ہوتی ہے لہذا انفتاح مخرج کی وجہ سے فی الجملہ صوت کا جریان ضرور ہوگا جب جریان صوت ہوگا تو اُس کے ساتھ جریان نفس بھی ضرور ہوگا بموجب قاعدہ لہذا جریان الصوت یستلزم جریان النفس کذا فی الجہد مگر یہ جریان نفس اول تو بوجہ تحریک حروف کے دوسرے بوجہ صفت شدت قوی کے غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کہ خود قاری کو بھی اُس کا بہت نہیں لگتا بلکہ معدوم کہنا چاہئے جیسا کہ بقول بعض حروف قلعہ سے بحالت حرکت بھی صفت قلعہ منھک نہیں ہوتی اور نون و میم متحرک بھی صفت غنہ سے خالی نہیں مگر بوجہ عدم ظہور وغیرہ محسوس ہونیکے قلعہ و غنہ کا عدم ہوتے ہیں اسی طرح کاف و تار متحرک میں بھی جریان نفس ہوتا ہے مگر بوجہ عدم ظہور وغیرہ محسوس ہونیکے لایجاب ہے تفصیل تو کاف و تار متحرک کے معلق تھی اور اگر کاف و تار ساکن ہوں تو چونکہ حرف ساکن کی ادائیگی استقرار صوت و التصاق مخرج کیساتھ ہوتی ہے بالخصوص حروف شدیدہ میں کہ اُن میں تصادم جسمین بالقوۃ ہوتا ہے لہذا شدۃ اتصال جسمین کی وجہ سے جب صوت مختبس ہوگی تو نفس بھی ضرور مختبس ہوگا رکما ذکرہ صاحب الجہد پس جب صوت نفس دونوں بند ہوگئے تو جب تک مخرج کو جنبش نہ ہو تب تک کوئی حرف سنائی نہیں سیکتا اسی لئے حروف شدیدہ میں سے حروف قطب جی میں بوجہ صفت جہر قوی کے بحالت سکون صفت قلعہ یعنی مخرج میں جنبش قوۃ کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں قوۃ و جہر پیدا ہو اس قدر کہ سامع قریب بھی محسوس کر سکے لان ادنی الجھل اسماع الخیر مگر ہمزہ کو اکثر نے قلعہ سے خارج کیا ہے و توجیہ من کور فی المطول اھ و حروف کاف و تار ساکن ہیں بوجہ صفت ہمس کے جنبش نہایت ضعف و نرمی کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں ضعف و خفا قائم رہے اس قدر کہ خود قاری اُس کو محسوس کر سکے لان ادنی المخافۃ اسماع نفس مگر اس جنبش ضعیفہ کے صفت ہمس کے ادائیگی غرض سے کی جاتی ہے جو نفس جاری ہوتا ہے اُس کے ساتھ کسی قسم کی صوت

جاری نہ ہونا چاہیے کیونکہ ہمیں کی تعریف میں جریان النفس ما غفہ ہے نہ کہ جریان صوت اور نفس اور صوت میں یہی فرق ہے کہ ہوا خارج از داخل انسان اگر سموع ہو تو صوت ہے اور اگر غیر سموع ہو تو نفس ہے، کما قال صاحب الجہد المقل اعلم ان النفس الذي هو الهواء الخارج من داخل الانسان كان سموعا فهو صوت والا فلا انتهى وقال مؤلف حقيقة التجويد في رسالته ان ذكر كورة فالنفس يوجد في كل صوت لا يوجد صوت في كل نفس بل بعضه مع الارادة واذا خرج الحرف من فم الانسان بغير ارادة فلا يطلق عليه حرف ولا يراد منه المعنى والصوت على قسمين جهری و خفی الجهری ما سمع الغير الخفی ما سمع النفس کما قال الفقهاء واد فی المحرر سمع الغير اذ في المخافة ما سمع النفس في القراءة والطلاء والعناق والبيع والاستثناء والتسمية عز الدين بحر ووجوب السجدة بتلاوة آية السجدة وغيرها والمراد من الادنى حد الجهر الخفی اذ سمع النفس غلاصة تقرر في ذكر كورة یہ ہوا کہ اول تو کاف و تاء میں ملحقا خواہ متحرک ہوں خواہ ساکن جریان النفس مخفی نہیں ہوتا اور دیگر حرف مبہوت بہت کم ہوتا ہے اور بالخصوص متحرک میں اس کے بھی کم ہوتا ہے جیسا کہ دلائل و شواہد اقوال محققین سے ثابت کیا گیا۔ دوسرے صفت ہمیں کے ادار کی غرض سے کاف و تاء متحرک میں افتتاح مخرج کیساتھ اور ساکن میں جنبش ضعیف و خفی کیساتھ جو کچھ نفس کا جریان ہوتا بھی ہے اس کیساتھ صوت کا جاری ہونا ضروری بھی نہیں کیونکہ نفس عام ہے اور صوت خاص اور عام کے متفق کیساتھ فاعل کا تحقق لازم نہیں۔ نیز صوت کا جاری کرنا درست بھی نہیں عقلاً نہ لفظاً عقلاً اس وجہ سے کہ اگر صوت جاری کی جاوے تو کاف و تاء شدیدہ نہ رہیں گے بلکہ رخو ہو جائیں گے کیونکہ جریان صوت رخو میں ہوتا ہے نہ شدیدہ میں اور یہ بات ادنی تالی سے ظاہر ہوتی ہے کہ جو شدت باری اور جگہ کے باوجود جم میں وہ بھاری اور بھاری کے باوجود جم میں نہیں ہو سکتی۔ اسی قیاس پر جو شدت کا نا اور تانا کے کاف و تاء میں ہے وہ کھانا اور ٹھانا کے کاف و تاء میں نہیں پائی جاتی تو ایک صفت ہمیں جو مختلف فیہ ہے اس کے ادار کی وجہ سے صفت شدت جو کہ متفق علیہ ہے مفقود ہو جاوے گی اور یہ جائز نہیں حاور عقلاً اس وجہ سے کہ امام جزیری سے کتاب النشر فی القراءات العشر میں اور ملا علی قاری سے منہ الفکر علی متن الجزریہ میں اس کا عدم جواز و غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ کتاب النشر فی القراءات العشر میں والتاء یحفظ بما فیہا من الشدة والحمس امثلاً تصیر خوة كما ينطق بعض الناس بالکاف فیسن بما فیہا من الشدة والحمس لئلا ینھب الی الکاف الصماء الثابتة فی بعض لغات الجہد فان ذلک غیر جائز فی لغات العرب ولینذرن من اجراء الصوامع کما یفط بعض الاحاجد اس سے صاف طور پر ثابت ہو گیا کہ اجراء صوت ادار عام ہے جو کہ ممنوع و قابل استرا ہے۔ نیز ملا علی قاری منہ الفکر علی متن الجزریہ میں فرماتے ہیں ثلثان النفس الخارج الذي هو صفة حرف ان تکلف کلمة بکيفية الصوحتی بحصل صوتی کا الحرف جہر

وان بقی بعضہ بلا صوت یجری مع الحرف کما ان الحرف ممتدا یضاد ان المخصر الصوت فی مخرج المخصر انما فلا
یجری جویاً ناسخلاً یسے شدیدا واما اذا جری جویاً ناسخلاً ولا یخصر اصلاً یسے رخوة۔ اس عبارت سے بھی ثابت
ہو گیا کہ مہوس میں حیث ہو مہوس میں نفس بلا صوت یعنی غیر مسموع کا جریان ہوتا ہے اور فلا یجری جویاً ناسخلاً سے شریہ
میں جریان صوت ضعیف کی بھی نفی ہو گئی پس چونکہ جہد المقل کی عبارت مذکورہ فی السوال کا مفہوم بظاہر معارض ہے کتاب الشرح
فی القراء العشر اور منہج الفکر یہ کی عبارات مذکورہ کے ہذا امام جزری اور ملا علی قاری کے مقابل صاحب جہد المقل کے قول
کا اعتبار کیا جاوے گا علاوہ ازیں جہد المقل کی عبارت میں کاف و تاء متحرک مراد ہے یا ساکن یا مطلقاً متحرک مراد ہو ہی نہیں
سکتا کیونکہ اول تو جہد المقل کی عبارت میں حاصلہ انھما نقصان عند تحریک الحرف اس کے معارض ہو دوسرے
یہ کہ حرکت خود الفتح مخرج سے پیدا ہوتی ہے پھر نہ بفتح کے کوئی معنی نہیں بنتے اور اسی سے مطلق کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ وہ
متحرک کو بھی شامل ہے پس لامحالہ مراد جہد المقل کی عبارت مذکورہ میں کاف و تاء ساکن ہے پس اگر جہد المقل کی عبارت
کے موافق تلفظ کیا جاوے تو کاف و تاء ساکن کے بعد صوت جاری رکھنا چاہیے کیونکہ حرف نہ تعقیب تراخی کیلئے ہے
اب اگر یہ صوت کسی حرف کی ہے تو زیادتی فی القرآن لازم آئیگی اور اگر صوت مسموع غیر حرفی ہے تو اس کا عدم ہوا و داد اعاجم
ہونا شریہ سے ثابت ہو گیا۔ پس حکم یہ ہے کہ اگر صوت حرفی پیدا ہو تو لحن جلی ہو گا۔ اور اگر غیر حرفی ہو تو لحن خفی ہو گا۔ اور اگر
جری صوت کا وہم و شبہ ہو تو یہ ادا مطابق ادا محققین کے ہے اور یہی ہونا چاہیے اور غالباً مراد جہد المقل کی یہی ہے۔ لہذا
اکثر جگہ ان کے کلام کی تاویل کرنا پڑیگی اور یا یہ کہا جاوے کہ ان پر عجمیت غالب تھی اور اس مقام پر اور نیز دیگر مقامات پر
جہاں کہیں جریان النفس کثیر و صوت ضعیف کہا ہے یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ مراد جہد المقل کی جریان النفس کثیر سے توجیہ نسبت
حروف مجبورہ کے ہے گو دیگر حروف مہوسہ کے اعتبار سے قلیل ہو اور مراد صوت ضعیف سے صوت خفی غیر مسموع ہے (لان ادنی
المخاضہ هو اسماع نفسہ) تو اس توجیہ پر جہد المقل کی عبارت سے یہ صوت مخصوص یعنی کاف و تاء مخلوط بہا ہوز بھی ثابت ہوئی
پس کاف و تاء کے جریان النفس میں اس قدر مباغذ کرنا جس سے ہا ہوز کی یا کسی اور حرف کی آواز پیدا ہو دھیساک بعض میں حملہ
کی اور بعض تاء مثلاً کی آواز نکالتے ہیں) اور حروف عربی مخلوطہ التلفظ حروف عجمی ہو جائیں کا نا کو کھانا اور ابتر کو اجتر
پڑھنا ثقلت کو ثقلتھ اور ذکڑ کو ذکڑکھ پڑھنا اس طرح کی صفت ہمیں یاد کرنا بالکل غلط و بے اصل ہے نہ کسی ماسر
و محقق قاری سے سنا گیا یہ محققین کی کتب معتبرہ میں اس کا ذکر ہے البتہ بعض عجمی مثلاً خراسان و ترکستان و ایران یا بعض
عرب مثلاً بلخ و دہلی وغیرہ سے اس قسم کی ادائیگی ہے اور کتب البیان فی شرح جزری و ملا علی قاری سے اس قسم
کی ادا کی تعلیل ثابت ہوتی ہے لہذا ذکر اس قسم کی ادا مختصر و بے اصل ہے تو ان بعض علماء کے قول پر عمل کرنا بہتر ہے

جو کہ کاف و تاء کو جوہرہ کہتے ہیں نیز دیگر محققین قرار کے اقوال سے بھی اس قسم کی ادار کا غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ
حضرت مولانا قاری عبدالرحمن صاحب پانی پتی تحفہ نذر میں تحریر فرماتے ہیں و پیدا باد کہ در مقدمہ صفات حروف
چنان فساد برپا کردہ کہ اگر بطور قواعد مختصرہ او کلام اللہ خواندہ شود ضرور است کہ کلام اللہ محرف گردد چہ ہی گوید کہ
در وقف مہموسہ بعد سکون تاء و کاف آواز دیگر پیدا شود چون معنی این قول از تلاء ذہ او پرسیدم گفتند کہ لفظ خلقت
خلقتش باید گفت یعنی بعد سکون تاء آواز سین ساکن باید برآورد گو اجمال ساکنین شود بدون آن صفت ہم حاصل
نی شود ہمچنین در کاف ساکن در وقف بعد سکون کاف یک سین ساکن با و از خفیف باید گفت و ہمچنین در حروف قلقلہ و
دیگر صفات فساد با اختراع کردہ تعلیم مردم ساختہ سبحان اللہ عبارات کتب قرارت چہ غلط فہمی کرد کہ ہم علم شریف
را بچہل مرکب خود ساختہ انتہی بقدر الحاجۃ مت تحفہ نذر یہ مطبوعہ بلالی پریس ڈھورہ - نیز رسالہ مذکور میں دوسرے
مقام پر ص ۳۲ میں فرماتے ہیں کاف را احتیاط کند تا کاف فارسی کہ آنرا کاف صغار گویند نکر و خصوصاً و قتیکہ مکرر
باشد مانند بشو کہ در مقابل مہموسہ آید مانند تستکثر و بسیار احتیاط کند کہ صوت در آن جاری نہ شود چنانچہ گفت
بعضہ عجمیان است اھ - حضرت قاری محمد علی صاحب جلال آبادی حجتہ القاری مطبوعہ محمود المطابع کانپور ص ۱۳۱ فرماتے
میں کاف با کاف فارسی نیامیزد و ہر ہوزیم در و پیدانہ شود خاصہ و قتیکہ پیش از حرف مہموسہ و آید نحو تستکثر
و ہمچنین اگر مکرر باشد نحو بشو کہ اھ و قال العلامة الجوزی فی مقدّمہ دراع شدہ بکاف و بتا + کشی کہ و توفیق
فقط و اللہ تعالیٰ اعلم و علم اتم و احکم - کتبہ العبد المسکین محمد یامین عفا عنہ رب العلمین محمّد تجوید فی مدّ اراد العلوم تھانہ
جواب نہایت صحیح و دلّال در متقدمین و متاخرین کی کتب و ادار کے مطابق ہے۔ عبد الرحمن المکی ثم الالہ آبادی عفی عنہ۔
حضرت مولانا دمرشد ناٹھانوی افاض لشر تعالیٰ علی برکاتہم نے احقر کو یہ فتویٰ مکملایا احقر حرف بحرف اس جواب
سے متفق ہے۔ احقر سے اکثر لوگوں نے اس قسم کے سوالات کئے تھے جن کے مختلف طور سے جوابات دیئے گئے جو بفضلہ تعالیٰ
اس جواب میں مع ثنی زائد سب مضامین موجود ہیں۔ احقر بوجہ عدم فرصتی و بے سامانی اس حد تک نہیں کر سکا اس تکمیل سے
نہایت مسرت ہے۔ کثر بن خلائق عبد الوحید آلہ آبادی عفا اللہ عنہ خادم درجہ قرارت مدرسہ عالیہ یوبند ضلع سہارنپور
میں مدت ایسی تحقیق کا شائق تھا۔ اس رسالہ کو دیکھ کر جوش مسرت میں یہ شعر بے ساختہ قلب میں آیا
لش محمد ہر آن چیز کہ خاطرے خواست آمد آخر ز پس پردہ نقدر پدید
جزی اللہ تعالیٰ مؤلفہا خیر الجزاء۔

اشرف علی - ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

رسالہ حسن النظم لمقوله سيدنا ابراهيم
در تحقیق توجیه مولانا رومی رحمتہ اللہ علیہ مقوله ابراهيم علیہ السلام ہزار بی را
قال فی دفتر الخامس قبل حکایت شیخ محمد سروری۔

عالم دہم و خیال و طبع و بیم	ہست رہو را یکے سد عظیم
نقشبائے این خیال نقشبند	چوں خیلے را کہ کہ بد شد گزند
گفت ہزار بی ابراهيم راد	چونکہ اندر عالم دہم اونتاد
ذکر کوکب را جنیں تاویل گفت	آں کسے کو گوہر تاویل سفت
عالم دہم و خیال چشم بند	۲ پنچنانکہ راز جائے خویش کند
تا کہ ہزار بی آمدتال او	غیر پغیمبر چہ باشد حال او

فی الشرح الجنبی عالم دہم و خیال اور عالم نفس و طبع اور عالم خوف بجا سالک کیلئے ایک زبردست رکاوٹ ہے
کیونکہ قوت خیالیہ مصورہ کی بنائی ہوئی تصویریں ظلیل الشرح جیسے شخص کیلئے جو کہ پہاڑ کی طرح غیر متزلزل تھے مقرر ثابت ہوئی
ہیں چنانچہ جسوقت وہ عالم دہم میں پھنسے ہیں اور دہم کا اُن پر غلبہ ہوا ہے اور عقل عارضی طور پر مغلوب ہو گئی ہے تو
انھوں نے حق سبحانہ کو طلب کرتے ہوئے شمس قمر اور دیگر ستارہ کی نسبت ہزار بی کہد یا جس کسی نے ہزار بی کی توجیہ کی ہے
اُس نے اسکی یہی وجہ بیان کی ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال پس غم غور کرو کہ اس نظر بندی کو نوائے عالم دہم و خیال نے ایسے
غیر متزلزل پہاڑ کو اپنے مقررہاں سے تھوڑی دیر کیلئے ہٹا دیا حتی کہ انھوں نے ایک ستارہ کی نسبت ہزار بی کہد یا پھر
اُس عالم میں غیر انبیاء کی کیا حالت ہوگی۔ اب حق شرف علی بعد نقل متن و شرح کے حاشیہ میں اس کی توضیح
کرتا ہے یہ حاشیہ شرح کے اس قول پر ہے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے۔ وہی ہذا۔

یعنی بمجملہ ان توجیہات کے بعض نے یہ بھی ایک توجیہ بیان کی ہے چنانچہ ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ عبدالقادر
صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ نعوذ باللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو
اس کا جرم یا احتمال راجح یا مساوی بلکہ یا مرجوح بھی ہو گیا تھا جیسا لفظ دہم سے شبہ ہو سکتا ہے سو یہاں دہم سے
اس کے معنی مصطلح مراد نہیں بلکہ مطلق خیال مراد ہے گو بد رجہ دوسرے ہی ہو کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا علم باطنی
فطری و ضروری ہوتا ہے گو اَوَّل دَل اجمالی ہوتا ہے پھر بتدریج تفصیلی ہو جاتا ہے مگر استدلالی نہیں ہوتا اور علم ضروری
میں ایسا احتمال ممکن نہیں لیکن دوسرے ممکن ہے اور وجہ اس دوسرے کی یہ ہے کہ علم اجمالی کے بعد تفصیل کی طلب ہوتی ہے گو یہ

طلب بمعنی ترتیب مقدمات نہ ہو بلکہ بمعنی رغبت و تمنا ہو تو یہ طلب شدت محبت کے سبب بعض اوقات ہیمان کا رنگ پیدا کر لیتی ہے جس کی ساتھ بعض نے وجدانِ حاکم کو مفسر کیا ہے اور اس ہیمان سے قوتِ عقلیہ مغلوب ہو جاتی ہے گو تھوڑی ہی دیر کیلئے مہی جس کی طرف شرح ہذا میں اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ عقل عارضی طور پر مغلوب ہو گئی ہے اھ۔ اس مغلوبیت کے وقت بعض اوقات مطلوب کے بعض صفات ذہن کو ذہول ہو جاتا ہے اور بعض صفات مستحضر رہتی ہیں اور کبھی اس کے تحقق کی صورت ہوتی ہے کہ جو صفات مطلوب غیر مطلوب کے درمیان فارق ہیں اُن سے تو ذہول ہو گیا اور جو صفات مشترک ہیں وہ حاضر رہیں تو ایسے وقت میں اگر کسی ایسے غیر مطلوب کا مشاہدہ ہو جو اُن صفات مشترکہ سے متصف یعنی گویا وہ مطلوب کی مثال ہے تو اُس مثال پر مطلوب کا وسوسہ ہو جاتا ہے پھر جب وہ غلبہ زائل ہو جاتا ہے تو صفات فارقہ کے فوراً حاضر ہو جاتے ہیں وہ وسوسہ دفع ہو جاتا ہے اور پھر جب مفسدہ تام ہو جاتی ہے پھر ایسے وسوسہ کی بھی نوبت نہیں آتی پس غیر انبیاء کو جس درجہ میں احتمال ہو سکتا ہے انبیاء کو وسوسہ ہو سکتا ہے اور یہ منافی شان نبوت کے نہیں جیسے ایک شخص نے حکایت بیان کی کہ وہ جب گھر آتے تو دروازے پر اپنی چھوٹی ٹرکی کو آواز دیتے وہ مرگئی تو ایک بار دروازے پر پہنچ کر اس کا مرنا یاد نہ رہا اور اسی کو پکارنے لگے پھر جب یاد آیا تو بہت روئے۔ اب دوسرا سوال باقی ہیں ایک یہ کہ مولانا نے اُس کو مضر کیوں کہا۔ جواب یہ ہے حسناتِ بڑا سیئاتِ المقربین۔ دوسرا سوال یہ کہ کیا انبیاء علیہم السلام بھی کیفیاتِ مغلوب ہوتے ہیں جواب یہ ہے کہ ہوتے ہیں مگر کم خصوصاً بتدائی حالت میں تو کچھ بھی بعد نہیں اور ایسی مغلوبیت احیاناً بہت خصوص میں مذکور ہے۔

نوٹ۔ شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اجمالی تفسیر کو بھی اتنی تفصیلی تقریر پر محمول کرنا ضروری ہے۔ ضمیمہ ص ۱۰۰ اس تقریر کی تحریر کے بعد اپنے رسالہ المفتاح المعنوی میں اس مقام کا ایک حل نظر پڑا تبتم فائدہ کیلئے اسکو بھی نقل کرتا ہوں۔ اور تقریر سابق و تقریر لاحق میں فرق یہ ہے کہ سابق میں تو ہزار بی کا اشارہ الیہ کو کب وغیرہ اور مصرعہ چونکہ اندر عالم دہم افتاد اپنے ظاہر پر محمول ہے اور لاحق میں ہذا کا اشارہ الیہ حق جل شانہ ہے اور مصرعہ مذکورہ اپنے ظاہر سے منصرف ہے چنانچہ عنقریب معلوم ہو گا۔ وھو ہذا۔ قولہ گفت ہزار بی الخ۔ یہ ایک تاویل کی طرف اشارہ ہے جس کو بعض صوفیہ نے تصریحاً فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو کو کب کو دیکھا تو اُس میں تجلی حق کا شاہدہ کیا اعماس شاہدہ کو کہا ہذا ربی اور مظہر کو وہ پہلے سے بھی آفل سمجھتے تھے مگر دوسروں پر احتجاج کرنے کیلئے افول کے منتظر تھے افول کے وقت لا اُحب فرمایا چونکہ مظاہر عالم دہم سے ہیں اس لئے مولانا فرماتے ہیں چونکہ اندر عالم دہم افتاد ورنہ انبیاء علیہم السلام کو مظاہر کے واسطے کی ضرورت ہی نہیں۔ انکا علم ضروری ہوتا ہے اور ابراہیم علیہ السلام کا

بھی ضروری تھا مگر مصلحت احتجاج ایسا کیا اور چونکہ شکل احتجاج نہ تھا اس لئے نادان کو اس سے ایہام ہو سکتا تھا جسکی بنا پر یہ بھی نظیر اقوال ثلاثی ہو گیا۔ دوسرے شعر میں اسی تاویل کی نسبت فرمایا ہے۔ ذکر کوکب را الخبائی اہل ظاہر کی تاویلات میں قرب ہے کہ بطور فرض کے فرمایا ہے اہمائی للمفتاح خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام احتجاج کے لئے عالم وہم یعنی مظاہر میں (جو کہ واسطہ فی اثبات الصانع ہیں) واقع ہوئے نہ بایں معنی کہ گرفتار وہم ہوئے بلکہ بایں معنی کہ عالم وہم کی طرف متوجہ ہوئے جس کا سبب ضرورت احتجاج تھی گو اسی کے بعد لا ارب الا فلین فرمایا اور ہذا ربی اُس کی نسبت نہیں فرمایا مگر اس سے نادان کو تو ایہام ہو گیا کہ دونوں قول ایک شئی کے متعلق ہیں جس سے یہ قول بھی نظیر فعلہ کبیرہم دانی سقیم و ہذا اختی کا ہو گیا اور جیسے وہ اقوال ثلاثیہ ایہام ہی کے سبب ظاہر آپ کی شان رفیع سے قدرے بعید تھے۔ ایسا ہی ایہام کے سبب یہ بھی بعید ہو گیا اسی کو مولا نا ضرر وازجان کند وغیرہ کہہ رہے ہیں تو اس ضرر کا سبب عالم وہم میں واقع ہونا بالمعنی المذكور ہوا تو عالم وہم ایسی چیز ہے کہ اتنے بڑے کو مضرب ہوا ۱۶ از جملہ اہل ظاہر کی رسالہ درجۃ الحسام من اشاعت الاسلام

(یعنی تقریظ بر رسالہ اشاعت اسلام مولفہ مولانا حبیب الرحمن صاحب یو بندی دام فاضلہم)
الجواب۔ بعد الحمد والصلوة۔ مخالفین اسلام کے اس شبہ کا کہ اسلام بزورِ شمشیر پھیلا یا گیا ہے۔ اصولی جواب تو خود اسلام کے قانون سے ظاہر ہے جس کے بعض ضروری دفعات یہ ہیں (ع) قتال میں عورت اور پاج اور شیخ فانی اور اندھے کا قتل باوجود اُن کے بقا علی الکفر کے جائز نہیں۔ اگر سیف اکراہ علی الاسلام کیلئے ہوتی تو انکو انکی حالت پر کیسے چھوڑا جاتا ہے (ع) جزئیہ شروع کیا گیا اگر سیف جزا کفر ہوتی تو باوجود بقا علی الکفر کے جزئیہ کی شروع ہوتا (ع) پھر جزئیہ بھی سب کفار پر نہیں چنانچہ عورت پر نہیں پاج اور نابینا پر نہیں۔ رہبان پر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مثل سیف کے جزئیہ بھی جزا کفر نہیں ورنہ سب کفار کو عام ہو تا جب جزئیہ کہ سیف سے اخف ہے جزا کفر نہیں تو سیف ہو کہ اشد ہے کیسے جزا کفر ہوگی (ع) اگر کسی وقت مسلمانوں کی مصلحت ہو تو کفار سے صلح بلا شرط مان بھی جائز ہے (ع) اگر حالات دقتیہ مقتضی ہوں تو خود مال دیکھ بھی صلح جائز ہے ان اخیر کی دونوں دفعات سے معلوم ہوا کہ جزئیہ جس طرح جزا کفر نہیں جیسا دفعہ سے معلوم ہوا اسی طرح وہ مقصود بالذات بھی نہیں ورنہ صلح بلا مال یا بہ بذل مال جائز نہ ہوتی۔ پس جب سیف یا جزئیہ نہ جزا کفر نہیں نہ مقصود بالذات ورنہ دفعات مذکورہ مشروع نہ ہوتے تو ضرور اسکی کوئی ایسی علت ہے جو ان دفعات کی ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور وہ حسب تصریح حکماء اُمت (کما فی الہدایہ وغیرہ)۔ سیف کی غرض اعزاز دین و دفع فساد ہے اور جزئیہ کی غرض یہ ہے کہ جب ہم ہر طرح اُن کی حفاظت کرتے ہیں اور اس

حفاظت میں اپنی جان و مال صرف کرتے ہیں تو اس کا صلہ یہ تھا کہ وہ بھی ہجرت کے وقت ہماری نصرت بالنعس بھی کرتے مگر ہم نے ان کو قانوناً اس سے بھی سبکدوش کر دیا اسلئے کہ انکم ان کو کچھ مختصر ٹیکس ہی ادا کرنا چاہئے تاکہ یہ نصرت بالمال اس نصرت بالنعس کا من وجہ بدل ہو جائے۔ یہ اعتراض ہیں لیکن یہ جزئیہ کے اور یہی وجہ ہے کہ جب عادل و عینک احتمال فساد کا نہیں رہتا سیف مرتفع ہو جاتی ہے جس کے تحقق کی ایک صورت قبول جزیہ ہے ایک صورت صلح ہے اور یہی وجہ ہے کہ جو لوگ نصرت بالنعس پر جو کہ ان پر غلطاً واجب تھی قاصر نہیں ان سے نصرت بالمال بھی صلح کر دی گئی ہے البتہ چونکہ احتمال فساد کا موثوق بہ انتصار عادیہ موقوف ہے حکومت و سلطنت پر چنانچہ تمام ملک سلاطین کا گو وہ اہل ملل بھی ہوں یہ جماعی مسئلہ ہے اس لئے ایسی کسی صورت کو بحالت اختیار گوارا نہیں کیا گیا جس میں اسلام کی قوت و شوکت کو صدمہ پہنچے اس مختصر تقریر سے اصولی طور پر شبہ مذکورہ کا بالکل قلع قمع ہو جاتا ہے اور اس کا سو سہ بھی باقی نہیں رہتا کہ شمشیر اشاعت اسلام کیلئے وضع کی گئی ہے۔ الحمد للہ اس اعتراض کا بالکل اہمال ہو گیا۔ رہا مرتد کا قتل اسلام کی طرف حدود ذکر نیکی حالت میں ہو اسکی حقیقت اگر اہل علی قبول لا اسلام نہیں ہے بلکہ اگر اہل علی بقار الاسلام بعد قبول ہے سو وہ ایک مستقل مسئلہ ہے جو مسئلہ مہوش غنہا سے بالکل مختار ہے اور اس کی بنا پر بھی وہی دفع فساد ہے جو اصل مسئلہ سیف کی بنا پر متنازع ہے کہ کفر قبل لا اسلام کا شر اور ضرر اخف ہے اس لئے اس کا تدارک جزیہ یا صلح سے جائز نہ کھا گیا اور کفر بعد الاسلام یعنی ارتداد کا شر اور ضرر اعلیٰ ہے کہ ایسا شخص طبعاً بھی زیادہ مخالف و محارب ہوتا ہے اور دوسروں کو اس کی یہ حالت دیکھ کر حق میں تذبذب و تردد بھی ہو جاتا ہے نیز اس میں ملت کا سنگ محرمت بھی ہے اس لئے اس کا تدارک صرف سیف کے جوہر کیا گیا اور مرتدہ چونکہ عادیہ محارب نہیں ہوتی صرف تذبذب جنگ کا ضرر اس کے مجلس دلائم سے دفع کر دیا گیا کہ عقوبت کیا فطرۃ خالصہ زجر کا ہے بہر حال قانون اسلام ہ (مع رفع تمامی شبہات کے) اعتراض اشاعت اسلام بالسیف کیلئے دفع ہونا ظاہر ہو گیا جو کہ حقیقت شناسان اہل انصاف کی شفا کیلئے کافی ہے مگر چونکہ اس وقت عام طور سے مادیت و اخباریت کا اکثر طبائع پر رنگ غالب ہے اس لئے اس شبہ کے جواب میں سخت ضرورت اسکی بھی تھی کہ خود شارع علیہ السلوۃ والسلام اول آپ کے نائبان فدوی لا احترام یعنی ذمہ دہان اسلام کے واقعات جزیہ بھی ان اصول مذکورہ کی تائید و موافقت میں دکھلائے جاویں چنانچہ اس ضرورت کو محسوس کر کے خود حضرت نے اس موضوع پر توبہ کی ہے لیکن علوم دینیہ میں مہارت نہ ہونیکے سبب اکثر کے کلام میں خود وہ اصول و حدود جن کی تائید مقصود تھی متروک و فاسد ہو گئے ہیں جس سے وہ تاخیر یا کل اس مثل کے مصداق ہو گئی کیے بر شاخ بزمی برید تو اس طرح سے وہ ضرورت پھر باقی کی باقی رہی حق تعالیٰ چیزائے خیر عطا فرماوے مگر محضی بنس العلماء راجع انفسہم راجع الادبار مصلح البلفا حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب

ناظم مدرّس العلوم دیوبند دام و دامت بالفیوض والبرکات والمواہب کو جنھوں نے اپنے رسالہ اشاعت اسلام ملقب بہ "دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا" میں جس کے چند اجزاء اس وقت میرے سامنے ہیں اس ضرورت کا حق بوجہ مکمل ادا فرمایا جس میں اولاً تمہیدیں بقدر ضرورت اصول کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے اور ثانیاً واقعات صحیحہ کو ایسی خوبی کیساتھ ذکر فرمایا ہے کہ دلالت علی المقصود کیساتھ انطباق علی الاصول کا پورا الحاظ رکھا ہے جس سے شائقان فروع و عاشقان اصول دونوں کو مستفید کرتا ہوا اس شعر کا مصداق ہو گیا ہے۔ ہمارا عالم سنسنی دل جان تازہ می وارو بد بزرگ اصحاب رست بوار باغی یہ تو اس کے معنوں اور معانی کی کیفیت ہے پھر عنوان اور الفاظ میں سادگی اور حسن کو ایسے طور پر جمع کیا ہے کہ عبارت میں نہ فرمودہ قدامت ہے نہ مکلف، مودہ جدّت جس سے وہ اس شعر کا مصداق ہو گیا ہے۔

دل فریبانِ بنائی ہمہ زیور بستند دلبر راست کہ با حسن خدا داد آمد چونکہ میں شمار سے زیادہ دعا کو اپنا وظیفہ سمجھتا ہوں اس لئے بجائے شمار کے اس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ اے اللہ اس رسالہ کو نافع فرما کہ شبہات کیلئے دافع فرما اسی وقت ختم پر مجھ کو یاد آئے کہ القام دور جدید کے کسی پرچہ میں مولانا اعجاز علی صاحب مدد موصوفہ نے ایک مضمون شروع کیا تھا جس کا عنوان ہے "اسلام سے لوگوں کو کس کس طرح روکا گیا" سبب تقابل کے سبب (جسکی مسلمہ خاصیت) و بضد حالتیں (الاشیاء) اس مقام پر اس کا ذکر کرنے کو بھی دل چاہا اسکو تلاش کر رہا تھا کہ القام بابت ماہ رمضان ۱۳۵۷ھ میں وہ بھی مل گیا اور اسی دوران میں القام ماہ ذیقعدہ ۱۳۵۷ھ میں ایک اور مضمون مولانا ہی کا بعنوان "اشاعت اسلام کا تاریخی سلسلہ" ملا جس میں مضمون بالا یعنی مانعیت عن الاسلام کی تکمیل کا وعدہ اور ساتھ ہی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا کی تنظیم کا وعدہ ذکر فرمایا ہے اُس کے دیکھنے سے میرے سامنے تین نور جمع ہو گئے۔ یعنی مولانا الممدوح سابقاً کا اصل مضمون۔ مولانا الممدوح لاحقاً کا مضمون اشاعت جس کو اصل مضمون کا تتمہ کہنا مناسب ہے۔ ان ہی مولانا کا مضمون مانعیت جس کو اصل مضمون کا خیمہ کہنا مناسب ہے اور ہر فورے ایک سرور پیدا کر کے یشر صادق کر دیا۔ سرور فی سرور۔ دوز فوق نور فوق نور۔

اور درحقیقت یہ مضمون مانعیت کا اصل مضمون کی شوکت و صولت کا جلی اور قوی کر خوالا ہے جسکی تعبیر یہ کہ اسلام میں وہ دشمنی ہے کہ باوجود مخالفتین کے اتنے مکائد و شدائد کے اُس کے اثر میں کمی نہیں ہوتی ہر اصل مضمون سے اسلام کی شان حبیبی (یعنی محبوبیت) نمایاں ہیں اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی حبیب العلماء کے قلم سے شروع ہوا اور مضمون مانعیت سے اسلام کی شان اعزازی (یعنی عظمت) کے اتنے مخالفتین کو مغلوب کرتا رہا روشن ہے اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی اعزاز الفضل کے قلم سے شروع ہوا اگر یہ مضمون بھی مثال اصل مضمون کے

ایک محدبہ مقدار میں مدون ہو جائے تو انشاء اللہ تعالیٰ اس موضع میں کوئی حالت منتظرہ باقی نہ رہے گی۔ اب مولانا مدرس دام فیضہم کی خدمت میں دونوں وعدوں کے ایفاء کی سفارش اور اللہ تعالیٰ سے ان کی تکمیل میں اعانت کی دعا کر کے دوبارہ مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ والسلام۔ کتبہ اشرف علی التھانوی، ۲۲ ذیقعدہ ۱۳۲۵ھ۔

رسالہ القاء السکینہ فی تحقیق ابداء الزینۃ

سوال بعض لوگوں نے آیہ نور لا یدین زینتھن الا ما ظہر منها میں ما ظہر منها کی تفسیر جو وجہ کفین کیساتھ منقول ہے اس سے عدم وجوب استتار وجہ کفین پر استدلال کیا ہے آیا یہ استدلال صحیح ہے یا نہیں؟

الجواب۔ اول ما ظہر منها کی تفسیر متعین نہیں۔ یہ قول ابن عباس سے منقول ہے اور حضرت ابن مسعود سے اس کی تفسیر ثیاب و جلباب کیساتھ منقول ہے والقولان مع اقوال اخر منقولان فی الدلالتہ جب تفسیر محتمل ہوئی تو محتمل سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ قول خیر برایت میں وجہ کفین کے استتار کی کوئی دلیل نہیں اور بقدریم بھی استدلال باطل ہے اور منشاء اس کا جہل ہے پانچ امر سے ۱۔ خود جملہ ظہر منها کے معنی سے بھی معلوم اور لا یدین کے سابق (بالموحده) و سیاق (بالتحتمل) سے بھی معلوم اور اس آیت سے مقدم فی النزول بعض آیات بھی اور دوسری مؤخر فی السکاوۃ وغیر معلوم التقدم والتاخر فی النزول آیت کے بھی چنانچہ سر کے متعلق عرض کرتا ہوں۔ امر اول ما ظہر فرماتا اور ما اظہر نہ فرماتا۔ (باوجودیکہ اور سب صنیع مذکورہ فی الآیۃ میں فاعل نساء کو قرار دیا گیا ہے جیسے یغضضن۔ یحفظن۔ لا یدین۔ یضربن۔ یخمرھن۔ لا یضربن بارجلھن وال ہے اس پر کہ یہ ظہور من غیر اظہار ہے۔

امر ثانی۔ یغضضن من ابصارھن و یحفظن فودجھن۔ امر ثالث۔ لا یضربن بارجلھن۔

امر رابع۔ سورۃ احزاب کی (جو کہ سورۃ نور سے نزول میں مقدم ہے کذا فی الاتقان) آیتیں قولہ تعالیٰ وقن فی بیوتک وقولہ تعالیٰ و اذا سالتھن متاعا وقولہ تعالیٰ یدنین علیھن من جلا بیھن امر خامس آیۃ والقواعد من النساء اللاتی لا یوجون نکاحا اور چونکہ ان امور خمسہ میں کوئی تعارض نہیں کما سیقتھم اور اسی لئے کسی نے ان میں مؤخر کو مقدم کا نسخ نہیں کہا اس لئے یہ پانچوں کے پانچوں واجب الیہ ہو گئے پس مجبوعہ امور خمسہ پر نظر کر کے تقریر مقام کی یہ ہو گی کہ آیت وقن فی بیوتک اور آیت و اذا سالتھن متاعا سے عورتوں پر استتار و اشخاص کا

۱۔ اس سوال کے دو جواب آتے ہیں ایک بر تقدیر تسلیم تفسیر مشہور (از مولانا اشرف علی صاحب تھانوی) دوسرا بر تقدیر عدم تسلیم تفسیر مشہور (از مولوی حبیب احمد صاحب کیرانوی) ۲۔ طے توجیہ الدلائل ان الظہور در جہان احد نہیں مابدون الیظہار حقیقۃ کا لا ضراری اولیٰ کا ظہور و الضروری المتشابه بالاضطراری کما سیاتی والاخریٰ بالالیظہار والمردہ ہذا لدولی لکونہا دونی لا یحتاج الی الدلیل ولا دلیل علی الزائد و لکن مقتضی المقام من المنع عن الالیظہار ۱۲ منہ +

واجب کیا گیا اہل حکم اور عزیمت یہی ہے لیکن کبھی خروج عن البیت کی بھی حاجت واقع ہوتی ہے ایسی حالت میں
یدنین علیہم من جلا بیہم سے اہل رشتہ خاص میں رخصت دی گئی اور استنارہ بدن کو واجب فرمایا گیا پھر کبھی
گھر سے باہر بعض کو جن کے پاس خادم نہ ہوں بعض ایسے کاموں کی ضرورت واقع ہو جاتی ہے جو ہاتھ سے کئے جاتے ہیں
اور اس لئے ہاتھ کا استنارہ موجب حرج ہوتا ہے اور کام کر کے وقت اس کام کے دیکھنے کی بھی حاجت ہوتی ہے اور غصوت
سے منہ پھیلنے میں وہ گھونٹ اہل حال ہو جاتا ہے اور اسلئے چہرہ کا استنارہ بھی موجب حرج ہوتا ہے ایسی حالت
میں الا ظہر منہا سے بنا بر تفسیر مشہور صرف اظہار وجہ و کفین کی رخصت دی گئی ہے اور بقیہ بدن کے استنارہ کو واجب
فرمایا گیا اور چونکہ یہ ضرورت بوجہ خدمت مولیٰ کے اما میں زیادہ وسیع تھی۔ اسکی رخصت میں زائد تو وسیع کی گئی۔

کما هو مبسوط فی کتاب الفقه۔ پس جواز اظہار وجہ و کفین صرف حالت حرج فی الاستنارہ کیساتھ مخصوص ہے اور
بعض نے قدین کو بھی کفین کیساتھ ملحق کیا ہے اور بعض نے لبس خفین کے مانع مٹنے نہ ہونے کو دونوں میں فارق بتلایا ہے
اور اس تعقید بحالہ الحرج پر دلائل مستعد کے علاوہ خود صیغہ ظہر میں بھی دلالت ہے جسکی توجیہ یہ ہے کہ عورت اپنے کسی عضو کو
جو کہ تفسیر عزیمت کی (خواہ بالمطابقہ گو مجاز بھی ہو خواہ بالالتزام المعتبر عند اہل العربیہ اس طرح کہ جب نہ منت
جو کہ مبائن طایس ہے اظہار جائز نہیں۔ تو مواضع زینت کا جو کہ جزو ہے اظہار تو کیسے جائز ہوگا) ہرگز ظاہر نہیں
(وہذا ملول قولہ تعالیٰ وَلَا یُبْدِیْنَ زینتھن) لیکن اگر ایسی حالت ہو کہ اس میں جو کفین کا استنارہ ایسا دشوار
ہو کہ اگر یہ استنارہ کا قصد و اہتمام بھی کرتی ہے تب بھی وہ اضطراب اہل قصد اظہار خود بخود ظاہر ہو جاتے ہیں کیونکہ اس
ضروری کام کیساتھ استنارہ جمع نہیں ہوتا ایسی حالت میں بحیاء الضروری یتقدربقدر الضرورة اس عارض
کے سبب ایسی قدر اعلیٰ کشف کی اجازت ہے پس حکم عارض کے سبب ہے اور اصلی حکم ہی استنارہ ہے۔ پس استنارہ کے معنی
ہیں نہ یہ کہ اصلی حکم بالقصد وجہ و کفین کا کشف ہو اور استنارہ کسی عارض سے ہو۔ اور اس کا احتمال کیسے ہو سکتا ہے
جبکہ مقام اپنے سیاق و سباق سے انسداد فتنہ کو مقصود بتلایا ہے چنانچہ یغضضن اور یحفظن اور لا
یحفظن اور لا یضوبن بار جملہ سبب اس انسداد کی مقصودیت میں نص ہے۔ اور احادیث نے توفتنہ کے اسباب
بعیدہ تک کا انسداد کیا ہے تو ایسی حالت میں وجہ و کفین اور خصوص وجہ کا (جو کہ معنی ہے تمام فتنہ کا اور اسکا کما
نہ صرف بصیرت بلکہ بصارت کے فقدان کا بھی اقرار ہے) قصد انحشاث آیت کا ملول کس طرح ہو سکتا ہے ورنہ
اجزاء آیت میں تعارض ہو جائیگا جو کہ ادنیٰ عاقل کے کلام میں بھی ممتنع ہے تو حکیم علی الاطلاق کے کلام میں کیسے جائز
ہوگا اور یہ خود مستقل ہے کہ وجوب استنارہ وجہ و کفین اور وجوب استنارہ بقیہ بدن یہ دونوں وجوب ایک نوع

۵۱۲

سے میں یاد نوع سے مثل فرض علی و علی کے جس کا شہر عنوان یہ کہ ان میں کون عضو عورت فی نفسہ کون نہیں سو
یہاں اس سے بحث نہیں جو امر یہاں مقصود ہے یعنی مطلق وجوب استتار اس میں یہ سب برابر ہیں جیسے عورت غلیظہ
و غیر عورت غلیظہ نفس وجوب ستر میں برابر ہیں مگر غلط و عدم غلط میں تفاوت ہیں اور چونکہ عادۃً ہاتھ سے کام
کرنے میں اگر خاص طور پر خیال نہ رکھا جاوے سر اور گلا کھل جاتا ہے اسلئے ولیضربین بخمرھن سے اسکا نظام
فرمادیا۔ پھر حکم مہلی وجوب استتار وجہ و کفین بنا بر اطلاق الفاظ آیت عام تھا شواہد عجائز کیلئے۔ آیت والقواعد
من النساء الخ نے اس وجہ سے عجائز کو مخصوص مستثنیٰ کر دیا۔ گو استتار ان کیلئے بھی ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان
یستعففن خیر لھن۔ باقی وجہ و کفین کے علاوہ بقیہ بدن کا وجوب استتار اب بھی عام ہے چنانچہ سر وغیرہ کھولنا
عجائز کیلئے بھی حرام اور آیت والقواعد الخ کو تخصیص کہنے کا معنی وہ اصولی قاعدہ ہے کہ جب خصوص کی دلیل کلام متقل
موصول ہو تو وہ دلیل عام کیلئے تخصیص ہو جاتی ہے اور غیر معلوم التراخی حکم موصول میں ہے۔ پس بعد تخصیص حاصل حکم کا یہ ہوا
کہ شواہد کیلئے تو استتار وجہ و کفین بجز موقع حرج کے بحال واجب رہا اور عجائز کیلئے صرف ستر و نہ اگر شواہد کیلئے
وجہ و کفین کا کشف جائز ہوتا تو پھر آیت میں والقواعد الخ کی تخصیص بیکار تھی اس تقریر سے استدلال کا سقوط واضح
ہو گیا اور یہ سب احکام اجانب کے اعتبار سے تھے اور محارم و امثالہم کا حکم دوسرے جملہ لایبیدین زینتھن لایبوعن
میں مذکور ہوا ہے جس کی تقریر بیان القرآن میں ہے اس تقریر کے بعد بفضلہ تعالیٰ نہ کسی محقق پر کوئی اشکال و اعضاء
رہا نہ کسی مسئلہ کیلئے مجال مقال کا احتمال رہا نہ نقطہ۔ (تنبیہ) اور یہ سب تفصیل جواز یا عدم جواز انکشاف للاجانب
یا للاقارب عورت کے فعل میں ہے باقی مرد کا جو فعل ہے نظر کرنا اس کا جدا حکم ہے یعنی جواز انکشاف جواز نظر کو مستلزم
نہیں پس جس صورت میں عورت کو کسی عضو کا کھولنا جائز ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرد کو اس کا دیکھنا بھی جائز
ہو بلکہ وہ محل محرم میں یا احتمال ثبوت میں بحالہ فوض بصر کا مہر رہیگا چنانچہ خود آیت میں اس عدم استلزام کی
دلیل موجود ہے یعنی مرد کا بدن بجز مابین السوء والربکب جائز الانکشاف ہے مگر عورت کو پھر بھی حکم ہے بغضض
من ابصارھن خوب سمجھ لو۔ فقط ثانی رجب الاول ۱۳۸۵ھ

تقریر قولہ تعالیٰ لایبیدین زینتھن از مولوی حبیب احمد صاحب

قال اللہ تعالیٰ۔ قل للمونات یغضضن من ابصارھن و یحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا
ما ظھر منھا۔ ولیضربن بخمرھن علی حیوکن ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او اباءھن و اولیاءھن
او ابناءھن او ابناء یمولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او نسائھن او مملکت ایمانھن

اد التالعين غير اولى الاربعة من الرجال والطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن
 بالرجالهن ايعلموا يخفين من زينتهن وتوبوا الى الله جميعا اي المؤمنون لعلكم تفلحون ۵ (یہ ایک آیت
 ہے جس میں حق تعالیٰ عورتوں کو ارتکاب زنا سے روکتے اور ان کو ان باتوں کی تعلیم فرماتے ہیں جن سے وہ زنا سے
 محفوظ رہ سکتی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حق تعالیٰ ان احکام میں اس کی بھی رعایت رکھتے ہیں کہ عورتوں
 کو تنگی نہ لاحق ہو چنانچہ فرماتے ہیں کہ (رسول) آپ سلمان عورتوں سے فرما دیجئے کہ وہ اپنی آنکھیں کسی قدر بند کر لیں
 اور اپنی نظروں کو آزاد نہ کریں کیونکہ نظر کی آزادی ابتدائی مرحلہ ہے زنا کا۔ کیونکہ اُس سے ایک شخص کے محاسن کا
 اور اک ہو تابتے اور اور اک سے استحسان پیدا ہو تابتے۔ اور استحسان سے رغبت اور رغبت سے کوشش اور کوشش سے
 زنا اور (اس طرح) اپنی شرنگا ہوں کو (زینت سے) محفوظ رکھیں (اور اگر وہ ایسا نہ کریں تو زنا میں مبتلا ہو جائیں گے) بہت
 قوی خطرہ ہے اور (دوسری بات جس سے وہ زنا سے محفوظ رکھ سکتی ہیں یہ ہے کہ وہ اپنی آرائش (کپڑوں زیور وغیرہ)
 کو نہ کھولیں بلکہ اسے بطور خوجھپائی رکھیں تاکہ وہ غیر مردوں کی اتفاقیہ نظر سے بھی محفوظ رہیں اور کوئی اسے جھپکے
 شرارت سے دیکھنا چاہے تو اسے بھی کامیابی نہ ہو اور جبکہ نفسِ ریش کے متعلق یہ حکم ہے تو اعضا جسم بالاولیٰ قابل
 اختفاء و ستر ہوں گے، بجز اس آرائش کے جو عداوت (ظاہر ہو) اور اُس کے چھپانے میں تنگی ہو۔ کیونکہ گواہ کشف
 فی نفس میں بھی خطرہ ہے نہ جو نہ خطرہ بعید اور ضرورت شدید ہے۔ لہذا وہ بضرورت تنگی ہے جیسے کپڑے یا وہ
 جس کا تعلق وجہ و کفین سے ہے۔ جیسے انگوٹھی یا رسی۔ چھپے۔ مہندی۔ مٹی۔ سرمہ۔ پان۔ ٹیکہ۔ افشاں وغیرہ اور جبکہ
 مستثنیٰ نہیں تو تنہا القرا ما اس کے مواقع یعنی وجہ کفین بھی مستثنیٰ ہوں گے۔ لیکن اس کے معنی نہیں کہ وجہ و کفین اور
 ان کے متعلق آرائش کو لوگوں کے سامنے کھولیں بلکہ مطلب صرف اس قدر ہے کہ فی نفسہ ان کو کپڑوں میں چھپا نیکی
 ضرورت نہیں۔ اسی طرح جس آرائش اور اس کے مواقع کو چھپا نیکی ہدایت ہے، اُس کا بھی یہ مطلب نہیں کہ وہ ستر و گواہ
 چھپائیں یعنی اس جملہ میں اس سے بحث نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ فی نفسہ قابل ستر ہیں کیونکہ یہاں صرف فی نفسہ
 قابل کشف اور تنقیہ ستر اشیاء کا بیان کرنا مقصود ہے اور اس سے کوئی بحث نہیں کہ کس سے چھپائیں اور کس کے سامنے
 ظاہر کریں کیونکہ اس کی تفصیل آئندہ آئیوالی ہے، اور اپنی اور چھپائیاں اپنے گریبانوں پر ڈالے رہیں تاکہ کلا بھی متحرک
 اور گریبان سے سیمہ بھی نظر نہ آئے اور پستانوں کا اُبھار بھی چھپ جائے یہ وہ تدابیر ہیں جن پر عورتوں کو ذاتی طور پر

۱۲۔ اس تفسیر پر تمام اقوال ملتے جو ملاحظہ کی تفسیر میں واضح ہیں جو کہ اور معلوم ہو گیا کہ ان کی تفاسیر بطور تفصیل کے ہیں نہ بطور
 حصہ کے ۱۲۔ اس میں اشارہ ہے اس طرف کہ جن لوگوں نے ملاحظہ فرمایا کہ تفسیر وجہ کفین سے کی ہے انھوں نے وجہ کفین کو اسکا
 مدلول الہامی قرار دیا ہے نہ کہ مدلول مطاعی ۱۲۔

عمل پیرا ہونا چاہئے تاکہ وہ زنا کے خطرہ سے محفوظ رہیں اور تیسری بات جس کی زنا سے حفاظت کیلئے بہت سخت ضرورت ہے یہ ہے کہ وہ اپنی آرائش کو (خواہ لباس ہو یا زیور یا کسی سرمہ وغیرہ) کسی کے سامنے ظاہر نہ کریں۔ بچہ اپنے شوہروں کے یا اپنے باپ دادوں کے یا اپنے شوہروں کے باپ دادوں کے یا اپنے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں) کو اور کے یا اپنے شوہروں کی پسری اولاد (بیٹوں پوتوں) کو اسوں کے یا اپنے بھائیوں کے یا اپنے بھائیوں کے پسری اولاد یا اپنے بیٹوں کے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں) کو اسوں کے یا ان کے مثل دوسرے محارم کے یا اپنی (ہم مذہب مسلمان) عورتوں کے یا اپنے (مؤنت) مملوکوں کے یا ان متعلقین (نوکر دوں چاکروں) کے جو کہ مردوں میں سے (بوجہ کمال سادگی اور مجاہدے پن کے) عورتوں کی حاجت نہ رکھتے ہوں یا ان (نامحرم) لڑکوں کے جو کہ (بوجہ نابالغ اور غیر مہربانی ہونیکے) عورتوں کے مخفیات پر مطلع نہ ہوتے ہوں کیونکہ شوہروں سے اخفا کی کو کوئی وجہ نہیں رہے محارم سوان سے فتنہ کا اندیشہ قریب قریب نہ ہونے کے ہے اور کثرت اختلاط اور ضرورت کی وجہ سے ان سے احتیاط دشوار ہے۔ لیکن اگر کسی جگہ اس کا خطرہ قریب ہو تو اس سے بھی پردہ کر لیا جائے گا لعدم منشاء الاستثنائی مسلمان عورتیں سوان سے بھی خطرہ نہیں اور ضرورت ہے۔ اسی طرح کافر لڑکیوں میں ضرورت ہے اور خطرہ بعید رہی تا جین غیر اولی الاربعہ اور نابالغ یا غیر مہربانی لڑکی سوان میں ضرورت اور خطرہ نہیں۔ اس وجہ سے ان کو گو مستثنیٰ کیا گیا یہ تو حکم تھا نفس زینت کا۔ اب رہے مواقع زینت یعنی اعضاء سوان کی تفصیل یہ کہ جو مواقع ایسے ہیں جن کی زینت کا اظہار مستلزم ہے خود ان کے اظہار کو جیسے وجہ و کفین سوان کا حکم تو انشراً معلوم ہو گیا کہ جہاں ابدار زینت جائز ہے وہاں کشف وجہ و کفین بھی جائز ہے اور جہاں نہیں وہاں یہ بھی نہیں۔ اب رہے وہ اعضاء جن کی زینت کا اظہار مستلزم ان کے اظہار کو نہیں جیسے اعضاء مستورہ تحت الثیاب۔ سوان میں تفصیل ہے کہ اشخاص مستثنیٰ (یعنی محارم) سے جن اعضاء کے ستر میں حرج ہے جیسے سر گردن۔ سینہ بازو۔ پنڈلیاں۔ کلائیائیں۔ وہ بوجہ علت مشترکہ ملحق بالزینت ہیں اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنے حکم اصلی یعنی وجوب ستر پر باقی ہیں جیسے ران۔ پیٹ وغیرہ باستثناء شوہر کے کہ اس کے لئے کوئی چیز قابل ستر نہیں اور (چوتھی بات جو زنا سے حفاظت میں معین

۱۔ النبی عن ابدار الزینۃ مع کوہا غیر عورۃ فحقیۃ ید علی ان سبئی ہذا انہی لیس کون شی عورۃ او غیر عورۃ بل منہا ہوا الشنتہ وہو یدل علی ان الوجہ لیس مستثنیٰ ۲۔ دل علی تعمیم اطلاق اللفظ لان لفظ الزینۃ لعم کل ما تیزن بہ واللباس ایضاً منہ لکما قال تعالیٰ خذوا زینتکم ولبسوا من اللباس فلا یؤذن بالخرج فی البرقع بل ضرورۃ ۳۔ ہذا بطریق عموم لہذا ۴۔ اعتبار الامرین فی الاستثناء یعنی بالتبیین وکود من غیر اولی الاربعہ یدل علی ان سبئی الاستثناء مجموع الامرین الضرورۃ انی عمل علیہ التبعۃ وعدم الفتنۃ الذی یدل علی کونہ من غیر اولی الاربعہ ۵۔ دردی تفسیرہ عن السلف الاول والحق والمغفل والمجبور الخ ۶۔

ہوگی۔ یہ کہ وہ اپنے پاؤں کو زمین پر نہ مارے تاکہ ان کی وہ آرائش معلوم ہو سکے جس کو وہ چھپائے ہوئے ہیں (کیونکہ عورت کے زیور کی آواز سنکر مردوں کو فطری طور پر ان کی طرف میلان ہوتا ہے جس سے اول ان کے خیال پر اثر پڑتا ہے اور خیال سے فعل پر۔ اور جبکہ ان کو اپنے زیوروں کی آواز چھپانے کی ضرورت ہے، تو ان کو اس کی اجازت بالاولیٰ نہ ہوگی کہ وہ خود بلا ضرورت غیر مردوں سے بات کریں کیونکہ ان کی آواز زیور کی آواز سے زیادہ فتنہ ہے اور ضرورت کے موقع پر اس کی احتیاط کی جاوے گی کہ فتنہ نہ ہو سکے۔ قال تعالیٰ فلا تخضعن بالقول) اور (اصل تدبیر جو مانع عن الزنا ہے وہ یہ ہے کہ) اے مومنو تم سب اللہ کی طرف رجوع ہو۔ (کیونکہ ان تدابیر پر بھی اُسی وقت عمل ہو سکتا ہے جبکہ رجوع الی اللہ ہو ورنہ یہ سب باتیں ایک قصہ ہوں گی جو صرف سننے کے درجہ میں رہیں گی اور ان پر عمل نہ ہو سکے گا امید ہے کہ ان تدابیر پر عمل کر کے) تم کامیاب ہو گے (اور ان کے ترک یا روم سے خائب و خاسر نہ رہو گے)۔

فوائد متعلقہ آیت مطلوبہ

(۱) اس آیت میں جس قدر احکام مذکور ہیں وہ سب زنا کی ان تدابیر میں ہونے کی حیثیت سے مذکور ہیں۔
(۲) چونکہ وہ تمام باتیں جن سے اس جگہ روکا گیا ہے سب ایک ہی مرتبہ میں مضمون الی الزنا نہیں ہیں بلکہ اس کا احتمال بعض میں قریبے اور بعض میں بعید اور بعض میں ابدال اس لئے نہیں ہے کہ مراتب میں بھی تفاوت لازم ہے پس غیر محرم کی عدم موجودگی میں عورت کا ماسوائے زینت ظاہرہ کو کھولنا خلاف احتیاط ہونے کی وجہ سے خلاف اولیٰ ہو گا۔ اور غیر محرم کی موجودگی میں زینت کا کھولنا بوجہ احتمال فتنہ کے قریب ہو سیکے حرام ہو گا۔ اس لئے لایبدين زینتھن الا ما ظہر منها میں نہی مطلق طلب کف کیلئے ہو گی۔ اور لایبدين زینتھن الا لبعولتھن میں تحریم کیلئے۔ (۳) لایبدين زینتھن الا ما ظہر منها میں ابدال اسے کشف و ستر فی نفسہ مراد ہے نہ کہ کشف للغير و ستر عن الغير کیونکہ آیت میں غیر سے اصلاً تعارض نہیں اور نہ تقدیر محذوف کی ضرورت ہے اور نہ نفس حذف بالتعین محذوف پر کوئی قرینہ ہے اس کے ساتھ ہی اس میں مفاسد عدیدہ ہیں اور غرض مسوق لکلام بقدر امکان تدبیر حفاظت از زنا ہے لیکن تبعا اس سے عورة و غیر عورة کی تفصیل بھی معلوم ہو جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کا چہرہ اور پہنچوں تک ہاتھ ستر نہیں ہیں کیونکہ ان سے بوجہ تعدد کے ستر فی نفسہ ساقط ہے اور باقی جسم ستر ہے کیونکہ ان کا ستر فی نفسہ بحال باقی ہے پس فقہاء کا استدلال اس سے تفصیل عورة و غیر عورة پر باشارۃ النص ہے نہ بعبارۃ النص لیکن دوسرے دلائل سے لونیایاں اس مسئلے میں اور ان میں ستر و غیر ستر کی تفصیل دوسری ہے۔ (۴) الا ما ظہر منها سے جو لوگ یہ ثابت کرنی کو شش

قد بینا البصائر فیما سیاتی و ترکنا بعض ما نوافی الا طاب لنا طوبیٰ مگر فقہاء نے انھیں مستثنیٰ نہیں کیا بلکہ ان کے ان اعضاء کو بھی
و غلام و حبیب و خفیہ کے ستر نہیں ہیں بلکہ عورة میں داخل کیا ہے ۱۲

کرتے ہیں بلکہ جو ان عورتوں کیلئے عام طور پر چہرہ کھولے پھر ناجائز ہے یہ ان کی غلطی ہے۔ کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ الاماظہر
 منہا میں صرف عورتوں کوئی نفسہ چہرہ اور ہاتھ کھولے رہنے کی اجازت ہے تاکہ دوسرے اعضاء کی طرح ان کے چھپانے کے
 اہتمام سے ان کو زحمت اور تکلیف نہ ہو اور اس میں دوسروں کے سامنے ان کے کھولنے کے جواز و عدم جواز سے تعرض
 نہیں ہے۔ پھر نبی ابدال زینت و ضرب ارجل سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے جملہ اعضاء و متعلقات فی نفسہ قابل ستر
 ہیں کیونکہ ان میں مود کی توجہ کو اپنی طرف پھیر لینے کا قدرتی اثر ہے اور وجہ کفین سے اسقاط ستر فی نفسہ بوجہ ضرورت
 ہے اسی طرح بعض اعضاء مستورہ فی نفسہا کا لباس والعقد وغیرہ اعضاء غیر مستورہ فی نفسہا کا لوبہ والکفین کے محام
 کے سامنے ابدال کی اجازت بھی مبنی بر ضرورت ہے لہذا وجہ و کفین وغیرہ میں ستر مہلی ہے اور کشف للعارض اور چونکہ جو ان
 عورتوں کے کشف وجہ للاجانب میں کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے جس کو شریعت ضرورت تسلیم کرتی ہو کیونکہ آجکل کی
 تہذیب و ترقی و تمدن شرعی ضرورتیں نہیں اور احتمال فتنہ بہت قریب ہے اس لئے ان کو کشف وجہ للاجانب کی شرعی
 اجازت نہیں ہو سکتی بالخصوص ایسی حالت میں جبکہ حق تعالیٰ فتنہ کی وجہ سے عورتوں کو اپنے زیوروں کی آواز سنائیگی
 بھی ممانعت کرتے اور باوجود مردوں کے چہرہ وغیرہ کے عورت نہ ہوئے عورتوں کو انصاف بصر کا حکم دیتے ہوں۔ پس جبکہ
 وہ عورتوں کو مردوں کے دیکھنے سے منع کرتے ہیں جن کا اکثر حصہ جسم عورت نہیں۔ اور جو عورت ہے وہ مستور رہے
 نیز وہ ان کو اپنے زیور کی آواز مردوں کو سنانے سے بھی روکتے ہیں نیز وہ مردوں کو بعض اوصاف ابصار و حکم کا حکم
 دیتا ہے حالانکہ ان کی نظریں اپنے اعضاء وغیرہ پر پڑ سکتی ہے جن کے کشف کے جواز پر زور دیا جاتا ہے۔ تو کوئی غلطی
 اس کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ وہ خاص اس اہتمام کی حالت میں عورتوں کو بذریعہ الاماظہر منہا اس کی اجازت دیں کہ وہ
 اپنے چہروں کو مردوں کے سامنے کھول کر زنا کا پھانک کھولیں۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ الاماظہر سے یہ سمجھنا کہ اس
 جگہ حق تعالیٰ نے عورتوں کو مردوں کے سامنے چہرہ کھولنے کی اجازت دی ہے ہرگز قابل قبول نہیں نیز حق تعالیٰ نے
 لایبیدین زینت میں کشف زینت مستورہ کی ممانعت فرمائی ہے پس اگر اس سے کشف للغیر کی ممانعت مقصود ہو تو پھر
 اس کی کوئی وجہ ہونی چاہئے۔ کہ حق تعالیٰ نے سراسر بازو وغیرہ کو اچانک سامنے کھولنے کیوں ممانعت کی ہے۔ اس کا
 جواب اگر یوں دیا جاوے کہ وہ عورت ہیں تو اس پر سوال یہ ہے کہ ستر ان کو عورت قرار دینے کی کیا وجہ ہے۔ سو اس کا
 جواب ہر صاحب فہم یہی دیکھا کہ اس کی وجہ ہی احتمال فتنہ ہے۔ پس اب قابل غور یہ بات ہے کہ کیا بازو وغیرہ
 کھولنے میں چہرہ کھولنے سے زیادہ فتنہ تھا سو اس کا جواب یہی ہے کہ نہیں۔ پس ایسی حالت میں کون عاقل تسلیم کرے گا
 کہ جس میں احتمال فتنہ کا کم تھا حق تعالیٰ اس کو تو چھپانیکا حکم دیں اور جس میں احتمال فتنہ زیادہ تھا اس کو کھولنے کی

اجازت دیں جبکہ کوئی عاقل اس کو تسلیم نہیں کر سکتا تو ثابت ہوا کہ یہاں ابدار سے مراد کشف للغیر نہیں ہے بلکہ کشف فی نفس ہے۔ اور چہرہ کھولنے کی اجازت دوسروں کے سامنے نہیں بلکہ اس میں صرف کشف فی نفسہ کی اجازت ہے پھر اگر جو از کشف کا منشا صرف عورت نہ ہونا ہے تو خود اظہار زینت کی مخالفت کیوں ہے کیونکہ نفس زینت عورت اصطلاحاً نہیں ہے حالانکہ اس کے کشف کی مخالفت منصوص ہے کیونکہ لفظ زینت اپنی حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ اور موضع زینت مراد لینا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔ (۵) (لا یبدین زینتہن الا ما ظہر منها میں اصالتہ نہیں عنہ ابدار زینت ہے اور زینت مستورہ کے مواضع کا حکم بطریق (التزام) اولیہ ثابت ہے۔ اور زینت ظاہر میں تفصیل ہے کہ اگر اس زینت کا کشف مستلزم کشف محل ہو۔ تو وہ محل التزاماً مستثنیٰ ہوگا جیسا کہ وجہ و کفین اور جس کا ابدار مستلزم ابدار محل نہیں وہاں محل مستثنیٰ نہ ہوگا جیسے ثیاب وغیرہ۔ (۶) (لا یبدین زینتہن الا لبعولتہن میں بھی چونکہ زینت سے مراد معنی حقیقی ہیں اس لئے اصالتہ بھی زینت سے متعلق ہوگی۔ اور زینت چونکہ مطلق ہے اس لئے غیر مستثنیٰ اشیا کیلئے ہر زینت کا ابدار ناجائز نہ ہوگا۔ خواہ وہ چہرہ اور کفین سے متعلق ہو یا جسم کے کسی اور حصہ سے اور مستثنیٰ اشیا خاص کیلئے ہر زینت کا ابدار جائز ہوگا۔ اب رہا موضع زینت سوا اس میں تفصیل ہے کہ چونکہ غیر مستثنیٰ اشیا خاص کیلئے ہر زینت کا کشف ناجائز ہے اس لئے ان کے مواضع کا کشف بالادنیٰ ناجائز ہوگا۔ اور چونکہ مستثنیٰ اشیا خاص کیلئے ہر زینت کا ابدار جائز ہے اس لئے اس کا جواز بدالات مطابقتی منطوق کلام سے ثابت ہوگا۔ اب رہا مواضع سوا اس میں یہ تفصیل ہے کہ جو مواضع ابدار میں زینت سے منفک نہیں ہو سکتے ان کا ابدار تو نفس سے بدالات التزامی ثابت ہوگا اور جو مواضع ایسے نہیں ہیں ان سے نفس ساکت ہوگی اور اس لئے ان کا حکم دوسرے دلائل سے معلوم کیا جاوے گا سوچو کہ وہ دو قسم کے ہیں بعض تو ایسے ہیں جن کے اخفا میں مستثنیٰ اشیا خاص سے تعذر ہے اور بعض ایسے نہیں ہیں جو جن کے اخفا میں تعذر ہے ان کو فقہار نے بعلت مشترکہ ملحق بالزینۃ قرار دیا ہے۔ اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنی حالت پر مستور ہیں باستثناء شوہر کے کہ اس سے کوئی چیز مستور نہیں ہے۔ پس اس سے ثابت ہوگا کہ حکم (لا یبدین زینتہن غیر مستثنیٰ اشیا خاص سے چہرہ اور کفین کا چھپانا ضروری ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ الا ما ظہر منها میں عورتوں کو کشف وجہ للغیر کی اجازت نہیں ہے ورنہ دونوں حکموں میں تعارض ہو جاوے گا اور اس تعارض دفع کیلئے الا ما ظہر کو حکم لا یبدین زینتہن میں مقدم کرنا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔

(۷) فقہار تصریح کرتے ہیں کہ بہت بڑی عورتوں کیلئے ناعروں کے سامنے چہرہ کھولنا ناجائز ہے۔ سوا سکی وجہ یہاں ہے کہ انھوں نے ان کو لا یبدین زینتہن سے اس بنا پر خارج سمجھا ہے کہ یہاں مقصود بالخطاب عورتیں

ہیں ہواہل شہوت و محل شہوت ہیں کمائدل علیہ قولہ تعالیٰ قل المؤمنات یغضضن من ابصارھن الذی یا اھل
 نے ان کو لونڈیوں کی طرح دوسرے دلائل سے خارج کر دیا ہے چنانچہ ایک دلیل یہ ہے کہ عورت کا تمام بدن فی نفسہ بوجہ
 احتمال فتنہ کے ولو کان بعیداً قابل ستر فی نفسہ عن الغیر تھ اگر شریعت نے بوجہ حرج کے چہرہ اور ہاتھوں کے ستر
 فی نفسہ کو تمام عورتوں کے حق میں ساقط کر دیا لیکن عورتوں کے حق میں ستر عن الغیر بوجہ فتنہ کے بحالہ باقی رہا۔ اور
 پورھوں سے بوجہ احتمال فتنہ کے نہایت کمزور ہونے اور فی الجملہ ضرورت کے کشف عن الغیر بھی ساقط ہو گیا اور باقی جسم
 بوجہ غیر ساقط الستر ہونے کے بحالہ واجب ستر رہا اور دوسری دلیل والقواعد من النساء التي لا یرجون نکاحا
 ہو سکتی ہے۔ اس تقریر سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جواز کشف وجہ للعجائز میں چہرے کے عورت نہ ہونے کو دخل ضرور ہے
 مگر وہ مستقل علت نہیں تاکہ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہو کہ جو ان عورت کا چہرہ بھی ستر نہیں۔ لہذا اس کا کشف للغیر
 فی نفسہ جائز ہے مگر عارض فتنہ ممنوع ہے۔ کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ چہرہ اور کفین کا عورت نہ ہونا بایں معنی ہے کہ ان سے
 بوجہ تعذر کے کشف فی نفسہ ساقط ہے نہ بایں معنی کہ ان کا غیر محرموں کے سامنے کھولنا جائز ہے کیونکہ ستر عن الغیر ان میں بحالہ
 باقی ہے اور پورھوں میں اس کا جواز کشف للعارض ہے لکن الستر اصلاً فی النساء۔

(۸) فقہار کہتے ہیں کہ مرد کو بغیر حرم عورتوں کے چہرہ اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور
 اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ عورتوں کو غیر مردوں کے سامنے چہرہ کھولنا جائز ہے۔ مگر نہایت سخت غلطی ہے کہ چونکہ
 اول تو اس زمانہ میں مشروط جواز کا مطلق ہی نادر ہے پھر کشف وجہ للغیر مردیت الی وجہ المرأة یہ وجوہاً گانہ فعل میں اہل
 فعل عورت کا ہے اور مرد ستر کا۔ اب اگر فرض کیا جاوے کہ مرد کو اپنے نفس پر اطمینان ہے اور اس وجہ سے اگر کشف
 ہے کہ وہ عورت کے چہرہ کو دیکھے تو عورت کو اس کے سامنے ہو کھولنے کی ایسے اجازت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اسے کیا علم ہے
 کہ میرے چہرہ کھولنے پر مرد کے دل و مانع پر کیا اثر ہوگا اور جبکہ اسے اجازت نہیں ہو سکتی تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح غلط ہے

(۹) قال بن جریر حدثنی علی قال ثنا عبد اللہ قال ثنی معاویہ عن علی عن ابن عباس قولہ ولا یبذل بنی
 زینتہن الا ما ظہر منہا قال والزینۃ الظاہرۃ الوجہ وکحل العین وخصالب الکف والخاتم فہذا تظہر فی
 بیتہا لمن دخل من الناس علیہا۔ اس روایت دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ زینت کے مراد موضع زینت نہیں
 بلکہ مایترین بہ النساء ہے اور دخول وجہ ما ظہر منہا لڑوٹا ہے۔ دوسرے یہ کہ فی بیتہا کی تہد سے معلوم
 ہوتا ہے کہ ابدار سے مراد ابدار فی نفسہ ہے نہ کہ کشف للغیر و مطلب یہ ہے کہ وہ گھر میں لباس اس طرح پہنیں کہ منہ
 و کف اور ان کے متعلق زینت کھلی ہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو جن لوگوں کیلئے گھر میں آنے کی اجازت ہے

ان کیلئے ان کے ظاہر ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱۰) ابن جریر نے مآظہر منہا کی تفسیر میں اقوال مختلف بیان کر کے کہا ہے اولی الاقوال فی ذلک بالصواب قول من قال عنی بذلک الوجه والكفین۔ یدخل فی ذلک الکحل والخاتم والسوار والخضاب وانما قلنا ان ذلک ادلی الاقوال فی ذلک بالتأویل (الجماع) لم یج علی ان کل مصل ان یستر عورتہ فی صلوٰۃ بعد ان للمرأة ان تکتشف وجہہا وکفہا فی صلوٰۃ بان علیہا ان تستمع اعدا ذلک من بد نہا الاماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ اباح لہا ان تبدیہ من خراعہا الی قد والنصف فاذا کان ذلک من جمیعہ حراما کان معلوما بذلک ان لہا ان تبدی من بد نہا ما لم یکن عورة کما ذلک للرجال لان ما لم یکن عورة فغیر حرام اظہارہ واذا کان لہا اظہار ذلک کان معلوما انہ مما استثناہ اللہ تعالیٰ لقولہ لا یظہر منہا لان کل ذلک ظاہر منہا۔ لیکن اس میں یہ کلام ہے کہ یہ مسلم ہے کہ اس پر اجمل ہے کہ عورت اپنا چہرہ اور کف نماز میں کھول سکتی ہے مگر اس سے صرف اثبات ثابت ہوتا ہے کہ چہرہ اور کف کافی نفسہ مستر ضروری نہیں ہے اور وہ بایں معنی غیر عورة ہیں۔ اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا اجنب کے سامنے اظہار بھی جائز ہے اور مردوں پر ان کا قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ مردوں کے جن اعضاء سے ستر فی نفسہ ساقط ہے ان سے ستر عن الغیر بھی ساقط ہے بوجہ ضرورت کے کیونکہ ان کیلئے ان اعضاء کے ستر عن الغیر میں ہی حرج اور تنگی ہے جو عورتوں کیلئے ستر وجہ کفین فی نفسہ میں برخلاف عورتوں کے کہ وہ ٹھوں کی بیٹھنے والیاں اور پردہ کشیں ہیں ان کیلئے ستر عن الغیر میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے ان کے حق میں ستر عن الغیر بحالہ باقی ہوگا علاوہ ازیں عورتوں میں ستر اصل ہے اور کشف للعارض اور مردوں میں بالعکس فلا ینیسر پوری فی اثناء کلامہ۔

بدون المرأة فی نفسہ عورة بدلیل انہ لا یھرم صلاتہا مکشوفۃ البدن ویدن الرجل بخلاف ذلک۔ ہاشم ابن جریر فی الکشاف ایضا ما یدل علیہ حیث قال فان قلت لم یسوغ مطلقا فی لزیمۃ الظاہرۃ قلت لان سترہا فیہ خروج الخ وهذا یرشد الی ان الستر فی المرأة هو الاصل والکشف للعارض فقیاس احدہما علی الآخر قیاس مع الفارق۔ اور اس بنا پر ما لم یکن عورة فغیر حرام اظہارہ بایں معنی مسلم ہے کہ اس کا اظہار فی نفسہ حرام نہیں ہے اور بایں معنی مسلم نہیں کہ اس کا اظہار غیر محرم کیلئے جائز ہے۔ پس اس استدلال سے یہ تو ثابت ہو سکتا ہے کہ چہرہ اور کف عورت نہیں بایں معنی کہ وہ اعضاء مکشوفہ فی نفسہ اور ساقط الستر ہیں لیکن اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ مآظہر منہا سے مراد ہیں اور نہ یہ کہ ان کا کشف للغیر جائز ہے پھر ترجیح کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ تعارض ہو اور ہم بتا چکے ہیں کہ اقوال مختلفہ اس کی تفسیر میں بطور تمیز کے واقع ہیں۔

اور دخول وجہ و کفین مآظہر میں بدالات التزامی ہے نہ کہ بلالہ مطابقی پس ان میں تعارض ہے اور نہ ترجیح کی ضرورت۔ گو یہ بات بہت ظاہر ہے مگر ہم مزید قطع حجت کیلئے کہتے ہیں کہ عبد الشہ بن مسعود بھی زینت ظاہر کی تفسیر مطلق ثیاب کرتے ہیں اور کبھی اس کی تفسیر میں صرف روار بیان کرتے ہیں اور ثیاب کے زینت میں داخل ہونے پر خذ واذینکم عند کل مسجد سے استدلال کرتے ہیں اور عبد الشہ بن عباس کبھی اس کی تفسیر میں صرف الکحل والحائض کہتے ہیں اور کبھی الکحل والحائض والمسکۃ اور کبھی الوجہ کحل العین وخصاب الکف والحائض اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفاسیر بطور تمثیل کے ہیں نہ کہ بطور حصر کے۔ میں نے ابن جریر کے کلام کو نقل کر کے اس پر اس لئے کلام کیا ہے کہ اس سے معلوم ہو جائے کہ مشہور تفاسیر کا معنی کیا ہے اور اس کی کیا حقیقت ہے (۱۱) وقال ابن المنیر فی حاشیۃ الکشاف قولہ تعالیٰ ولا یضربن بارجلھن لیعلم ما یخفی عنہن زینتھن فتحقق ان ابدلوا الزینۃ بعینہ مقصود بالہی لانہ قد نفی عما ہو ذریعۃ الیہ خاصۃ اذا ضرب بالارجل لہم لعل النہی عنہ احد لعلہ ان المرأة ذات زینۃ وان لم تظہر (ای الزینۃ) فضلا عن مواضعہا یہ صاف دلیل ہے۔ اس بات کی کہ لا یدین زینتھن میں تفصیل عورۃ وغیر عورۃ مقصود نہیں ہے بلکہ اصل مقصود سد فرج زنا ہے اور زینت سے اس کے حقیقی معنی مراد ہیں نہ کہ اس کے مواضع۔ (۱۲) وقال فی الکشاف فان قلت لم یدکر اللہ تعالیٰ الاحمام والاحوال قلت سئل الشعمی عن ذلک فقال لئلا یصفہا الہم عند ابنہ والحوال کذلک ومعناہ ان سائر القرابات یشترک الاب والابن فی المحرمۃ الا العم والخال وابناءھما فاذا ارادھا الاب فرما وضعہما لابنہ ولسن محرم فیدلنی تصویرک لہا بالودع نظرک لہما۔ وھذا ایضا من الدلائل البلیغۃ علی وجوب الاحتیاط علیہن فی التستر اب مقام خور ہے کہ جو خدا پر وہ کے باب میں اس قدر دور کی احتیاط سے کام لے وہ عین اس احتیاط کے موقع پر عورتوں کو کیسے اجازت دیگا کہ وہ عام طور پر ناخرووں کے سامنے چہرہ کھولیں یہ بھی دلیل ہے اس بات کی کہ لا یدین زینتھن الا مآظہر منہا میں ابتداء سے کشف لکنیر مراد نہیں بلکہ کشف فی نفسہ مراد ہے اس تفصیل کے پڑھنے کے بعد ہر ذی فہم اور منصف مزاج شخص کو اچھی طرح معلوم ہو جائیگا کہ قرآن مجید اسی ایک آیہ میں عورتوں کی جو جس قدر شدید پردہ کا اہتمام کرتا ہے پردہ مروجہ میں اس درجہ کا اہتمام نہیں ہے۔ کیونکہ اقول وہ عورتوں اور مردوں کو غرض بصر کا حکم دیتا ہے پھر عورتوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ بطور خود بھی اخفاء زینت و اعضاء کا اہتمام نہیں اور کسی زینت اور غصہ کو کھولے رہیں جس کی شدید ضرورت ہے پھر لا یدین زینتھن الا لبعولتھن الخ میں حکم دیتا ہے کہ وہ ناخرووں کو اپنا چہرہ وغیرہ تو دیکھنا رہا ہے بلکہ نجاست دکھائیں۔ کیونکہ لباس بھی زینت میں داخل ہے

پھل س پر بھی بس نہیں کرتا۔ اور لایضربین بارجلھن میں حکم دیتا ہے کہ پلہ تو درکنار وہ زاحرموں کو اپنے زیوروں کی جھنکار بھی نہ سنائیں۔ پس اگر مسلمان اس قدر اہتمام پر بھی پردہ کی مخالفت پر اڑے رہیں۔ اور مسلمانوں کی اپنی غلط اجتہادوں سے گمراہ کرتے رہیں تو انھیں اختیار ہے وسیع علم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔
ان کے از غم دل گھٹم و بس ترسیدم کہ تو آزرده شوی ورنہ سخن بسیار است والسلام

خلاصۃ الکلام فی اذان الجمعة بزییدی الامام

یہ امر تو محقق ہے کہ اذان ثانی یوم الجمعة کی داخل مسجد جائز ہے بلکہ یہی متواتر ہے۔ واذان ودی للصلوة من یوم الجمعة الا یہ۔ النداء الاذان۔ اہ تفسیر نسفی۔ ای اذا اذن لها اھ بیضاوی اطلقہ ولہ اذا اذن اذان خارج المسجد واذان بعد ین یدی المنبر اذا اجلس الخطیب علی المنبر اھ تبصرۃ الرحمن والمعتبر اول اذان بعد زوال الشمس سواء كان علی المنبر او علی الزور او علی السعی وترک البیع بالاذان الاول لقولہ تطلق فاستمعوا لالی ذکر اللہ وندوا للبیع۔ واختلف الخیر بالاذان الاول قبل الاول باعتبار المشروعیۃ وهو الذی ین یدی المنبر لانه کان اولاً فی زمنہ علیہ السلام وزمن ابوبکر و عمر حتی لحد عثمان الاذان الثانی علی الزوراء حین کثر الناس اللاحق ان الاول علی اعتبار الوقت وهو الذی یكون علی المنبر بعد الزوال انھی مستعملی کذلک فی الہدایۃ وحاشیۃ الکفایۃ والعنایۃ وغیرھا من المتن والشروح والمواشی والفتاویٰ وفی حاشیۃ الشیخ وجب الذی علی بصرح الوقایۃ اذان ثانیاً بل لک جری لتواتر من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لھذا الزمان الاذان امام المنبر اھ وفی العنایۃ شرح الہدایۃ وكان الحسن بن زید یقول المعتبر هو الاذان علی المنبر لانه لو انظر انتظر الاذان عند المنبر تقوۃ اداء السنۃ وسماع الخطبۃ کذا فی تذکیر الاذان (ص ۱۸) وفیہ ایضاً آخر مبسوط السرخسی والمعتبر اول بعد زوال الشمس سواء کان علی المنبر او علی الزور او علی ان عبارات میں علی المنبر عند المنبر امام المنبر بین یدی المنبر یہ سب الفاظ اس کو ظاہر کرتے ہیں کہ اذان ثانی منبر کے سامنے اور اس کے نزدیک ہونا چاہیے۔ باقی اس قرب کو صنف اول کیساتھ محدود کرنا صحیح نہیں۔ قال فی جامع الرموز واذ اجلس الامام علی المنبر اذن اذاناً ثانیاً بین یدیہ بین الجہتین انسا متتبعین لیمین المنبر والامام ویسارۃ قریباً منہ ووسطہا بالسکون فیستقل ما لو اذن فی زاویۃ قائمۃ او حادۃ او منفرجۃ اھ من التنسیط (ص ۱۸) اس میں قریباً منہ کی قید تو ہے لیکن صنف اول کی قید نہیں اور جس عبارت خلاصہ بعض مفتیان رامپور نے صنف اول کی قید کو ثابت کیا ہے اس سے استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ خلاصہ کی صحیح عبارت یہ ہے وبکرۃ البیع والشرع یوم الجمعة اذان المؤمنون والبیع جائز

والاذان المعتبر اذان الخطبة الصف الاول في المقصورة ومنهم من قال ما يلي المقصورة وبه اخذ الفقهاء
اور بعض نسخوں میں جو یہ عبارت زیادت لفظ فی کیساتھ اس طرح ہے والاذان المعتبر اذان الخطبة والصف الاول في
المقصورة الخ۔ سو یہ زیادہ فی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اذان خطبہ صف اول میں ہو اور مقصورہ میں ہو
حالانکہ مقصورہ میں اذان ہوئی ہے امام اور منبر کی مسامتت بالکل فوت ہو جائیگی اور فقہار کے الفاظ مذکور سے معلوم ہوتا
ہے کہ اذان امام اور منبر کے سامنے ہو۔ کما صرح بہ فی جامع الرموز وقد مر قال الشافعی قول الظاہر المقصورہ فی
زمانہ عمر اسم لبيت في داخل الجدار القبلي من المسجد كان يصلي فيها الامراء الجمعة ويمنعون الناس من دخولها
خوفا من العدو فعلم هذا اختلاف في الصف الاول هل هو ما يلي الامام من اخلا المايل الى المقصورة من خارجها
فاخذ الفقهاء بالتأني توسعة على العامة كيلا تفوتهم الفضيلة اه (ص ۵۹ ج ۱) اور ظاہر ہے کہ منبر خارج مقصورہ
ہوتا ہے پس اذان اگر داخل مقصورہ ہوگی تو اس پر بین یدین الامام یدین یدئ لمنبر وعند المنبر وغيرہ کا اطلاق
صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ عبارت صحیح وہی ہے جو بدون لفظ فی کے اڈل لکھی گئی ہے اور الصف الاول فی المقصورہ یہ کلام متقل
ہے جس میں صاحب خلاصہ نے صف اول جمعہ کی بحث کو بیان کرنا چاہا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اس وقت تکم فیہ تھا چنانچہ بحر
میں بھی اس بحث کو لکھا ہے۔ قال ثم حكموا في الصف الاول قبل هو خلف الامام والمقصورة وقيل ما يلي المقصورة
وبه اخذ الفقهاء ابوالليث لان منعه العامة عن الدخول في المقصورة فلا يتوصل العامة الى النيل فضيلة ا
الاول اه (ص ۶۱ ج ۲) اس بحث کو دیکھتے ہوئے کوئی عاقل ہرگز الصف الاول فی المقصورہ کو اذان خطبہ سے متعلق
نہیں کہہ سکتا بلکہ یقیناً اس کو کلام متقل ماننا جائیگا۔ اب رہی یہ بات کہ خطبہ جمعہ کی اذان کے سوا دیگر اذانیں مسجد میں
بلا کر اہت جائز ہیں یا اس میں کچھ کراہت ہے۔ اس کے متعلق روایات ذیل ہیں۔ قال فی رد المحتار لا بد من ان
عليه وسلم صلى اخر صلوة قاعا ودهم قياموا بالبكر مبلغهم تكبيره وبه علم جواز رفع المؤذنين اصواتهم في جمع
وغيره اي في تبليغ تكبير الامام (يعني الاصل للرفع وانما تعار فوه في زواتها فلا يبص انه مفسد اذ الصياح
ملحن بالكلام اه من التشبيط ص) وفيه ايضا من السعاية شرح شرح الوقاية لغزاي اذان لا يستحب رفع الصوت
فيه قيل هو الاذان الثاني يوم الجمعة الذي يكون بين يدي الخطيب لان مكانا لا قامة لاعلام الحاضر من له (ص ۶۲)
وفيه ايضا من فتح القدير فالاولى ما عينه في الكافي جامعاً وهو ذكر الله في المسجد اي في حدوده لكرامة
الاذان في داخله ويزاد ايضا فيقال ذكر في المسجد يشترط لها الوقت فيستحب الطهارة فيه وتعاد استحبابا
اذا كان جنباً كالاذان انتهى (ص ۶۳) وفيه ايضا عن جامع الرموز وفيه ايذان بوجوب الجهر بالاذان للعلم

الناس فلو اذن لنفسه خاف لانه الاصل في الشرع كما في كشف المنار وبانه يؤذن في موضع عال وهو سنة
كما في القنية وبانه لا يؤذن في المسجد فانه مكروه كما في النظم وفي الجلال لا يؤذن في المسجد اوصاف حكمه في
البعيد عنه (ص ۱۸) وفي العالم الكبيرة وينبغي ان يؤذن على المئذنة او خارج المسجد لا يؤذن في المسجد كذا في
فتاوى قاضيهما السنه ان يؤذن في موضع عال يكون السمع لجيرانه ويرفع بالصوت كذا في البحار الزاوية
ان سب من غور كرسى معلوم هو تلہ ہے کہ بقیہ اذانیں مسجد میں کہنا کر اہت تنزیہ یعنی خلاف اولی ہونی سے خالی نہیں
اور علت غالباً یہ ہے کہ اذان میں رفع صوت زیادہ و صلیح ہو تلہ ہے اور صلیح خود ملحق بالکلام ہے گو صلیح بالذکر ہی ہو نیز
صلیح ادب مسجد کے بھی خلاف ہے۔ قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له
بالقول كجهرة بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم والمسجد محل مناجات الحق ويكون الحق فيه تجاه العبد
فلا ينبغي للصالح فيه روى عز و الله عز الا سقع مر فوجاً جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانيتكم وقال رضى
اصواتكم واقافة حد ودكم الخ من الترغيب (ص ۱۸) رواه البيهقي والطبرانی وغيرهما اور اذان جمعہ وقت
خطبہ میں اس قدر جہر و صلیح نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مثل قامت کے ہوتی ہے اسلئے وہ مسجد میں جائز ہے۔ علاوہ ازیں
وہ مسجد ہی میں متواتر ہے۔ رہا یہ کہ حدیث ام زید بن ثابت کے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو زمانہ
میں بلال مسقف مسجد پر اذان دیتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے لئے مسقف مسجد پر کچھ جھٹ بلند بنا دیا گیا تھا جو
مئذنہ تھا اور مئذنہ پر اذان دینا داخل مسجد بھی بلا کر اہت جائز ہے کما يشعر بہ ما صرفی عبارتاً الطلکیرۃ ینفخ
ان يؤذن على المئذنة او خارج المسجد الخ من التقابل بين المئذنة وخارج المسجد والله اعلم ولعل السرفیہ
كون المئذنة خارجاً عن المسجد في نية الباني او الواقف فلا يكون له الحكم المسجد نقل في السطايه عن طهطا
ابن سعد حدثني محمد بن عمر قال ثنا معاذ بن محمد عن يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن
زائدة قال قال خبر من سمع النوار ام زيد بن ثابت يقول كان يتي حول المسجد فكان بلال يؤذن فوقه
اول ما يؤذن المان نبى رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد فكان يؤذن بعد على سقف المسجد قد رفع
له شئ فوق ظهره او من التنشيط (ص ۱۸) وما في حديث عبد الله بن زيد انه صلى الله عليه وسلم قال فاخرج
مع بلال الى المسجد فالقها عليه ليناد بلال فانه انذنى صوتاً منك قال فخرجت مع بلال الى المسجد فجلست
القيها عليه هو ينادى بها اله فيصلى على ما في حد ود المسجد او يراد به مسقف المسجد وما رفع له فوقه من الله
تعالى اعلم قلت قال في المختار في تعريف المكروه هو ضد المحبوب قد يطلق على الحرام وعلى المكروه تحريماً

و علی لمکروه تنزیها وهو ما ترکہ اولی من فعله یراد خلاف الاولی اہ من التثنیط (صلا) اور عذر کی حالت میں یہ کراہت مرتفع ہو جائیگی مثلاً مسجد کے سوا اذان کیلئے قریب مسجد کے کوئی جگہ نہ ہو۔ قال فی الد بعد بیان کراہت قیام الامام فی المحراب وانفرادہ علی الل کان وعکسہ ان هذا کلمہ عند عدم العذر (واما عند العذر) کجمعة وعید فلو قاصوا علی الرفوف والامام علی الارض وفي المحراب لضیق المکان لیکرہ اہ قال لشیاعی حکم الحلوانی عزانی لیلیث لا ینکرہ قیام الامام فی الطاق عند الضرورة بیان ضیق المسجد علی القوم (ص ۶۷ ج ۱) حررہ الاحقر ظفر احمد عفا عنہ ۲۷ شعبان ۱۳۸۵ھ

اقامة الطامة علی زاعمر بقاء النبوة الحقيقية

بسم الله الرحمن الرحيم بعد حمد و صلوة عرض ہے کہ اس وقت بعض خول ریزان دین و مروت کذا ہیں مدعیان نبوت کے تمسکات ہیں سے حضرت شیخ اکبر کے بعض اقوال موہم عدم انقطاع نبوت بھی ہیں جن کو نامائے نقل کر کے ناواقفوں کو دھوکہ دیا جاتا ہے دوسرے تمسکات کا جواب تو مبسوط و مفصل و مضبوط و مکمل دوسرے علماء نے کافی سے بھی زیادہ استقلالاً دیکر حق ادا فرما دیا ہے مگر ان اقوال کا کوئی جواب اس شان کا مستقل نظری نہ گذر تھا اتفاق سے رسالہ التنبیہ الطربی میں اس بحث کی تحقیق کی ضرورت ہوئی جو بفضلہ تعالیٰ ایک درجہ تک شافی تھی ضرورت و قیہ سے مصلحت معلوم ہوا کہ اس کو ایک مستقل رسالہ کی شکل میں بھی کر دیا جاوے کہ اشاعت آسان ہو اور رسالہ الحال لا قوم میں بھی اس کی کچھ مختصر بحث ہے اس کو بھی اس کی ساتھ شامل کر دیا جاوے چنانچہ یہ مجموعہ ان ہی اجزاء کا ہے (در مجموعہ کا ایک نام بھی رکھ دیا ہے اقامۃ الطامة علی زاعمر بقاء النبوة الحقيقية العامة۔ اول الحال لا قوم کی عبارت نقل کی جاتی ہے پھر التنبیہ الطربی کی۔ اول کو بوجہ اختصار کے متن مجمل اور دوسری کو بوجہ بسط کے شرح و علی اللہ اعتقادی و بے استنادی۔

المثن مقام حادی عشر ملقب بالکلمة التامة فی النبوة العامة

فصل عزیزی میں ہے۔ و اعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشريع والرسالة فنقطعة وفي محمد صلى الله عليه وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعد یعنی مشرعا و عشر لہ ولا رسول وهو المشرع. وهذا الحديث قصير ظهور اولیاء اللہ لانه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ينطو عليه اسمها الخاص بها فان الصديق ان لا يشاركه سيد وهو الله في اسم الحل لا قوم متعدد مباشر مثل ہے ان میں سے ایک بحث ہے ۱۲ عدد اس عبارت کے ضروری حصہ کا ترجمہ آئندہ کی مرتبہ کی متصل بنا کر اس کے بیان نہیں کیا گیا ہے

واللہ امر یسیر بنی ولا رسول ویسری بالولی واتصف بهذا الاسد فقال اللہ وری الذین آمنوا وقال و
 هو الولی الحمید وھذا الاسم باق جار علی عبادۃ اللہ دنیا و آخرۃ فلم یبق اسم یختص بہ العبد ولا
 الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی بھم النبوة العامة التي لا یشترع فیہا ھـ
 اس عبارت میں نبوت کے بقا کا حکم کر دیا۔ جواب یہ کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق اخبار عن العلوم کو نبوت عامہ کہتے
 ہیں اور اس نبوت کے احکام مثل نبوت مشہورہ کے نہیں حتیٰ کہ اس کے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اس
 بحث میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وھذا الحدیث (یعنی لابی بعدی) قصہم ظہور اولیاء اللہ لانه یتضمن
 انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ ھـ اس میں تصریح ہے کہ بنی ذوق عبودیت میں (کہ منہی مقامات ولایت ہے)
 سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من
 حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ
 بنی کی عبودیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصہ ظہور معلوم ہوتا ہے۔
 الشرح۔ الاغتراب مذہبہ

قال لشیخ فی الفصل العزیزی من الفصوص واعلم
 ان الولاية هي المغفك المحيط العام ولهذا لم تنقطع
 ولها الابداء العام واما نبوة التشريع والرسالة
 فمتقطعة وفي محمد صلى الله عليه وسلم فقد انقطعت
 فلا بنی بعدہ یعنی مشرعا ومشرعا لا ولا رسول و
 هو المشرع۔ وھذا الحدیث قصہم ظہور الاولیاء
 لانه یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامة الى
 قوله الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لھم النبوة

شیخ نے فصوص کے فص عزیزی میں کہتا ہے کہ جانا چاہئے کہ وہاں
 ایک فلک محیط عام ہے اور اس واسطے وہ منقطع نہیں ہوئی۔ بالی
 نبوت تشریع اور رسالت منقطع ہے۔ اور وہ (نبوت و رسالت)
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اگر منقطع ہو گئی پس آپ کے بعد نہ کوئی
 بنی ہے خواہ وہ صاحب تشریع ہو یا مشرع نہ ہو (یعنی کسی صاحب
 تشریع کا نائب ہو کہ اس کی نیابت کیلئے اس کو صاحب تشریع
 کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی کا بھی بنی نہیں) اور نہ کوئی رسول
 ہے اور وہ صاحب تشریع ہے (مرا تشریع سے احکام کی دہی ہے

العامة التي لا یشترع فیہا ھـ (الحال لا قوم مقام حادی)
 کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں بحوالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعمیم کے آویگا اور اطلاق سے تعمیم پر دلالت کرنوالی متور
 عبارات آویگی۔ اور اس حدیث نے اولیاء کی کمرب توڑ دیں۔ کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت) عبودیت کا مل

۱۔ رسالہ التبیہ الطبرہ چند اعتراضات و جوابات پر مشتمل ہے جس میں اعتراض کو بیہ ان اغتراب جواب کو بیہ ان اقتراب تبیر کیا گیا ہے ان میں سے ایک
 ۲۔ عرض جواب یہ ۱۲۱ ھ۔ یہ رسالہ اشرف المطابع تھانہ بھون سے ملتا ہے۔ قیمت

تار کا ذوق منقطع ہو چکا ہے۔ یہاں تک مضمون چلا گیا ہے مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرماتے والے ہیں۔ اس لئے ان (بندوں) کو
(خواہ اولیاء بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جس میں شریع (بالتفسیر لفظ مذکور آغا) نہ ہو باقی رکھا ہے (جیسا کہ آئندہ کی اقتراب کی سرخی میں مطلق
تخلیج سے رسالت کا اطلاق باب ثامن ثلاثین ہو اور مطلق اجازت الشی (بقید کونہ نافعاً) سے نبوت کا اطلاق با ثمان و خمسین ماہ میں آتا ہے)
ف۔ اس عبارت سے شیخ پر اقتراف کیا گیا ہے کہ انھوں نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جو معارض ہے نصوص ختم نبوت کے۔

الاقتراب (۱۸)

قال الشيخ في ابواب الدعاء وثلاثمائة اعلم ان الوحي لا ينزل
به الملك على غير قلب نبي صلا ولا يامر غير نبي بامر
الهي الى قوله فاقطع الامر الهى بانقطاع النبوة
والرسالة (صحیح خاص ثلاثون جزءاً) وقال الشيخ
اعماله يوطع للمصلح الاسلام الذي سلمه على نفسه بالوعد
على السلام الذي سلم به على نبيه لانه لو عطف عليه
لسلم على نفسه من جهة النبوة وهو باب قد سدا
الله تعالى كما سد باب لرسالة عن كل مخلوق محمد
صلی الله علیه وسلم الى يوم القيمة وقين بهذا انه لا مناسبة
بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه في المرتبة
التي لا ينبغي لنا قابلية بالاسلام علينا في طوفا من غير
عطف انتهى وقلت في هذا القول من الشيخ رد عن
افتري عليه ان كان يقول لقد حجرا بن امة واسعا
يقول لا بنى بعدى (كبريت على هامش البواقيت ج
ص ۵۵) وقال في شرح الترجمان الاشراف اعلم ان مقام
النبی ممنوع لنا دخوله وغاية معرفتنا به من طريق
الارث النظر اليه كما ينظر من هو في اسفل الجنة الى
من هو في عليان كما ينظر اهل الارض الى كوكب السماء

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو میں کہا ہے کہ جانا چاہئے کہ
فرشتہ وحی لیکر کبیر قلب نبی کے کسی پر نازل نہیں ہوتا اور غیر نبی
کو کسی امر الہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الہیہ انقطاع نبوت و رسالت
سے منقطع ہو چکے ہیں۔ (اچھی تصریح ہے نبوت اور رسالت کے منقطع
ہو جانے کی نیز اس کی بھی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی و حکم الہی نازل نہیں
ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے (باب تشہد
میں) فرمایا ہے کہ مصلی نے جو السلام علینا کو السلام علیک یا ایہا
النبی پر دہائی ساتھ عطف نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا
تو دگوا، اپنے انفس پر نبوت کی حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ باب
نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بواسطہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے
قیامت تک کیلئے بند کر چکا ہے جیسا کہ رسالت کو بند کر چکا ہے اور
اس سے یہ بات متعین ہوگی کہ ہمارے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے درمیان کوئی مناسبت نہیں، کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں ہیں
جو ہمارے لئے کسی طرح زیبا نہیں اس لئے ہم نے السلام علینا کو کوئی
طور پر بدون عطف کے اجتہاد کر دیا اس عبارت میں نبوت اور رسالت
دونوں مسدود ہو چکی تصریح ہے اور اسی پر السلام علینا پر واو نہ
لانے کے لئے کہ کو متفرع کیا ہے نیز عدم مناسبت بھی یکک ثابت ہوا
اس لئے کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کی ساتھ متصف ہوتا تو حضور

وقل بلغنا عن الشيخ أبي يزيد أنه فتح له من مقام النبوة
قد رخم ابرة تحيا لا دخولا فكا دانه خترق (وزاد
في الهامش عن الكبريت في مد من ج (۱) بعد نقل
هذا القول مانصه فكتب والله من افترى على الشيخ
وخاب مسعاكه) وقال في الباب الثاني والثلاثين
اربعة من الفتوحات اعلم انه لا ذوق لنا في مقام
النبوة لنكلم عليه انما نكلم على ذلك بقدر ما عطينا
من مقام الارث فقط لانه لا يصح لاحد من دخول
مقام النبوة وانما نراه كالنجم على السماء (مبحث ثانی
واربعون مد ج (۲) وقال في الباب الثالث والخمسين
وثلاثمائة اعلم انه لم يجئ لنا خبر الهی ان بعد رسول
صلی الله علیه وسلم وحی شریع ابد انما وحی لا الهام
قال الله تعالى ونفاد رح اليك والاني من قبلك
ولم يدكر ان بعد رحيا ابد رحی سادس و
اربعون ج (۳) وفي رسالة الشهاب لبعض الاجاب
عن الفتوحات (ج ۴ مد) فابقی الاولیاء الیوم بعد
ارتقاء النبوة الانعقیات وانسلت ابواب الاقدار
الالهية والنواهی فمن ادعاه ابد محمد صلی الله علیه وسلم
فهو مدعی شریعة اوحی به الیه سوا عواطف بهامش عننا
ادخاله اه مثله وقال فلم انه مابقی الاولیاء الا وحی
الا الهام (کبریت علی الهامش ج ۵ مد) وقال في الباب
الرابع عشر من الفتوحات بعد كلام طويل اعلم الملاحظ

میں اور اس میں بوجہ نبوت کے اشتراک ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی
اسی پر امام شرفانی بطور تقریر کے فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں
کہ شیخ کے اس قول میں اس شخص پر وہ ہے جس نے شیخ پر افتراء کیا ہے
کہ وہ کہتے تھے کہ (نحوذ بالشر) ابن آمنہ نے لابی بعدی کہہ کر
ایک سو بیس چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ کر دیا (یعنی اسکے ختم ہونے
کا حکم کر دیا حالانکہ وہ ختم نہیں ہوئی) وہ افتراء ظاہر ہے کہ خود
شیخ اس کے خلاف کی گئی قد تصریح و تاکید کی ساتھ تاہم کون
ہیں اور رجحان اشتقاق کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے مقام میں
ہم لوگوں کا داخل ہونا مستح ہے اور ہماری انتہائی معرفت بطریق
وراثت اس مقام کے متعلق ہے کہ اس کی طرف اس طرح سے نظر
کر سکیں جیسا جنت کے نیچے درجہ والا اس شخص کی طرف نظر
کر گیا جو اعلیٰ علیین میں ہے اور جیسے اہل جن کو کبار کی طرف
نظر کرتے ہیں۔ اور ہم کو شیخ ابایزید کا یہ واقعہ پہنچا ہے کہ ان کی
مقام نبوت میں سے ایک سو فی کے ناکہ کے برابر گھل گیا تھا اور وہ
بھی کشف کے طور پر نہ کہ اس مقام میں داخل ہونے کے طور پر سو۔
اس سے جل جائیکہ قریب ہو گئے اس میں تصریح ہے کہ لوہار
مقام نبوت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ سو اگر وہ نبوت کی ساتھ
متصف ہوتے تو داخل نہ ہونے کے کیا معنی اتقان تو بدوں
دخول کے ممکن نہیں) اور اسی لئے اس قول کو نقل کر کے امام
شرفانی کہتے ہیں کہ واللہ جس شخص نے شیخ پر افتراء کیا وہ کا
ہے اور اس کی سبھی ناکام ہے اور فتوحات کے باب میں چار سو باب
میں فرمایا کہ جانا چاہیے کہ ہم کو مقام نبوت میں ذرا بھی ذوق نہیں

کتابنا ما قبل الرسالة ان هذه العبارة في المتن في الباب العاشر ثلثمائة في معرفة منزلة الصلوة والرواية من الحنفية المروية
۱۲

یاقی النبی بالوحی علی حالین تارة یازل علی قلبہ تارة
 ینقیہ فی صورتہ جسدیہ من خارج الی ازال و هذا باب
 اعلن بعد موت محمد صلی اللہ علیہ وسلم فلا یفتقر لاحد
 الی یوم القيمة ولكن یقی الاولیاء وحی الالہام الذی لا
 یتدریج فیہ انا هو بفساد حکم قال بعض الناس بصحة
 دلیله ونحو ذلک فیعل بہ فی نفسہ فقط الخ (مبحث
 خاص ثلاثون ص ۲۷) وقال یضمان الباب لحادی
 والعشرین من الغترجات من قال ان اللہ تعالی امرہ
 بشئ فلیس ذلک تصحیحہ وانما ذلک تلبیس لا لامر
 من قسم الکلام وصفته وذلک باب مسئلہ دون
 الناس (مبحث خاص و ثلاثون ص ۲۷)۔

تاکہ ہم اس پر کلام کر سکیں اس پر ہم صرف اسی قدر کلام
 کر سکتے ہیں جس قدر ہم کو مقام ارت سے عطا ہوا ہے کیونکہ
 ہم میں سے کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم
 اس کو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر (اس میں
 اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی نفی کر دی جو فواح اقصاء
 سے بہت ادر ہے تو اقصاء کی نفی تو اس سے بدرجہ ابلغ
 ہو گئی اور باب تین سو تریں میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ہمارے
 پاس کوئی شرعی دلیل اس پر نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے بعد وحی احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام ہے جو
 وحی حقیقی مصطلح شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکھی
 وحی ثابت فرمائی گئی ہے آگے اس وحی حقیقی کی نفی پوسل فرماتے

ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپ کی طرف اور آپ سے پہلے لوگوں کی طرف وحی بھی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد
 کبھی بھی وحی ہے (اس میں وحی حقیقی کی نفی تصریحاً بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو کھڑکے ساتھ فرما کر بھی وحی حقیقی کی نفی کر دی)
 اور رسالہ شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتقاء نبوت کے اولیاء کیلئے بجز خاص طرز کی تعلیمات
 کے (جن کی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ ان کی انتقام کی دلیل اوپر گزری ہے اور اب بھی آتی ہے)
 اور کچھ باقی نہیں رہا اور اوامر و نواہی الہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہیں پس جو شخص بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کا دعویٰ کرے
 وہ (وحی) شریعت کا دعویٰ کرتا ہے جس کی اس طرف وحی کی گئی ہے خواہ ان اوامر و نواہی میں وہ ہمارے شرع
 کے موافق ہو خواہ مخالف ہو در حال میں ماعی وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی اوامر و نواہی کا نام ہے
 اور وحی شریعت منقطع ہو چکی ہے اور انبیاء کی سابقہ وحی خاص تھی اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء
 کیلئے صرف وہ وحی رہ گئی جو الہام کہلاتا ہے بکون الاضافۃ للبیان۔ اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام
 طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اس کے پاس
 خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے۔ آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب سے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا اور قیامت تک
 کسی کیلئے نہ کھلے گا۔ لیکن اولیاء کیلئے وہ وحی جس کی حقیقت الہام ہے باقی رہ گئی ہے جس میں شریعت دینی احکام نہیں ہے

وہ صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جس کی دلیل کی محبت بعض لوگ قائل ہو گئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالا میں یہی ہے) پس وہ اس پر اپنی ذات خاص میں عمل کرتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کما بقدر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت نہیں تو اس کا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب ۲۵ کے تحت میں نقل کروں گا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہو کر رہتا ہے۔

اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا ہے کہ جو شخص یہ کہے اللہ تعالیٰ نے اس کو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں یہ محض تلبیس ہے اس لئے حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اس کا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کر دیا گیا ہے کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی وہ بالکل مسدود ہے (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی حقیقی کے انقطاع کی اس قدر تصریح ہے کہ اس سے فوق تصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اس کی تفسیر بھی کی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے ہیں وہ بمعنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اس کو وحی کہتے ہیں اور اصطلاح لغت کے موافق اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے کہوَلَا تَكْفُرُوا بِاللَّهِ قَوْلَ تَكْفُرُوا لَكُمْ قَوْلَ لَوْلَا لَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْ رَبِّكُمْ لَفَاسَادَ الْبَلَاءِ أَلَمْ تَعْلَمُوا چنانچہ اگر مطلق نبوت وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ ماجدہ بالاجماع نبی ہوئیں پس منکرین نبوت ام سنی وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں۔ اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی بمعنی لغوی ہے یعنی اخبار تبلیغ بمعنی حقیقی جس کو شیخ نبوت تشریعی سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطاء نبوت کو کہا معنی پر معمول کر کے اس میں اور نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو ورنہ عطاء نبوت کے بعد نبی نہ ہونے کے کیا معنی کہ کھلا اجتماع بین النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے:-

در ترجمہ (شیخ نے اس حدیث کے متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل کر دی جاتی ہے فرمایا کہ فی صدرہ یا من عینہ یا فی قلبہ کیوں نہیں فرمایا وجہ یہ کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہیں یہاں تک مضمون چلا ہے کہ ولی نہ جو ولایت کا اکتساب کیلئے تو صرف خود نبوت میں

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوۃ
بین جنبہ۔ انما لم یقل فقد ادرجت النبوۃ فی صدرہ
او بین عینہ او فی قلبہ لان ذلک رتبۃ النبی
لا رتبۃ ولی الی قولہ فما اکتسب لولایۃ الالباشی
فی النبوۃ (کبریٰ علیٰ ہامش ص ۱۲۶)۔

اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن و ثلاثین میں فرماتے ہیں:-

لما اُغلق اللہ تعالیٰ باب الرسل بعد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کان ذلک من اشد ما تجرعت الاولیاء
موارثہ لانقطاع الوصلۃ بینہم و بین من یرکون
واسطۃہم الی اللہ تعالیٰ فوجہم علیہم حتی تعالیٰ بان البقی
علیہم اسمہم الی ان قال ولما علم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ان فی امتہ من تجرع کالمس انقطاع
الوحی والرسالۃ فجعل لخواص امتہ نصیباً من الرسالۃ
فقال لیسلم الشاہد الغائباً فامرہم بالشیخ لیسلم
علیہم اسمہم الرسل (مبحث سادہ واربعون ص ۳۳)

جب اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد
رسالت کا دروازہ بند فرمادیا تو یہ امر ان سب امور میں سخت تر
ہوا جن کی تلخی کو اولیاء نے شکست کھانے سے اُتارا اس لئے کہ ان کے
اور ایسے لوگوں کے درمیان جو ان کا واسطہ الی اللہ ہوتے انھیں
قطع ہو گیا پس حتی تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اس طرح کہ ان پر
اکم دلی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہاں تک چلا گیا کہ جب رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ
بھی ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگوار سمجھتے ہوں گے
تو آپ نے اپنے خواص امت کیلئے رسالت کا ایک حصہ بخود فرمایا

اور نوحہ فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام غیر عارضی کو پہنچادیں۔ پس ان کو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ ان پر رسل کا اکم صادق آسکے۔
دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرمادیا جیسا کہ بنا بر غایت بعض تفاسیر پر ملائکہ کو جن فرمادیا گیا اس
آیت میں (جَعَلُوا أَبْنَاءَ وَبَنِينَ الْجَنَّةِ نَسَبًا) بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ ۳ میں بعض اقوال
اس باب میں آتے ہیں اور اس سبب بڑھکر یہ کہ جامعیت انسانیت کو اصطلاح میں التبت کہا جاتا ہے چنانچہ ۳ میں
یہ بھی مذکور ہو گا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس
خمسین و ماہ میں فرماتے ہیں:-

اعلم ان النبوة التي هي الاخبار عن مٹی ساریہ و کل
موجود عند اهل الكشف والوجود لکن لا یطالع علی
احد منهم اسم نبی ولا رسول لا علی الملئکہ الذین
رسول فقط (کبریٰ علی لقا مش ص ۱۱)

جانتا چاہئے کہ نبوة جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا یہاں
کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کر چو کہے
کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے
پاتے ہیں (لیکن ان میں سے کسی پر جو بالمعنی الشرعی نبی و رسول

نہیں نبی یا رسول کا لفظ اطلاق کیا جادیا۔ بجز ان ملائکہ کے جو رسل ہیں (ان پر بظاہر رسل بولا جاوے گا اور وہ فی العشر ان
اللہ یطعنی من الملائکہ رسلًا و من الناس طویلہ یطعن علیہم اسم الانبیاء)۔ (ترجمہ ختم ہوا)
دیکھئے اس قول میں نبوت کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرمادیا اور ساتھ ہی اس کی تفسیر بھی بتلا دی کہ اخبار
عن اللہ ہے یہی ہے عرض کیا تھا۔ (اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر باوجود ثبوت معنی

عام نبوت و رسالت مجاز ہے کہ نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جائیگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس سے ایسا معنی حقیقی اصطلاحی شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغہ وصفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اُس کے خاص مجلس میں رکھ دی تو اس فعل کی نسبت تو اُس دلی کی طرف جائز ہے کہ اُس نے مجلس میں درخواست رکھ دی ہے۔ مگر اُس کو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح غیر نبی و غیر رسول کی نسبت بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا نہ جائز ہوگا کہ ان میں نبوت اور رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر اُن کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہوگا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی سے قویہ سے نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اس کی یہ

وقد كان الشيخ عبد القادر الجيلي يقول اوتي
الانبياء اسم النبوة واوتينا القلوب اى حجر علينا
اسم النبوة مع ان الحق تطلب يخبرنا فى سر اثرنا
بمعانى كلامه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم الخ
(مبحث خامس وثلاثون ص ٢٩)

اس کی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرمادیا۔ مگر ان انبیاء کو عام الغیب کہنا جائز نہیں کہ صفت کے درجہ میں خاص ہے حق تعالیٰ کی سائتو۔ بہ طرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت حق تعالیٰ نے عطا فرمادیئے۔ مگر ان اولیاء کو نبی کہنا جائز نہ ہو گا۔ الحمد للہ خود شیخ سی کی تصریحات سے تمام شبہات شیخ حکیم تعلق بھی اور مسئلہ کے تعلق بھی رفع ہو گیا۔ بلکہ خود وہ عبارت بھی جو منشأ اعتراض کا ہے اور زیر عنوان اعتراض نقل کی گئی ہے جو اس کے کافی ہے اسی طرح اس معیشت سے سابقہ جو بحث ہے نبوت و رسالت کے تفاضل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریر میں آتی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال و اضلال کو بھی ابطال ہو گیا جو شیخ کے کلام سے کسی حمار کے علیے ہو نیکی دعوے کی تائید کرتے ہیں جس پر بیساختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ۔
بنائے بصاحب نظرے گوہر خود را ۔ عیسے نقواں گشت بتصدیق خرے چند
و آب اس دعوے کی یہ حالت رہ گئی ۔ و قوم میں دعویٰ وصال لیلے ۔ و لیلی لا تقرر لہم بدی الا ۔

وان شئت تفصيل الكلام على ابطال هذا المدعى فجليك بالرسائل المشبعة في الباب من مدعى
دار العلم في دينه ومن الخائفاء الرحمانية في موثقيهم والله في الهداية وهو يتولى الصالحين - ف ٢ فائدة اولي

کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے فیعل بہ فی نفسہ فقط۔ وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ مضمون ایک خاص عنوان کے شیخ کے کلام سے بھی مختصر یہ نقل کروں گا اس کو نقل کرتا ہوں۔

شیخ نے باب میں سوم بہترین مساجد مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ان کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے۔ اور یہ امر شائع ایک تشریح ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریح اجتہاد کی حیثیت سے مصیب ہے جیسا ہر نبی معصوم ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کے لئے اجتہاد کو عبادت بنا دیا وہ صرف اس لئے ہے کہ ان کو بھی تشریح کا ایک ایک حصہ نصیب ہو جائے اور اجتہاد میں ان کا قدم راسخ ہو جاوے اور آخرت میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں) بجز ان کے نبی

صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر مقدم نہ ہو پس ان امت کے جو علماء شریعت محمدیہ کی فطرت میں انبیاء و رسل کے صفات میں مشورہ کی ذلک خصوصاً ان میں دیکھے نبوت عامہ مجازیہ کی سائنہ جن کو موصوف کہا گیا ہے ان کو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف ان ہی کی ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریح میں اور علماء مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریح میں دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو ان انبیاء اولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جائے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریح کا نصیب ہوتا ہے۔ اس کی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

شیخ نے فتوحات کے باب جنائز میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی ان کے اجتہاد میں رکھی۔ کیونکہ مجتہدین نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کو اس کے اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ نے مجتہد پر اسکو حرام فرمایا ہے کہ وہ اس

قال فی الباب التاسع والستین وثلاثمائة بعد کلام طویل فی مدح المجتہدین فعلہم ان المجتہدین ہم الذین وثقوا الانبیاء حقیقۃ لانہم فی منازل الانبیاء والرسول من حيث الاجتہاد وذلك لانہ صلی اللہ علیہ وسلم اباح لہم الاجتہاد فی الاحکام وذلك تشریع عن امر المشرع فکل مجتہد مصیب من حيث تشریع بالاجتہاد كما ان کل نبی مصمم قال غاقتہم اللہ المجتہدین بذلک لیمحصل لہم نصیب من التشریع وینبت لہم فیہ القام الراسخۃ ولا یتقدم علیہم الاخوانہ سوی نبیہم صلی اللہ علیہ وسلم فتشیر علیہم حدیث الامة حفاظا لشریعتہ المحمدیۃ فی صفوۃ الانبیاء والرسول لانی صفوۃ الامم (صحیح تاسع واربعون ۲۹۰)

صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر مقدم نہ ہو پس ان امت کے جو علماء شریعت محمدیہ کی فطرت میں انبیاء و رسل کے صفات میں مشورہ کی ذلک خصوصاً ان میں دیکھے نبوت عامہ مجازیہ کی سائنہ جن کو موصوف کہا گیا ہے ان کو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف ان ہی کی ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریح میں اور علماء مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریح میں دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو ان انبیاء اولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جائے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریح کا نصیب ہوتا ہے۔ اس کی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات وجعل وحی المجتہدین فی اجتہادہم اذا المجتہد لہ بحکم الانبیاء ارادہ اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ ولذلک لا یحرم اللہ تعالیٰ علی المجتہدین ان یخالفوا اداۃ الیہ الاجتہاد

كما حرم على المرسل ان يخالف ما اوحى به اليهم فعلم
ان الاجتهاد نفقة من نفقات التشريع ما هو عين
التشريع الى ان قال فقد شبه المجتهد بالانبياء
من حيث تفرغوا للشرع لهم كل ما اجتهدوا فيه
وجعل حكماء شرعية انتهى برسمت تاسع اربعون
شائع نے ان کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اس کو حکم شرعی قرار دیا ہے۔

امری مخالفت کرے جس امر تک اس کا اجتہاد پہنچا ہے جیسا
رسولوں پر حرام کیات کہ وہ اس امر کی مخالفت کریں جو ان پر
وحی کیا گیا ہے پس معلوم ہوگا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے
شعبہ میں سے عین تشریع نہیں ہے۔ یہاں تک مضمون چلا
ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ ہو گئے اس طرح سے کہ

آس عبارت میں بتلایا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی
کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی بالمعنی الشرعی نہیں ہو اولیاً کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہو گا کہ وہ دوسرے
کے لئے حجت بھی نہیں تو اس کو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہو گا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود
کیساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کی ساتھ الہام کا مومن غیبی ہو نا مذکور ہے لہذا تو وہ متفق علیہ
نہیں پھر ان قیود و شرائط کا اجتماع نادر ہے والناذر کا معدوم۔ دوسرے صحت امن سے حجت شرعیہ لازم نہیں۔
دیکھئے اور اکالت جو اس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر باستثنایا مواقع اعتبار شرع کے فی نفسہ
حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہو نیکیا اور اک غلطی اور التباس سے محفوظ ہے مگر اس کا اعتقاد شرعاً واجب
نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر آتا ہے تو غاصی نہ ہو گا البتہ رویت بطلان
میں اس انداز کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجت ہو گا اور کشف والہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا
حجت نہ ہو گا اور قیاس کی حجیت کی دلیل ہے وہ حجت ہو گا۔ ف ۳۔ فائدہ اولی میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لہذا
اغلق الله باب الرسالة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ اسکے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملائکہ کا اعلان
ہو نیکی باب میں اور بعض مراتب انسانہ پر لفظ الہی لفظ لایک کے باب میں کچھ اقوال نقل کئے جاویں گے سوان کو نقل کرتا ہوں

قال لقاشانی فقد بان لنا ان الاعتراض والطعن
فی ادم لم یصل ر من ملائكة الجبروت الخ لا نزاع
لا یكون الامن ركب من الطبائع الاربع لہذا
من التضاد اذا المتكون منها لا یكون الا علی حکم اول
انتہی قال بعضهم لعل مراده بمواد الملائكة

قاشانی نے کہا ہے تم پر ظاہر ہو گیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں
اعتراض اور طعن ملائکہ جبروت کھاد نہیں ہو ا کیونکہ تمام اسی
صاحب ہو سکتا ہے جو عناصر اربعہ مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں
تضاد ہے کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنے اہل ہی کے مقتضا
پر ہوگی۔ بعض نے کہا ہے کہ غائب قاشانی کی مراد ان ملائکہ سے

المقاطین بین السماء والارض نوع من الجن سماوی
ملائکة اصطلاحاً (مبحث مادی و تلویح ص ۱۶)
وفی تفسیر البیضاوی ولان ابن عباس روی عن
الملائكة ضرباً یقالون یقال لهم الجن الخ

جو کہ سماء و ارض کے درمیان رہتے ہیں جن کی کوئی نوع ہوگی نہ کہ
اپنی اصطلاح میں ملائکہ کہہ کر یا تو تفسیر بیضاوی میں ہے کہ ابن
عباس نے روایت کیا ہے کہ ملائکہ کی ایک قسم ہے جن میں توالد و
تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا جاتا ہے۔

تو جس طرح جن پر ملائکہ کا اطلاق اور ملائکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی طرح شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے
قریبی نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فصل اول میں یہ عبارت ہے۔ فص
حکمة الہیة فی کلہ ادمیة یعنی خلاصہ ان علوم کا جو متعلق ہے مرتبہ الہیہ سے جو ظاہر و باطن ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ
میں وہ الحال الاقوام میں احقر نے تحقیق کر دیا ہے کہ الہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کہ الہی فی
اور یہ اصطلاح موجب کوشش نہ ہونا چاہیے کہ عبد کے لئے الہیت ثابت کر دی۔ یہ اصطلاح ہے ولا مشاعہ فی الاصطلاح
جیسے حکماء و حکمت الہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہو جو مادہ سے مستغنی ہوں و جو خارجی ہیں بھی اور جو
ذہنی ہیں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں۔ اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو کوشش نہیں ہوتا کہ ایس جیسے
اس عبارت میں عبد کے لئے الہیت کا حکم کر دیا بنا، علی الاصطلاح الخ اس اسی طرح بخیر بنی کیلئے نبوت کا حکم کر دیا
بنا، علی الاصطلاح الخ اس اور اسی اصطلاح کو عارف رومی نے اپنے ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے۔ (عک دفتر
چہارم سرخی رادن ابو الحسن خرقانی بعد از وفات بایزید) ۵ لوح محفوظ است اور پیشوا۔ ۶ اربع محفوظات محفوظات
نے نجوم ست و ندرل ست و خواب بد و وحی حق و اللہ اعلم بالصواب + از پے رو پوش عامہ در بیان + وحی دل
گویند اور احوالیاں + وحی دل گیرش کہ منظر گاہ اوست + چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست + (الابیات الاربعہ)
بہاں منتہی کامل یعنی بانیذیکہ کشف و البہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اس کا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا
اور رو پوش عامہ مفسر باخفاء عن العوام میں دو مصلحتوں کی طرف اشارہ فرمایا۔ ۱۔ تکلم کا اہتمام سے بچنا اور مخاطب کا
اہتمام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطا کی تحقیق فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (عک دفتر چہارم سرخی خطا با معمران دنیا
نفس اگر چہ زیرک است و خوردہ داں
آب وحی حق بدیں مردہ رسید
تانیاید وحی زوغزہ مباش
تو بدان گلگونہ طال بقاش

مکہ اش و دنیا ست اور مردہ داں
شد ز خاک مردہ زندہ پدید
تو بدان گلگونہ طال بقاش
در الابیات الثلثہ یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے ذکر و خروج عن الوسط النفسانی تو استدلال بھی حاصل ہو جاتا ہے

احوال وہ واردات کو وحی فرمادیا (۱) دفتر اول صریح کشتن زرگر باشارہ الہی بود الخ (۲) او کشتن از براۓ
 طبع شاہ بدتا نیاید امر الہام آگاہ آنکہ از حق یا بد او وحی و خطاب ہر چہ فرمایہ بود عین صواب (التبیین) یہاں الہام
 تصریفات تکوینیہ کو وحی فرمادیا جو انہوں نے الہام تصریفات تشریعیہ سے جن کا اوپر کے اشعار میں ذکر ہے اور اس مقام پر
 حضرت ہرشدی کا ایک ملفوظ مروی بامعنی میرے ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا۔ وحی دو قسم باشد گاہے بملک گاہے بقلب
 یہ اشارہ ہے تحقیق مذکورہ ابتدائے اقتراب ہذا کی طرف۔ اعلم۔ ان الملک یا قی الہی بالوحی الخ یعنی الہام غیر نبی کا بعض
 وارد ہوتا ہے تلقی عن الملک نہیں ہوتا اور قلب مراد یہاں بھی اور آیات ادنیٰ کے لفظ وحی دل میں بھی مطلق باطن ہے لہذا
 یعارض ما مر فی ابتدائے وقت من قولہ انما لم یقل الخ اور آیات اخیرہ میں جو لفظ اسر مذکور ہے یہ اسر تکوینی ہے پس معارض
 نہیں عبارات نافیہ الہام امر وہی مذکورہ فی ابتدائے الاقتراب کی ساتھ اور قطع نہ اس سے واقف احکم سابقہ گاہے کما دل
 قول الرومی فی سبدا الفصہ بود شاہے در زمانے پیش ازین فلا اشکال فی التمیم فافہم حق انہم ولا تقع فی الوہم۔
 ف۔ اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منظور قاذف کرتی ہیں ان کے علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی
 تحقیق ہے وہ بھی مفہوم اس شبہ کو دفع کر رہا ہے کیونکہ اگر نبوت ہر ولی کے لئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی
 نہ ہوتے۔ فالکلام فی رسالۃ النبی صرح ولایتہ لانی رسالۃ ونبوتہ مع ولایتہ غیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں
 گزر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو تحقیق ہی نہ ہوتا جو نبی ہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا
 اس میں اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ اس میں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع نہیں ولایت
 ہے جس کو انبیا عام بمعنی الاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اس کے مقابل نبوت و رسالت کو منقطع کہا ہے اور تشریع کی قید سے
 شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوت حقیقہ تشریعی بمعنی نقصن الاحکام ہوتی ہے پس یہ قید واقعی ہے اہل
 بعد کہا گیا ہے وهذا الحدیث قصہ ظہور الدلیا علاۃ يتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ الناعۃ جو مع ترجمہ کے
 اسی اقتراب میں گزری ہے وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوت حقیقہ عام ہوتی تو عبودیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع
 کیوں ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی۔ ف۔ اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ
 نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوت لکنکلمہ علیہا انما نکتلمہ لذلک بقدر ما نعطینا من مقام الارش
 اس پر ایک دوست مجھ سے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں
 کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں میں نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو
 کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جس کا ماخذ کشف ہے جس کو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے رأیت رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم و بیہ کتاب فقال اھذا کتاب فصول الحکم خذہ و اخرج بہ الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا
وھذا اخرھا ابواب ابراہیم فی ھذا الباب دو فقہانہ کما کان یشتہی قلبی و الحمد للہ الھادی الی الصواب۔

رسالہ جزل لکلام فی عزل الامام

سوال بعض احادیث میں تعارض کا شبہ ہوتا ہے اس کو رفع فرما دیا جاوے۔ اول احادیث نقل
کی جاتی ہیں پھر شبہ کی تقریر کی جائے گی۔ **حدیث اول**۔ عن عبادة بن الصامت قال بائنا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی السمع والطاعة فی العسر والیسر والمنشط والمکرة وعلی اثرک علینا وعلی ان
لا تنازع الامراء وعلی ان نقول بالحق ایما کنا لا نخاف فی اللہ لومة لائم و فی روایت وعلی ان لا تنازع ال
اہلہ الا ان تروا کفر ابوا حاند کہ مراد اللہ فیہ برہان متفق علیہ۔ **حدیث ثانی** عن عوف بن
حالت الاشجعی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خیارکم الذین یحبونکم و یحبونکم و یصلون علیکم
و یصلون علیکم و شرارکم الذین تبغضونکم و تلغضونکم و یبغضونکم و یبغضونکم قال قلنا یا رسول اللہ اذن
تباہرہم عند ذلک قال لا ما الا ما فیکم الصلاة لا ما اقام فیکم الصلوة الامن و علی من دال فمراک یاتی
شیشا من معصیۃ اللہ فلیکفر ما یاتی من معصیۃ اللہ و لا ینزع من یدہ عن طاعة رواہ مسلم۔

حدیث ثالث عن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فارق الجماعة شبرا فمدرج
ربعہ الاسلام من عنقہ رواہ احمد ابو داؤد۔ **حدیث رابع** عن عرجة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یقول انہ سیکون هنات و عنان فمن اراد ان یفرق امرھنہ الامة و ھی جمیع فاضلہ بالسیف کما من
کان رواہ مسلم۔ **حدیث خامس** عن ابی سعید الخدری عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان
راى منکم منکرا فلیغیرہ بیہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذلک اضعف الایمان
رواہ مسلم و کما فی مشکوٰۃ الثالث فی باب الاعتصام بالکتاب والسنة و اخرھا فی باب الامور بالمعروف
والباقی فی کتاب الامارۃ و الغضاء شبہ کی تقریر یہ کہ حدیث اول میں مخالفت امام کی حد کفر صریح کو
فرمایا گیا ہے اور حدیث ثانی میں ترک صلوٰۃ کو۔ اور حدیث ثالث میں مطلق متارکت جماعت کو۔ (دو کو بعض
احکام کما بقہم من قولہ شبرا) حکم ترک اسلام فرمایا ہے جس کا حکم اوپر معلوم ہو چکا ہے جس کے اطلاق میں امام بھی
داخل ہے اور اسی طرح حدیث رابع میں مطلق تفریق جماعت کو مبیح ضرب بالسيف فرمایا ہے جس میں تفریق
بھی عام ہے گو بعض ہی احکام میں ہو اور مفرق بھی عام ہے گو امام ہی ہو اور اسی طرح حدیث خامس میں مطلق منکر

پہلے تفسیر بالید کا حکم فرمایا ہے جس میں منکر بھی عام ہے ہر منکر کو اور منکر علیہ بھی عام ہے امام وغیر امام کو اور تفسیر بالید بھی عام ہے ہر مخالفت کو ولو بالسیف تو ان میں وجہ تطبیق کیا ہے کیونکہ حدیث ثالثہ رابعہ وخامسہ مخدوہ بالکفر و بترک الصلوٰۃ کی جو کہ حدیث اول و ثانی میں وارد ہے نفی کر رہی ہے۔ افسد و ناسد کہ اللہ تعالیٰ۔

الجواب تطبیق کی باحتمال عقلی دوجہ ہو سکتی ہیں ایک وجہ یہ کہ ان سب منکرات کو مؤثر فی جواز الخروج علی الامام کہا جاوے۔ دوسری وجہ یہ کہ ان میں سے بعض کو مؤثر کہا جاوے اور بعض باقی میں جن کی دلالت ثابت نہیں وہاں عدم دلالت کے اشکال رفع کیا جاوے اور جس کی دلالت ثابت ہے اُس کو اس بعض مؤثر کی طرف راجع کیا جاوے مگر وجہ اول سے دو امر مانع ہیں ایک حدیث کے الفاظ کہ نفی و مستثناء سے حصہ بردال میں جس سے دوسرے منکرات کے مؤثر ہونے کی صریح نفی ہو رہی ہے۔ دوسرا مانع اجماع دوسرے منکرات کے غیر مؤثر ہونے پر چنانچہ حصہ کے الفاظ و حدیث میں مشاہد ہیں اور اجماع کو نقل کرتا ہوں۔ فی فتح الباری فی الباب الاول من کتاب

الفن وثلاث جمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتقرب والجهاد معه وإن طاعة سيئ من الخروج عليه
إلى ذلك من حقن الدماء وتسكين الأهواء وحجبتهم عن الخير وغير ذلك ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا

دفع من السلطان الكفر لصريحه فلا تخون طاعة في ذل الخليل نجب جملة من قدر عليها اءاد اجماع
 تحت قطية ہے اس کے ترک کی کوئی گنجائش نہیں اس لئے دوسرے سکرات کو موثر فی الخرج کہنا جائز نہیں
 اگر مانع اول پیشہ کیا جائے کہ اس حدیث کے الفاظ مختلف دار ہوئے ہیں چنانچہ فتح الباری میں عبارت بالاک
 یکم بعد ہے ودفع عند الطبرانی من رواية احمد بن صالح عن ابن وهب في هذا الحديث كغرامه واحسانا

المعملة مضروبة ثلثا وهو وقع في رواية جابر بن النعمان المذكور لا ان يكون معصية دلت بها على طريق
آخر کے الفاظ سے مطلق معصیت کا موثر ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ معصیت
سے مراد کفر ہو دوسرے یہ کہ کفر سے مراد معصیت ہو نیز ہر اس کو کفر کہہ دیا ہو سو الفاظ کا مانع ہونا متیقن نہ رہا
اس کا جواب یہ کہ اگر اجماع نہ ہوتا تو یہ احتمال مضر ہو سکتا تھا لیکن اجماع کے بعد واجب ہے کہ دوسرے لفظ
میں یا تو تاویل کی جاوے یا اس کا محمل بدلا جاوے چنانچہ فتح الباری میں بعد عبارت بالا کے یہ دونوں وجہیں
بھی نقل کی ہیں اور خلاص اجماع کی ترمیم کی ہے۔ فی قول۔ قال النورانی المراد بالكفر هنا المعصية ومعنى

الحديث لا لنازعوا دالة الامور في رتبة هم ولا يقتضوا اعليهم الا ان تروا منهم منكرا محققا تعلمونه
من قواعد الاسلام فاذا ارأيت ذلك فانكروا اعليهم وقولوا بالحق حبا كنتم انتم وقال عيسى المراد بالاشم

منا العصیة. لکفر فلا یستثنیٰ علی السلطان الا اذا وقع فی الکفر الظاهر والذی یتظهر حمل رواية الکفر علی ما اذا
کانوا الذنابة والولاية فلا ینالعه بالقبح فی الولاية بلا اذ ارکبها لکفر وحمل رواية العصیة الی ما اذا کان
المنازعة فیما عدا الولاية فإذ لم یقدح فی الولاية منازعة فی المعصیة بان ینکر علیہ برفق ویتوصل ینقیض الحق
بغير عنف وفعل ذلك اذا کان قادرا وتقل بن الدین عن الراؤدی قلل الذی علیہ العلماء فی امور الجور انه ان قل
علی خلعة بغير فتنة ولا غم وجب الا فالواجب الصبر وعن بعضهم لا یجوز عقول الولاية لقاسق ابتداء فان احدث
جورا بعد ان کان عدلا فاختلج فی جوار الخرج علیہ والصحیح المنع الا ان ینکر فیجب الخرج علیہ اور اگر مانع ثانی
پر شبہ کیا جائے کہ بعض علماء نے مطلق منکرات کو مؤثر فی جواز الخرج مانا ہے چنانچہ شوکانی نے باب الصبر علی جور الائمة میں
نقل کیا ہے وقد استدل القائلون بوجوب الخرج علی الظلمة ومنازل تمام السیف ومکافئتهم بالقتال
بعمومات من الکتاب والسنة فی وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنکر اس کا جواب وہ ہے جو خود شوکانی نے اس
قول کے نقل کے بعد دیا ہے بقوله ولا شک ولا ریب ان الاحادیث التي ذکرها المصنف فی هذا الباب و ذکرناھا
اخص من تلك العمومات مطلقا و من متواترة المعنی كما یعرف ذلك من له انفة بعلم السنن اور اس جواب
پر شبہ یہ ہو سکتا تھا کہ اگر یہ جواب صحیح ہے تو بعض حضرات سلف نے ائمہ جو پر خروج کیوں کیا۔ اس کا جواب شوکانی نے
متفصلا یوں دیا ہے ولکن لا یبغی لمسلم ان یحط علی من خرج من السلف الصالح من العارضة وغیرہ علی ائمہ سنیہ فاعلم
فخلوا ذلك بل جعلوا مفردهم ائمتنا و اطوع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من جماعة ممن جاء بعد عنهم من
اهل الطحاہ اور حضرت شاہ ولی اللہ نے ازالۃ الخفا کے مقصد اول کے فصل اول میں دوسرے واضح عنوان سے
جواب ارشاد فرمایا ہے اور اوپر کے مجمل جواب کو بھی اس طرف راجع کر سکتے ہیں اس طرح ہے کہ شوکانی کے کلام میں
جو عذر مبہم ہے وہ شاء صاحب کے کلام میں مفسر ہے وحقولہ و اگر آں تاویل مجتہد فیہ است نہ قطعی بطلان آں قوم
بجاء باشند در زمان اول حکم این قوم مجتہد غلطی بود ان خطا فله اجوچون احادیث منع بنی کہ صحیح مسلم وغیرہا
مستفیض بہت ظاہر شد و اجماع امت بران حقہ گشت امور حکم بعصیاں باغی کنیم اور حاصل اس جواب کا یہ ہے
کہ جن بزرگوں سے خلافت منقول ہے وہ قبل انعقاد اجماع ہے اس لئے ملامت نہیں لیکن بعد میں اس پر اجماع منعقد
ہو گیا اب کسی کو اس کا خلاف جائز نہیں اس تقریر سے دونوں مانع پر سے شبہ مرفوع ہو گیا اور ثابت ہوا کہ وجہ
اول پر تطبیق نہیں ہو سکتی پس وجہ ثانی متعین ہو گئی یعنی یا دلالت میں کلام کیا جاوے یا بر تقدیر دلالت اس کو
مؤثر کی طرف راجع کیا جاوے چنانچہ ایک ایک حدیث کے متعلق عرض کرتا ہوں حدیث ثانی میں ترک صلوة

اس زمانہ میں کفر ہی کی علامت تھی پس اس کا حاصل کفر ہی ہو جائیے شد زنا کو فہما نے شعار کفر فرمایا ہے اس سے تمام احکام کفر کے جاری کر دیئے جاویں گے۔ اور اس زمانہ میں ترک صلوٰۃ کی علامت کفر ہونے کی تائید ان احادیث سے ہوتی ہے عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین العبد و بین الکفر ترک الصلوٰۃ رواہ مسلم وعن بريدة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العهد الذی بیننا و بینہم الصلوٰۃ فمن ترکها فقد کفر رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وعن حمید اللہ بن شعث قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرون من الاعمال ترکہ کفر اذ غیر الصلوٰۃ رواہ الترمذی (مشکوٰۃ کتاب الصلوٰۃ) اور حدیث ثانیہ میں مفارقت جماعت کے مفہوم کا تحقق اول تو خارج علی الامام و جماعۃ میں زیادہ واضح ہے نسبت ترک ان امام لبعض الاحکام کے اور اقل وجہ احتمال تو ہی گیا اور اگر عموم سے حدیث کو امام کے لئے بھی شامل کہا جاوے تو اوپر شکوہ کافی کے اس قول میں اس کا جواب ہو چکا ہے ولا یبای ان الاحادیث الخ اور حدیث رابع کی تفسیر خود ایک دوسری میں وارد ہے جو مشکوٰۃ میں اسی کے بعد متصل عرقہ ہی سے بروایت مسلم مروی ہے و لفظہ و عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من اتاکہ و امرکہ جمیع علی رجل واحد یرید ان یشق عصاکہ او یغرق جماعتک فافتلوا رواہ مسلم اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تفریق سے مراد تفریق الجماعۃ عن اطاعت امام واحد ہے جس کو زیادہ توضیح مسلم ہی کی ایک اور حدیث سے ہوتی ہے کہ وہ بھی مشکوٰۃ میں اسی کے قبل متصل مذکور ہے و لفظہ عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بویع الخلیفتین فافتلوا (الاخر منہما اذا ہما) اور حدیث خامس میں اقل تو وہ جواب ہے جو اوپر شکوہ کافی کے قول میں گنڈا ٹانیا امر بالمعروف مستلزم خروج نہیں پس اس میں بھی دلالت نہیں اگر کہا جاوے کہ تغیر بالید کا مدلول بجز قتال کے کیا ہو سکتا ہے جواب یہ کہ اول تو وہ مشروط ہے قدرت کیساتھ اور قدرت مطلق قدرت مراد نہیں ورنہ عدم استطاعت تغیر بالید کا بھی تحقق ایسی نہ ہو گا کیونکہ مطلق قدرت تو ہر شخص کو حاصل ہے خواہ اس کا انجام کچھ ہی ہو بلکہ مراد وہ قدرت ہے جس کے استعمال پر کوئی فتنہ ناقابل برداشت مرتب ہو اور ظاہر ہے کہ رعیت کو ایسی قدرت بادشاہ پر نہیں ہے تو اگر تغیر بالید مراد قتل کا بھی ہو تو عدم استطاعت کے سبب وہ مامور بہ نہیں۔ اور دوسرے نصوص سے وہ ماذون فیہ بھی نہیں۔ ثانیاً مراد فتنہ ہی مسلم نہیں تغیر بالید کا تحقق اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کے ساتھ مثلاً کوئی تصویر ذی روح کی رکھی ہے اس شخص نے اس کو توڑ پھوڑ دیا یا شراب کا شیشہ رکھا ہے اس نے اس کو گر دیا تو اگر کسی کو اس کی بہت ہو اس کو اجازت ہے بہر حال اس سے خروج کا اذن لازم نہیں تا اور

یہ تفسیر ہے اس حدیث کی جو مشکوٰۃ باب الامر بالمعروف میں بروایت بہیقی مروی ہے۔ لفظ عن عمر بن الخطاب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تصیب لعمق فی الخرافان من سلطانہم شدا عن لا یخرومنہ الا رجل عرف دین اللہ لجاہد علیہ بلسانہ ویدۃ وقلبہ فذلک الذی بقیت لہ السوابق ورجل عرف دین اللہ قصد قلبہ ورجل عرف دین اللہ فسکت علیہ فاری من یعمل الخیر لہ علیہ ان من یعمل باطل یغضہ لہ فذلک الخیر علی البطانہ کلہ اور یہ بھی اس وقت جب اس کی سند صحیح ہو ورنہ اگر اس کی سند ضعیف ہو تو معارضہ ہی نہیں اور حاجت تاویل ہی نہیں۔ یہاں تک احادیث کی شافی تطبیق اور اس کے ضمن میں اصل مسئلہ کی کافی تحقیق ہو گئی آپ مناسب لوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ ضروری فروع و لواحق اقوال فقہار سے نقل کر دیے جاویں تاکہ احادیث مذکورہ و دیگر احادیث باب کی مزید تعلیقات اور ان کے مدلولات کی غالب تعلیق ہو جاوے اور بعض میں جو ایہا متعارض ہو سکتا ہے وہ بھی مرتفع ہو جاوے کیونکہ ان اقوال میں بطور استدلال کے اس قسم کی بہت سی احادیث کی قرض ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہار نے ان احادیث کے کیا معنی سمجھے ہیں اور معانی احادیث کے سمجھنے میں بروئے شہادت اکابر امت فقہار کے برابر کوئی طبقہ اہل علم کا نہیں سمجھا گیا کما نقل الترمذی عن الشافعی فی قولہ مالک ۷۰ لیس افضل المیت عندنا من عورت ولسن لذلک صفت معلوۃ و لکن یتطہر اہ مانصہ و کذلک قال الفقہاء و ہم اعلم بمعاد الحدیث (باب ملجاء فی غسل المیت) وہ فروع و لواحق یہ ہیں اور تمیزاً للقبض اس میں بہت سی امور محلہ امامت کے احکام اور اقسام کو لے لیا ہے اولاً وہ اقسام بشکل جدول بھی اور عبارت میں بھی لکھے جاتے ہیں اس کے بعد احکام ذکر کئے جاویں گے وہ اقسام یہ ہیں۔

آخر محل بالامامۃ

عذر		مسکر	
اختیاری یعنی خلع بلا سبب	غیر اختیاری مثل مرض مانع عن العمل و اسر مستد و عجز عن العمل	فسق	
		غیر متعدی	
		متعدی یعنی ظلم	
ع	غ	ع	الی غیر مثل
			شرط خمر و غیرہ
ع	غ	باخذ الاموال	بلا کراہ
		اجتہاد کا	اجتہاد کا
ع	غ	ع	علی المعصیۃ
		ع	ع

یہ کل شات قسمیں ہیں امور محلہ امامت کی۔ قسم اول۔ عذر اختیاری یعنی اپنے کو بلا سبب امامت سے

معزول کر دے۔ شتم ثانی۔ عذر غیر اختیاری جیسے کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو جائے جو اعمالِ ماضی سے منع ہو جیسے
 جنون یا آندھا ہونا یا گونا گونا گویا کفار کیساتھ میں اس طرح اسیر ہو جائے کہ زمانہ ضرورت تک اسکی غلامی کی امید
 نہ ہو یا اس میں کام کرنے کی صلاحیت نہ ہو یا نہ رہے یا رعایا کو باندھ سکے۔ شتم ثالث۔ نوز بالشرک کافر جو ہوا کے
 خواہ بکفر تکذیب جو خواہ بکفر عناد و مخالفت خواہ بکفر استخفاف و استقبحاح امور دین کا بسطہ فی اول باب
 المرتد من الالمختار و رد المختار و لتقتصر علی نقل بعض ادبائے کرامہ قال فی المسایرة و بالجملة فقد ضل
 القصد یق بالقلب او بالقلب و اللسان فی تحقیق الايمان امور الاخلال بها الاخلال بالایمان اتفاق اکثر
 السجود لصفہ و جمل نبی و الاستخفاف بہ و بالمصحف و الکعبة و کذا الخالفه او انکار جامع علیہ بعد العلم
 بہ (از فلک) دلیل علان التعمد بق مفقود الی قولہ ثم قال و الاعتبار العظیم للمنافی الاستخفافات کفر الحنفیہ
 بالانما کی بقرہ و افعال تصد من المتخفین لدلائلہا علی الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمل بل ظن
 علی ترک سنتہ استخفا و انہا باب انہا علیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ اداستقبحا کما کہن استقبح من اخرجل
 بعض العامة تحت حلقہ و احفاد شاربہ اہ قلت دای الشامی و یتھرم من هذا ان ما كان لیل الاستخفاف یکفر بہ
 ان لم یقصد الاستخفاف اہ۔ البتہ اگر قبل عزل توبہ کرے تو کفر کا حکم مرتفع ہو جائیگا احکام آخرہ میں توفور اہ اور
 احکام دیوبند میں جبکہ فرس و آثار سے اظہار فی التوبہ پر قلب شہادت کے کما صرح بحد الشرط فی توبہ قائم
 الطرین والمرتل بقولہ حق توب لا بالقول بل یتھرم سیماء الصلحاء و بقولہم حتی یتھرم علیہ التوبہ و بقولہم
 حتی یتھرم علیہ انما التوبہ و یری اذہ مخلص و بقولہم حتی یری علیہ خشوع التوبہ و حال المخلص کن فی الدین
 المختار و رد المختار قلت و العظم صورا المسالین عن صرح القاطع والمرید ان لم یخلصا وهذا الضمیر من السلطان
 اعظم ان لم یخلص فاشترط فیہ اذی قسم رابع۔ ایسا فسق اختیار کرے جو اس کی ذات تک محدود نہ ہو جیسے
 زنا و شرب خمر وغیرہ میں مبتلا ہو جاوے۔ شتم خامس۔ ایسا فسق اختیار کرے جس کا اثر دوسروں تک متوہی
 ہو جس کو ظلم کہتے ہیں اور اس ظلم کا محل صرف مال ہو یعنی لوگوں کے مال ناحی لینے لگے مگر اس میں اشتباہ جواز کا بھی ہو سکتا ہے
 جب مصالح سلطنت کے نام سے ٹیکس وغیرہ وصول کرنے لگے۔ شتم سادس۔ یہی مالی ظلم کرے مگر اس میں جواز کا
 بھی اشتباہ نہ ہو بلکہ صریح ظلم ہو۔ شتم سابع۔ فسق متعدی یعنی ظلم اختیار کرے اور اس کا محل مظلومین کا دین ہو یعنی
 کفر یا امور دین خواہ عمل ہوں یا دفع فرائض و واجبات ہوں یا حسن و سخیات عبادت ہوں یا مالدت حتی کہ رانہ کی ہیبت مسدود
 قصد استخفاف ہو یا دلالت ملاحظہ ہو رد المختار و رد المختار کی عبارت من و ما اعتباراً لتعظیم احفاد شاربہ تک ہا اثر علی

ان کو معاصی پر مجبور کرے مگر یہ فسق اسی وقت تک ہے جبکہ اُس کا منشأ استخفاف بآستقبال دین اور استعسان کفر یا حصیت نہ ہو بلکہ اغفلت مکر وہ ہو (جیسا اکثر کسی خاص وقتی اقصاء سے کسی خاص شخص پر اکراہ کرنے میں سیاسی چوہا ہے) ورنہ یہ بھی حقیقت کفر ہے اور قسم ثالث میں داخل ہے یا فی الحال تو منشأ اکراہ کا استخفاف وغیرہ نہ ہو لیکن اگر لو عام بشکل قانون ایسے طور پر ہو کہ ایک مدت تک اس پر عام عمل ہوئیے فی الدال ظن غالب ہو کہ طابع میں استخفاف وغیرہ پیدا ہو جاوے گا تو ایسا اکراہ بھی بنا بر اصل مقدمۃ اشئی بحکم ذلک الشئی بحکم کفر ہو گا۔ یہ سب بات قسمیں ہوئیں اب ان کے احکام لکھے جاتے ہیں۔ اولاً عبارات ضمہاء کی نقل کرتا ہوں پھر احکام بیان کروں گا اور ساتھ ہی ساتھ مواقع استدلال کی طرف اشارہ کروں گا۔

العبارة الاولى۔ فی الدار المختار باب الامة بکرة تقلید الفاسق

ويعزل به الاغتنة في رد المختار قوله ويعزل به اي بالفسق لوطر اُعلية المراد انه يستحق العزل كما علمت انفا
ولذا لم يقل يعزل في العبارة الثانية في رد المختار باب البغاة فان بايع الناس الامام ولم ينفذ حكمه
فيهم لم يخرج عن قهرهم لا يصير اماما فاذا صار اماما فجار لا يعزل ان كان له قهر وغلبة لعودة بالفتور فلا ينفذ
والا يعزل به لانه مفيد خاتمة تمام في كتب الكلام في رد المختار قوله فلا ينفذ اي لا ينفذ عزله قوله
والا يعزل به اي ان لم يكن له قهر ومنفعة يعزل به اي بالفسق العبارة الثالثة قال في شرح المقاصد
ينحل عقد الامانة بما يزول به مقصود الامانة كالردة والجنون المطبق وصيرورة اسير الامير حتى خلاصته
كن ابله مرضا الذي ينسب للمعلوم وبالعنى الصمم الخرس كذا ينحل نفسه بعجزه عن القيام بمصالح المسلمين
ولا يمكن ظاهرا بل يستشعره من نفسه عليه محل خلع الحسن نفسه بما خلعه بنفسه بلا سبب ففتحه خلافه
وكن في القنار بالفسق والاكثر من علانته لا يعزل وهو المختار من عبد الشافعي ابو حنيفة وعنه محمد
ويستحق العزل بالاتفاق العبارة الرابعة وقال في المسامحة واذا قلد عد الاثوجار فسق لا يعزل
ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة اه العبارة الخامسة وفي المواقف وشرح الامانة
خلع الامام وعزله بسبب يوجب مثل ان يخرج منه ما يوجب اختلاف المسلمين استكاس امور الدين كما كان
لهم نصبه واقافة الانتظام او اعلا ثما وازاى خلعه الى فتنة احتل هذا المصيرتين اه

العبارة السادسة - في الداء المختار فاذا خرج جماعة مسلمون عز طاعة المقتول حل له افتقارهم
من دعاه الامم الى ذلك ايقنا لهم افترض عليهم اجابته لان طاعة الامام فيما ليس بمعصية فرغوا
فيلم هو طاعة يدائع لوقادوا لانتم بينه در - العبارة السابعة وفي المبتنى نوبغوا لاجل

عجبا نہ فتنہا کا اذانِ عثمان کہ جو کہ سنہ میں سے یہاں تک عالم کو استغلاقت دین پہ موجب محاربتہ تا کہین فرما مریدِ دلیر ایسا کہ حکم کفر ہو بھی ملاحظہ ہو مگر درودِ اعجازِ بابِ الثابت و ان سائلوں میں حکمِ عثمان

ظلم السلطان ولا يمنع عنه لا ينبغي للناس معاونة السلطان ولا معاونة من.

العبارة الثامنة - في المختار قوله افترض عليه اجابته ثم اذا امر العسكر بامر فهو على وجه ان علموا انه نفع بيقين اطاعة وان علموا خلافة كان كان لهم قوة وللعلم دون لمحقهم لا يطعن وان شكوا الزمهم اطاعته وتماص في الذخيرة قوله في المبني الى موافق لما مر عن جامع الفصولين ^{مثله} في السراج لكن في فتح يجب على كل من اطاق الدفع ان يقاوم مع الامام الا ان ايد واما يجوز لهم القتال كان ظلمهم او ظلم غيرهم لا مشبه فيه بل يجب ان يعينوه حتى ينصفهم ويرجع من جور.

العبارة التاسعة بخلاف ما اذا كان الحال مشبهها ان ظلم مثل تخميل بعض الجبايات التي للامام اخذها والحق الضرب بالدفع ضراعه منه - **العبارة العاشرة** - قلت ويمكن التوفيق بان وجوب اعانتهم اذا لم يكن امتناع عن بغية والا فلا كما يغيد قول المبني ولا يمنع عنه فاعلم قلت وعبارة جامع الفصولين ما في اول باب البغاة من رد المختار تحت قول المختار في تعريف البغاة وشرعاهم الخارجون على الامام الحق بغير حق فلو بحق فليسوا ببغاة وتعلم في جامع الفصولين انه ما نصه قوله وتماص في جامع الفصولين حيث قال في اول الفصل الاول بيانه ان المسلمين اذا اجتمعوا على امام وصاروا امنين به فخرج عليه طائفة من المؤمنين فان فعلوا ذلك بظلم ظلمهم به فهو ليسوا من اهل البغي وعليه ان يترك الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس ان يعينوا الامام عليهم لان فيه اعانة على الظلم ولا ان يعينوا تلك الطائفة على الامام ايضا لان فيه اعانة على خروجهم على الامام اه

اب هرثم كالحكم بيان كراهون.

قسم اول كالحكم - اس من انكسرت لقوله في العبارة الثالثة اما خلع بنفسه بلا سبب فقيه خلاف **قسم ثاني كالحكم** - معزول هو جاوركا - لقوله في العبارة الثانية - لعجرك عن قهرهم لا يصبر لماما وفي العبارة الثالثة والجنون المطبق الى قوله بمصالح المسلمين -

قسم ثالث كالحكم - معزول هو جاوركا اور اگر جواز ہو بشرط قدرت جوارک دینا علی الاطلاق واجب ہے لقوله في العبارة الثالثة كالردة - مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ کفر متفق علیہ بدلیل الحدیث الاول کفر ابو احازند کہ من الله فيه برهان مع النقام الاجماع الذي كور سابقا ورجس طرح اس کا کہہ

قطعی ہو اسی طرح اس کا صدور بھی یقینی ہو مثل رویت عین کے نہ کہ محض روایات ظنیہ کے درجہ میں کما دل
 علیہ قول علیہ السلام الاتوا المراد بہ رویت العین بدلیل تعدیۃ الی مفعول واحد۔
 تنبیہ۔ کسی امر موجب کفر کی دلالت علی الکفر یا اس امر موجب کفر کا ثبوت قرآن مقامیہ یا مقالیہ
 کے اختلاف سے مختلف نہ ہو سکتا ہے اور خود قطعیت بھی کبھی مختلف نہ ہو سکتی ہے محرمۃ مذكورة
 التسمیۃ عامدا۔ اسی طرح کبھی اجماع بھی مختلف نہ ہو سکتا ہے چنانچہ عدم الغزال بالفسق پر جو
 اجماع ہے خود یہ اجماع بھی مجمع علیہ نہیں ہے کما قال النووی فی باب وجوب طاعة الامراء
 من شرح مسلم قال القاضی وقد ادعی ابو بکر بن عمار ہد فی هذا الاجماع وقد ارد علیہ
 بعضهم هذا الی قولہ وقیل ان هذا الخلاف کان اولاً ثم حصل الاجماع علی منع الخروج
 علیہم واللہ اعلم۔ اس صورت میں ہر عامل اپنے عمل میں معذور ہو گا اسی طرح ایک اور صورت
 میں بھی رائے کے اختلاف میں مساع ہے وہ یہ کہ عبارت خامسہ میں تعارض مصالح کے وقت اخف المضربین
 کے تحمل کا حکم کیا گیا ہے تو ممکن ہے کہ دو شخصوں کا اجتہاد مضرت مختلفہ کے اخف و اشد ہونے میں مختلف ہو
 کما سیاقی فی تقریر دفع الشبهة الاولى وہ یخلف کثیر من الاشکالات من اختلاف جماعات الفقہاء
 فی مثل هذه المقامات قسم رابع کا حکم۔ اگر بدون کسی فتنہ کے آسانی سے جدا کر دینا ممکن ہو جدا کر دیا جاوے
 اور اگر فتنہ کا اندیشہ ہو صبر کیا جاوے۔ لقولہ فی العبارة الاولى و یجوز بہ الا لغتہ الخ ولقولہ فی
 العبارة الرابعة ولكن یستحق العزل ان لم یستلزم فتنۃ اور اگر نہی عن العزل کی صورت میں اس پر
 کوئی خروج کرے تو عامہ مسلمین پر اس کی نصرت واجب ہے خاص کر جب امام حکم بھی کرے لقولہ فی العبارة
 السادسة فاذا خرج جماعة مسلمون الخ قسم خامس کا حکم۔ اطاعت کرے لقولہ فی العبارة
 التاسعة بخلاف ما اذا کان الحال مشتبہا الخ قسم سادس کا حکم۔ اپنے اوپر سے ظلم کا دفع کرنا
 ہا ئز ہے اگرچہ قتال کی نوبت آجائے۔ لقولہ فی العبارة الثامنة الا ان ایدوا ما یجوز لہم القتال الخ
 ولقولہ فی العبارة العاشرة فان فعلوا ذلک بظلم ظالمہم بہ الخ اور صبر بھی جائز ہے بلکہ غالباً اولی
 ہے لظاہر ما روی مسلم عن حذیفۃ فی حدیث طویل الخبر فیہ عن ائمة الجور قلت کیف اصنع یا
 رسول اللہ ان ادرکت ذلک قال سمع و تطیع وان ضرب ظہرک و اخذ مالک فاسمع و اطع رباب
 وجوب ملازمة جماعة المسلمين الخ وقال النووی فی حدیث حذیفۃ هذا الزوم جماعة مسلمین

امامہم وجوب طاعتہ وان فسق وعمل المعاصی من احدا الاموال وغیر ذلک فوجب طاعتہ فی غیر معصیۃ۔ اور اوپر کی ناسم و عاشر عبارتوں میں جو جواز قتال اور ان مقاتلین کا باغی نہ ہونا مذکور ہے قتال لآخر وج نہیں ہے بلکہ للدفاع ہے اور حدیث میں جو فاسق و اطع کا مرتبہ جو ظاہر او جوب کیلئے ہے اس وجوب مع و طاعت کی تفسیر عدم خروج ہے پس ان عبارات میں اور حدیث میں تعارض نہیں مگر چونکہ یہ دفاع بھی صورتہ خروج تھا لہذا صبر کی اولویت ظاہر ہے کہ اس میں اپنے دین کا شبہات سے استبراء ہے جس کی فضیلت احادیث میں آئی ہے اور یہ حکم تو خود مظلومین کے قتال کا تھا باقی دوسروں کے لئے امام کے مقابلہ میں ان مظلومین کی اعانت کرنا ان کے مقابلہ میں امام کی اعانت کرنا سوا امام کی اعانت تو اس صورت میں بالاتفاق حرام ہے باقی مظلومین کی اعانت کرنا اس میں جامع الفصولین اور نسخ کی عبارات سابع و ثامنہ میں اختلاف ہے اور شامی نے عبارتہ عاشرہ میں متنی کی ایک قید سے تطبیق کی کوشش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس اعانت کے مفید ہونے کی امید ہو تو اعانت کرے اور قواعد سے مفید ہونا وہ ہے کہ کوئی فتنہ مرتب نہ ہو ورنہ اعانت نہ کرے۔ واللہ اعلم۔

قسم سابع کا حکم یہ ہے کہ یہ از قبیل اکراہ علی المعاصی ہے اس کا مفصل حکم مستقلاً کتاب الاکراہ میں مذکور ہے وہاں سے معلوم کیا جائے گا اور بعض صورتوں میں یہ اکراہ حقیقہ یا حکماً داخل کفر ہو جاتا ہے جیسا کہ قسم سابع میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک صورت میں حقیقہ کفر ہے اور ایک صورت میں حکماً کفر ہے۔ ان صورتوں میں اس کا حکم قسم ثالث کا سا ہو جاویگا۔

یہاں تک اقسام اور سب اقسام کے احکام بیان کر دیئے گئے اب بعض سطحی شبہات کا دفع لکھ کر جواب کو ختم کرنا چاہوں شبہ اولیٰ عبارت خامسہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف المسلمین و انکسار امور الدین جو کہ تمام مظالم و منکرات و بدعات کو شامل ہے نیز موجب خلع ہے پھر کفر کی کیا تخصیص رہی۔

دفع یہ غایت مافی الباب فسق ہے اور اس کے موجب خلع ہونے میں عدم فتنہ کی قید ثابت ہے جو کہ اس عبارت میں بھی مصرح ہے فی قوله وان ادى خلعه الى فتنه احتمل ادنى لمضرتين البتہ اگر انکسار درجہ غیر کفر ہی تک پہنچ جاوے تو اس کا حکم کفر ہے کما سیاق فی دفع الشبهة الثالثة قلت و اراقه ماء استدل المضرتين واحتمال خروج السلطنة من یدہا لاسلام استدمنہ واستدمن هذا الخروج بقاء سلطنة اسم الاسلام و فناء حقیقہ من الاحکام اور یہ بھی فتنہ ہے کہ اس کے خلع کے بعد اس سے بدتر کسلا

کاظم غالب ہو تو اس احتمال کا انتقاد بھی شرط ہے جو از خلع کی۔ شبہ ثانیہ۔ عبارت ثامنہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی اطاعت اس کے مخالف کے مقابلہ میں علی الاطلاق فرض نہیں جیسا عبارت سادہ میں وجوب کا حکم کیا گیا ہے بلکہ اس میں مصلحت و عدم مصلحت سے فیصلہ کیا جاوے گا اس سے مخالفت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے دفع۔ اس میں مطلقاً مصلحت و عدم مصلحت پر نظر کرنا نہ کرنا نہیں بلکہ اس کا حاصل صرف مصلحت و عدم مصلحت پر نظر کرنا ہے اور اس میں نہ کسی کو کلام نہ ہمارے مقصود کے منافی ہے۔ شبہ ثالثہ۔ قال لنزوی فی حدیث مسلم افلا نقول انہ قال لا اصلوا امانہ فقیہ معنی ما سبق انہ لا يجوز الخروج علی الخلفاء بمعجز الظلم او الفسوق وغیرہ اشیاء من قواعد الاسلام (باب وجوب الاتکاف علی الامراء) اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق تفسیر احکام سے جس میں بدعات قدیمہ ایشیائیہ و جدیدہ اور بائبہ سب آگئیں خروج جائز ہے۔

دفع۔ یہ کفر وہ ہے جو کفر تک پہنچ جائے و قد سبق دلیدہ اور تغیر حد کفر تک پہنچنے والی وہ ہے جس میں
 استخفاف یا استتعالج امور دین کا ہو جس کا بیان قسم ثالث کے ذیل میں گذر چکا ہے یہاں احکام کا بیان بھی
 ختم ہو گیا اس تفصیل سے احادیث مذکور مقام وغیر مذکور کی تطبیق میں اور زیادہ اعانت و ابانت حاصل ہوئی
 اور سب احادیث کے محال کی غالب تعیین سے ان کے معافی و مدلولات کی مزید تعیین ہو گئی اور یہی غرض تھی
 اس تفصیل کے ایراد سے کیا ذکر ناہ فی تمہید التفصیل و لیختصر هذه العجالة التي هي في التطبيق بين احاديث
 الباب احسن مقالہ و لما كان لخواص الاستغلال في الاعدادہ + رأينا تلقيبها بجزء الكلام في عزل
 الامام + النشاط اعادة + والحمد لله اولاد اخر + و باطنا و ظاهرا :

کتبہ اشرف علی لٹلہ خمس مضمت من رمضان ۱۳۲۷ھ

رسالة ضمن رسالة الابل في ذم شار ابل

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ بَدْعُ وَّصَلُوْةٍ بِهٖ اَیْکَ مُخْتَصَرٌ کَرِیْمٌ بِهٖ مُلَقَّبٌ بِهٖ صَمُوْعُ شَارِحُ الْاَبْلِ اَوْ ذَمُّ شَارِحِ الْاَبْلِ
جس کا معنوں عنوان ہذا کے دوسرے جزو سے ظاہر ہے اور جزو اول غایت، جزو ثانی کی یعنی جو لوگ جہاں یا تجاہل
کے سبب مستقر حقیقی سے متوہش و منتشر ہیں ان کو اُس مستقر پر جمع کرنا مقصود ہے اور اب تک اس موضوع پر خاص طور پر
لکھنے کی احتیاج دو وجہ سے نہ سمجھی تھی ایک اس لئے کہ مسئلہ اس قدر بدیہی جلی ہے کہ اُس کو امارت کی بھی حاجت
نہیں اُس کی تقویت کیلئے کچھ لکھنا موہم ہے اُس کے خفی یا نظری ہونیکا جو خلاف واقع ہے دوسرے اس لئے
کہ دوسرے مستند علماء اس پر ضرورت سے زیادہ لکھ بھی چکے ہیں جو ہر پہلو سے کافی ہے یعنی شرعی طور پر

بھی اور سیاسی طور پر بھی مگر پھر بھی بعض ذی علم مخلص اجا بنے محض اس امید پر کہ شاید کوئی خاص عنوان مشکلین کے سکون کیلئے زیادہ نافع ہو جاوے لکھنے پر اصرار کیا نیز اکثر مختلف اوقات میں اس کے متعلق استغنے بھی آنی رہتے ہیں جنکا جواب اب تک خدا بطہ ہی کا جاتا رہا جس کو عجب انہیں سامعین نے دفع الوقتی سمجھا ہو اس تحریر کے ان کا حسب مرضی جواب بھی ہو جاوے گا۔ اور یہ دونوں داعی کو ضعیف ہیں مگر محرکین کی دعا کی برکت سے امید منفعت کی قوت پر نظر ہو کر یہ چند سطر میں لکھنے کی رائے ہو گئی بقول عارف و رمی "ہے کوئے نومیدی مرو کا امید ہا ست + سوئے تاریکی مرو نور شید ہا ست + واللہ المستعان۔ وعلیہ التکلیل۔"

اطلاع۔ زیادہ تر سطح نظر اس تحریر میں شرعی تحقیق ہے اور وہ بھی علمی اصطلاحات میں کیونکہ اس کے مخاطب اول وہی اہل علم ہیں جو اس تحریر کے محرک ہیں پھر وہ اپنی رائے سے غیر اہل علم کو مخاطب ثانی بنا سکتے ہیں اور سیاسی پہلو پر اس لئے کلام مقصود نہیں کہ میں نہ علماً اُس پر قادر ہوں کہ اس قانون میں تمدن معاشرتی خرابیاں دکھلا سکوں اور نہ علماً اُس پر قادر ہوں کہ اس سے نجات حاصل کر نیکی تدبیریں بتلا سکوں بلقی کسی موقع پر غیر سیاسی طرز پر اس کا متباد استطراد ذکر آجانا اور بات ہے اور نظر بعنوان بالا اس تحریر کے جزاء کو عین سے ملقب کرتا ہوں اور نظر بمقاصد اس کو چند عین پر منقسم کرتا ہوں۔ فقط۔

عظن اول۔ اس کی تحقیق کہ طلاق نکاح قطع نظر متناکحین کے بالغ و نابالغ ہونے سے آیا دنیا کا کام ہے یا دین کا تاکہ اس سے یہ سمجھنا آسان ہو کہ اس میں تصرف کرنا یہ تصرف فی الدنیا ہے یا فی الدین۔ سو اس کا ایک معیار ہے وہ یہ کہ جس کام کا شریعت میں تاکید یعنی دجوبی یا ترغیبی یعنی استحبابی حکم کیا گیا ہو یا اس پر ثواب کا وعدہ کیا گیا ہو وہ دین کا کام ہے پھر اگر اُس کے ترک پر کوئی وعید یا ناراضی بھی وارد ہو وہ فرض یا واجب ہے اور جس کے ترک پر وعید یا ناراضی وارد نہ ہو وہ مستحب ہے اور جس میں یہ بات نہ ہو وہ دنیا کا کام ہے گو اُس کے متعلق جو احکام وارد ہوں وہ احکام بہر حال میں دین ہی ہیں اور جس اعتقاد یا عمل سے ان احکام میں تغیر ہوتا ہو وہ بھی تغیر فی الدین ہے اب نکاح کو اس معیار پر منطبق کر کے دیکھا جاوے تو صاف معلوم ہو گا کہ وہ دین کا کام ہے کیونکہ بعض حالات میں اُس کا تاکید اور بعض میں ترغیبی حکم بھی ہے اور اُس پر ثواب کا وعدہ بھی ہے اور کسی ترک کی مذمت اور شناعیت بھی فرمائی گئی ہے چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

واللھو (ایمانی منہم) (سورہ نود) | تم میں جو بے شکاچی ہوں تم ان کا نکل کر دیا کرو

في القاموس اولى كليس من الزوج لها كبراً وثيباً ومن لا امرأة لها واما اطلاق الاسم في بعض الاحاديث على غير البكر فجاز
بقراءة اللغات وكما في الرواية بالسنن حيث ورد في بعضها الغيب مكان الاسم ١٢ هـ

یہ امر کا صیغہ ہے جس کا اصل مدلول تو وجوب ہے اور اگر کسی وجہ سے وجوب مراد نہ لیا جائے تو پھر اگر کسی قرینہ سے فعل کو ترک پر ترجیح ہو تو استحباب مراد ہوگا ورنہ باعتبار یہاں قرینہ نکاح کی مطلوبیت کا موجود، کمابذ کے فقر قریب اور یہی معیار تھا مامور کے دین ہونیکا پس نکاح کا امر دینی ہونا ثابت ہوا ورنہ قرینہ اسی آیت میں یہ ارشاد ہے۔

ان یکرؤا فقراء یعظمہم اللہ من فضلہ (یعنی ان بے نکاحوں کے نکاح میں اپنے عزیز ناکح کے فقر کو یا اپنی عزیزہ منکوحہ کے شوہر کے فقر کو مانع سمجھا کر جبکہ بالقوہ اس میں مادہ اکتساب خدمت عمال کا ہو کیونکہ اگر وہ مفلس ہو گئے تو خدا تعالیٰ دلچسپا ہیگا ان کو اپنے فضل سے غنی کر دیا آو۔ اور اس کا قرینہ ہونا اس طرح ہے کہ زکوٰۃ اور حج تک میں جو کہ شعائر اسلام سے ہیں باختلاف احوال وجوب یا استحباب کے لئے فقر مانع ہے مگر نکاح میں یہ بھی مانع نہیں ہوگا متعلق دلیل سے اور کوئی مانع ہو اس سے صاف طور پر نکاح کی مطلوبیت کی ترجیح ثابت ہو گئی اور اس سے اس کا دین ہونا ثابت ہو گیا اور راز اس تفقہ کا یہ ہے کہ حالت فقر میں زکوٰۃ اور حج اور کسی گناہ میں ابتلا کا احتمال نہیں اور نکاح نہ کرے زنا میں ابتلا کا اندیشہ ہے اگر اس پر سوال ہو کہ اس مقام پر اگلی آیت میں ارشاد ہے۔

ولیس تعفف الذین لا یجدون نکاحا حتی یفنیہم اللہ من فضلہ | ایسے لوگوں کو جن کو نکاح کا مقدور نہیں ان کو چاہئے کہ ضبط کریں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے فضل سے غنی کرے اور یہاں فقر کو مانع نکاح قرار دیا گیا۔ جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کرمضانی میں خاص کر ایک ہی مقام میں تعاض کا تو احتمال ہو ہی نہیں سکتا جب تک کوئی دلیل نسخ کی نہ ہو پس حقیقت یہ ہے کہ اس آیت میں فقر کو مانع نہیں فرمایا گیا بلکہ بیوی کے نہ ملنے کو مانع فرمایا ہے چنانچہ عنوان (ایجدون) بھی بتلا رہا ہے یعنی کسی پر جس پر تو ہے ہی نہیں اگر ملے تو کر لو ملے تو صبر سے بیٹھے رہو۔ اور اس معنی کو دوسری آیت میں عدم استطاعت کے تعبیر فرمایا ہے۔

ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات | اور جو شخص تم میں پوری معتد نہ رکھتا ہو آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی تو لونڈیوں سے نکاح کرے۔

یہاں بھی بالاجملہ نہ ملنا مراد ہے باوجود ملنے کے فقر کے سبب نہ کرنا مراد نہیں باقی حنفی شافعی کا اختلاف کسی قید کے استرازی وغیرہ استرازی ہونے میں یہ دوسری بات ہے اور یہی مراد ہے عدم استطاعت کے حدیث انس بن مالک سے ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم۔ یہ تو نکاح کے امر دینی ہونے کا قرآن سے اثبات اب حدیث لیجئے۔

عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم | عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے جماعت جو لوگوں کی جو شخص تم میں غنا نہ دے دے کے بارگاہ ٹھانے کا مقدور رکھے بالقوہ یا بالفعل کمادکر

۴۰۰

بالصوم فانه له وجاء متفق عليه (مشکوٰۃ)

پست ہونے میں اور شرمگاہ کے محفوظ رہنے میں خاص دخل ہے اور جو شخص مقدور نہ رکھے (اور اس لئے نکاح نہ کرے) وہ روزے رکھنا

اختیار کرے وہ روزہ اس کے لئے (گویا) رکھیں مہینہ ہے۔

وعن انس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج

العبد فقد استكمل نصف الدين غلبت الله في النصف

الباقى رواه البیهقی (ترغیب)

وعن ابی یحییٰ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان

موسرا الان بنحو علم بنحو فلیمنی رواه الطبرانی باسناد حسن (ترغیب)

وعن ابی ذر فی حدیث طویل قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم لعكاف ياعكاف ههنا من زوجة قال لا

قال ولا جارية قال ولا جارية قال وانت موسر بخیر

قال وانا موسر بخیر قال انت اذ امن اخوانك الشیاطین

لو كنت من النصارى كنت من رهبانهم ان سنتنا النکاح

شراكم عزابكم وادخل موتاكم عزابكم ايا الشیطان

تمرسون والشیطان صلاح ابلع فی الصالحین من النساء

الا المتزوجون اولئک المطہرون المبرؤن من الخنا

الی قوله ویحک یاعکاف تزوج والافان من

المدبرین رواه احمد (جمع الغوائد)

فی تفسیر الآیۃ اس کو نکاح کر لینا چاہئے کیونکہ نکاح کو نگاہ کے

حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا جب بندہ نکاح کر لیتا ہے وہ آدھا دین کامل کر لیتا ہے

اب اس کو چاہئے کہ بقیہ نصف دین میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے

ابو یحییٰ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص تم میں

نکاح کر لے دس روپے رکھتا ہو پھر نکاح نہ کرے وہ مجھ سے بے تعلقی ہے۔

آؤدہ سے ایک حدیث طویل میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

عليه وسلم نے عکاف فرمایا ہے عکاف کیا تیرے بوی ہے انھوں نے

عرض کیا نہیں آپ نے فرمایا اور نہ لونڈی عرض کیا اور نہ لونڈی

آپ نے فرمایا اور تو خیر سے وسعت والا ہے عرض کیا اور میں خیر سے

وسعت والا ہوں آپ نے فرمایا تو اس حالت میں تو شیطان کے

بھائیوں میں سے ہے اگر تو نصاریٰ میں سے ہوتا تو انکارا ہی

ہوتا بلاشبہ ہمارا طریقہ نکاح ہے تم میں سب سے بدتر بے نکاحی ہیں

اور مرنے والوں میں بھی سب سے بدتر بے نکاحی ہیں کیا تم شیطان سے

لگاؤ رکھتے ہو شیطان کے پاس عورتوں سے زیادہ کوئی ہتھیار

نہیں جو صالحین میں کاگر ہو مگر جو نکاح کئے ہوئے ہیں یہ لوگ

بالکل مطہر اور بخش سے مبرا ہیں اور یہ بھی فرمایا کہ گنہگار سے عکاف نکاح کر لے ورنہ تو او بار واپس ہیں سے ہوگا۔

یہ چار حدیثیں ہیں جو نمونہ کے طور پر ذکر کی گئیں اور اس باب میں بکثرت احادیث وارد ہیں۔ ان میں سے پہلی

حدیث میں امر کا صیغہ وارد ہے جس سے بانضمام قرآن مقامیہ یعنی سمیت نکاح لفظ البصر و احسان الفرج

جو کہ دونوں دین میں بونصب بدل یعنی صوم وقت الحج نکاح کی مطلوبیہ صاف مفہوم ہے خواہ واجب ہو خواہ تحب

یا خلاف احوال دوسری حدیث میں اس کی فضیلت فرمائی ہے کہ مکمل ایمان ہے۔ تیسری حدیث میں وسعت

باعتبار احوال دوسری حدیث میں اس کی فضیلت فرمائی ہے کہ مکمل ایمان ہے۔ تیسری حدیث میں وسعت

باعتبار احوال دوسری حدیث میں اس کی فضیلت فرمائی ہے کہ مکمل ایمان ہے۔ تیسری حدیث میں وسعت

باعتبار احوال دوسری حدیث میں اس کی فضیلت فرمائی ہے کہ مکمل ایمان ہے۔ تیسری حدیث میں وسعت

نکاح کا باب ترتیب میں رکھا گیا، یہاں تک کہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ نکاح میں مشغول ہونا نفل عبادات کیلئے باطل فایز ہو جائیے بھی نفس ہے
یعنی خود نکاح کرنے میں مشغول ہونا اور نکاح جن چیزوں پر مشتمل ہے دامن میں مشغول ہونا، جیسے مصالح نکاح کا اہتمام کرنا اور نفس کو حرام سے
بچانا اور اولاد کی تربیت کرنا اور ایسی طرح کی چیزیں ہیں۔ اصد لکھے اس عبارت میں کیسے شد و سکھ کی فضیلت دینیہ کو بیان کیا ہے
(طحا احتیاق اور وقف و تحفہ پرچہ) کے ذوالکے نصوص بھری پڑی ہیں ذکر میں اس کا سختی مقدم ہونا (طحا) ارکان اسلام پر مشتمل
یہ نسبت ان عبادات کے اسکو زیادہ مناسب ہونا دلیل اسوفیہ از ارکان الاسلام فیہ اکبار الاسلام باطلہا والاحکام والنکاح
فیہ اکبار الاسلام باکثار اہل الاسلام واشیر الیہ فی قولہ علیہ السلام فانی اباہی بحکم الامر فی تعلیل التزویج فاشبہ الارکان
لا یسما الصلوٰۃ فان فی النکاح علانہ لاندانہ نصاب الشہادۃ کما ان فی الصلوٰۃ اذان او ان فی اولہ ثناء وتوحید اور قرآن اور اخرہ
دعاء کما ان فی اولہا ثناء وتوحید اور قرآن اور اخرہ دعاء بالسلام علی الملائکۃ والمصلین ویسبکونہما فی المہجۃ
بالصلوۃ المشبہ (طحا) نکاح اور تعلقات نکاح کے اشتغال کا نفل عبادات کے اشتغال سے فصل ہوتا۔ ان تصریحات
کے بعد اسکے امر دینی ہونے میں کیا بخارہ سکتا ہے۔ **عظن ثانی**۔ اوپر کے دلائل سے مطلق نکاح کا عبادت ہونا ثابت
ہوتا ہے پس وہ اپنے اطلاق سے عام ہیں نکاح خالی عن الموانع کو خواہ متناہین مانع ہوں خواہ نابالغ ہوں خواہ ایک بالغ
ہو ایک نابالغ ہو اور عام کی دلالت اپنے افراد کیلئے حکم ثابت کرنے میں قطعی ہوتی ہے جب تک دلیل خصوص کی نہ ہو خواہ
عام ہو تا قطعی ہی ہو مگر یہاں ثبوت بھی قطعی ہے۔ کتاب النکاح کا قطعی ہونا ظاہر ہے احادیث بھی معنی متواتر ہیں اور اگر تھا
بھی ہوں تو انضمام جمل کے بعد قطعی ہو گئیں اس حالت میں خصوصیت کیساتھ نابالغوں کے نکاح کی مشروعیت کے ثابت
کرنے کی حاجت نہیں لیکن تہرأ اس خصوص کے ساتھ بھی ثابت کیا جاتا ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

و یستفتونک فی النساء قل اللہ یفتیکونہن وما یتلئ
عالمک فی المکتبۃ یتلئ النساء اللاتی لا یتلئونہن ما یتلئون
و ترغبون ان یتنکحوہن الایہ

اسلام کے پر عورتوں کے باب میں حکم دریافت کرتے ہیں آپ
فرمادیجئے کہ اللہ تعالیٰ انکے بارہ میں تم کو حکم دیتے ہیں اور وہ
آیا بھی حکم دیتے ہیں جو کہ اس کے قبل قرآن کے اندر تم کو

پڑھ کر سنائی جا یا کرتی ہیں جو کہ ان تم پر عورتوں کے باب میں حکم دیتے ہیں
ف یہ مضمون مختصر ہے احادیث میں اسکی شرح کافی ہے کہ قیمیم بچیاں جو اقارب کی پرورش میں تھیں ان کی ساتھ بعض
لوگوں کا یہ برتاؤ تھا کہ اگر وہ صاحب جمال ہوئیں تو ان سے خود نکاح کر لیا مگر انکا پورا مہر نہیں دیا اور اگر صاحب
جمال نہ ہوئیں تو بے غیتی کے سبب نہ خود اپنے ساتھ نکاح کرتے تھے اور نہ مال قبضہ سے نکال پانکے خوف سے دوسروں
کیساتھ نکاح کرتے تھے اس پر یہ آیت نازل ہوئی اس آیت میں قیمیم کے محل نکاح ہونے کی تصریح ہے۔

اور لفظ یتیم لغتاً و شرعاً مخصوص ہے نابالغ کے ساتھ چنانچہ قاموس میں ہے۔

وہ یتیم و یتیمان مالہ یبلغ الحلم

لا یتیم بعد احتلام رواہ ابوداؤد۔ عن علی الی قولہ وحسنہ النووی مفسکاً بسکوت ابوداؤد علیہ لایسا وهو عند الطبرانی فی الصغیر من وجہ اخو عن علی بل لا شواہد عن جابر وانس وغیرہما۔ کذا فی المقاصد۔

(ترجمہ) یتیم اور یتیمان کا اطلاق اُس وقت تک ہوتا ہے جب تک بلوغ کو نہ پہنچ جاوے اور حدیث میں ہے۔ (ترجمہ) بلوغ کے بعد یتیمی نہیں رہتی روایت کیا اسکو ابوداؤد نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہہ کر کہ نووی نے اس حدیث کو ابوداؤد کے سکوت سے ترک کر کے حسن کہا ہے خصوصاً اس حالت میں کہ یہ حدیث طبرانی کی صغیر میں ایک دوسرے طریق سے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے بلکہ اس کے دوسرے شواہد بھی ہیں حضرت

جابر اور حضرت انس اور ان کے علاوہ اوروں سے بھی اسی طرح ہے مقاصد حسنہ میں

رہا احتمال مجاز کا بلا دلیل ہے اور اگر لفظ نسا کو اس کی دلیل کہا جاوے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ نسا کا احکام عامہ للبالغات وغیرہ بالغات کی نصوص میں بکثرت آنا جیسا عطن رابع میں بعض موارد نمونہ کے طور پر مذکور بھی ہوں گے اور لفظ یتامی کا ایسے احکام میں شذوذ و قلت کیساتھ آنا اس کی دلیل ہے کہ آیت میں نسا میں تجوز کا قائل ہونا راجح ہے نسبت یتیم میں تجوز کے قائل ہونیکے اور اگر اس پر بھی کسی کو شبہ ہے تو وہ شبہ اسلئے مہمل نہیں کہ دوسری دلائل سے اصل مدعا ثابت ہے چنانچہ حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا نکاح نابالغی کی حالت میں ہونا متواتر ہے پھر متاید بالا جملع ہے جس کے بعد شبہ کی گنجائش ہی نہیں اجملع تو ظاہر ہے اور حدیث یہ ہے۔

عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجھا وھی بنت سبع سنین وزفت الیہ وھی بنت تسع سنین ولجماعھا ومات عنھا وھی بنت ثانی عشرۃ۔ رواہ مسلم (مشکوۃ)

(ترجمہ) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا اور وہ اس وقت سات برس کی تھیں اور وہ آپ کے پاس رخصت کی گئیں اور وہ اس وقت نو برس کی تھیں اہل ان کی گواہیاں (جو تصویر دار نہ تھیں ان کے ساتھ

تھیں اور آپ ان کے سر پر سے اُس وقت اٹھ گئے جب وہ اٹھارہ برس کی تھیں۔ روایت کیا اس کو مسلم نے۔ ظاہر ہے کہ سات برس کی عمر یقیناً عدم بلوغ کی عمر ہوتی ہے اس سے مدعا صاف ثابت ہے اور اگر کسی کو خصوصیت کا شبہ ہو تو وہ غیر ناشی عن دلیل ہونے کے سبب محض لغو ہے۔

عطن ثالث۔ اوپر جب شرعی نابالغوں کے نکاح کی مشروعیت ثابت ہو چکی تو جو قانونی نابالغ ہوں ان کے

نکاح کی مشروعیت بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگئی کیونکہ قانونی نابالغ شرعاً یا بالغ ہونگے اور دونوں کے نکاح کی مشروعیت ثابت ہوچکی کسی دلیل مستقل کے قائم کرنیکی حاجت نہیں جس میں قانونی عمر سے کم عمر کی تصریح کی گئی ہو۔ نکاح کا حکم ہو مگر ہم تبرعاً ایسی مستقل دلیل کا بھی ذکر کرتے ہیں اور وہ ذیل کی حدیثیں ہیں جن میں سے ایک میں بعنوان عدد عمر کی تصریح ہے جس میں بعض اوقات شرعی بلوغ بھی نہیں ہوتا اور ایک میں بعنوان بلوغ کے جس کا منہتی پندرہ سال ہے عمر کا ذکر ہے۔

عن ابی سعید و ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ولد لولد فلیحسن ایہہ وادب فاذا بلغ فلیزوجہ فان بلغ ولم یزوجہ فاصاب اثماً فانما اثمہ علی بیۃ عن عمر بن الخطاب و انس بن مالک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی التوراة مکتوب من بلغت ابنتہ اثمنا عشر سنۃ ولم یزوجہا فاصابت اثماً قائم ذلک علیہ رواہما البیہقی فی شعب الایمان (مشکوٰۃ)

(ترجمہ) حضرت ابوسعید و حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کی کچھ اولاد پیدا ہو اُس کو چاہئے کہ اُس کا چھانام رکھے اور اچھی تعلیم دے پھر جب وہ بالغ ہو جائے جس کا منہتی پندرہ سال ہے جو لڑکے کی قانونی عمر سے کم ہے، اُس کا نکاح کرے اگر وہ بالغ ہو جاوے اور یہ اُس کا نکاح نہ کرے پھر وہ کسی گناہ میں مبتلا ہو جاوے تو اُس کا گناہ (تسبیح کے درجہ میں) صرف باپ ہی پر ہو گا گو مباشرت کے درجہ میں خود اُس پر ہو گا، اور حضرت

عمر اور حضرت انس ابن مالک سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ توراة میں لکھا ہے جس کی لڑکی بارہ سال کو پہنچ جائے (جو لڑکی کی قانونی عمر سے کم ہے اور قرآن سے نکاح کی حاجت معلوم ہو) اور یہ شخص اس کا نکاح نہ کرے پھر وہ کسی گناہ میں مبتلا ہو جاوے تو اُس کا گناہ اُس (باپ) پر ہو گا ان دونوں حدیثوں کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے (مشکوٰۃ) حدیثوں کی دلالت مدعا پر صاف ظاہر ہے۔

عظن رابع مسئلہ کے متعلق بعض شبہات کے جواب میں شبہ اول۔ قرآن مجید میں محل نکاح نساء کو فرمایا ہے مثلاً فانکو اطاب لکم من النساء اور نساء مخصوص ہے بالغات کیساتھ جواب۔ اگر اس کا حقیقت لغویہ بھی ثابت ہو جائے مگر حقیقت شرعیہ ہونے میں کلام ہے اور حقیقت و مجاز میں وہی اصطلاح معتبر ہے جس میں مخاطب ہو سو قرآن مجید میں جو احکام عام ہیں صغیرات و کبیرات کو ان میں جا بجا لفظ نساء ہی وارد ہو مثلاً شادی لا یسخر قوم من قوم عسی ان یکونوا خیرا منہم ولا نساء من نساء عسی ان یکن خیرا منہن (مجلات)

(ترجمہ) مردوں کو مردوں سے تم نہ سخر کرنا چاہو شاید وہ ان سے اچھے ہوں اور عورتوں کو عورتوں سے تم نہ سخر کرنا چاہو شاید وہ ان سے اچھی ہوں

اور مثلاً ارشاد ہے۔

فان كن نساء فوق اثنتين | (ترجمہ) پھر اگر (وارث اولاد میں) عورتیں ہوں
فلهن ثلثا متراكف | (دو یا) دو سے زیادہ تو ان کو میت کے ترکہ میں دو ٹکڑے ملے گا

ظاہر ہے کہ ان دونوں حکموں میں بالغات وغیرہ بالغات میں کوئی فرق نہیں اور جہاں مستضعفین کی تفصیل میں استعمال لغوی کی بنا پر نسا کے بعد ولد ان بھی بڑھایا گیا ہے وہاں عذر کے سبب ضعف یا عفو کی تقویت کا عارض اُس اصل سے عدول کا سبب ہو گیا۔ اور ما بقی اپنی اصل پر رہی اسی طرح اور آیات میں بھی نسا عام معنی میں آیا ہے اور اگر ان میں شرعی مجاز بھی تسلیم کر لیا جائے تب بھی دوسرے دلائل قطعاً مذکورہ بالا سے تعارض سے بچنے کے لئے نسا کو مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا۔

شبہ دوم و سوم۔ از جناب بعض ایڈیٹران اخباران میں ایک آیت کے متعلق ہے دو سرحدیث کے متعلق چونکہ ان دونوں شبہوں کا جواب اس کے قبل لکھا جا چکا ہے اس لئے اس وقت اُن کو مع اُس جواب کے بعینہ نقل کر دیتا ہوں قولہ سے شبہ کی تقریر اور قول سے جواب کی تقریر لکھی جاوے گی قولہ اس میں شک نہیں کہ ایک مسلمان کیلئے کسی امر آبی کی نوعیت کا بدلنا حرام ہی نہیں بلکہ نافرمان اور مجرم بنانا ہے لیکن نابالغ لڑکیوں کے جواز نکاح کا کوئی حکم اسلام میں نہیں ملتا۔ اسلام میں ہاسکی کوئی پوزیشن نہیں پائی جاتی۔ بخلاف اس کے قرآن مجید کے پارہ چہام رکوع ۱۲ میں نکاح کی عمر بتائی گئی ہے۔ وابتلوا الیتمی حتی اذا بلغوا النکاح۔

اقول۔ آدمی جس فن کو نہ جانے اس میں کیوں دخل دے۔ آیت کا مفہوم تفاسیر میں قیہ لیا ہوتا ہے قابلیت نکاح سے مراد پوری قابلیت، اور پوری قابلیت بلوغ سے ہوتی ہے کیونکہ اس سے قبل وہ توالد و تنال کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نکاح سے اصل مقصود یہی ہے پس پوری قابلیت نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے قبل نکاح جائز نہ ہو ورنہ لازم آوے گا کہ آج تک قرآن کو نہ کسی عالم نے سمجھا نہ کسی مجتہد نے کیونکہ مجتہدین کا اجماعی فتویٰ کتب مذہب میں نابالغ کے نکاح کے جواز میں مدون ہیں۔

قولہ۔ نابالغہ کے نکاح کے جواز میں اکثر حضرت عائشہ صدیقہؓ کا نکاح پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ صدیقہؓ کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی حالت میں ہوا جب آپ نابالغہ تھیں ہم فروری ۱۳۲۷ء کے بلاغ میں اس غلطی کا ازالہ کر چکے ہیں کتاب اکیال فی اسرار الرجال کے ترجمہ کے صفحہ ۱۳ پر حضرت اسماء کے حال میں لکھا ہے کہ حضرت اسماءؓ کا بیٹا حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے بھری ہوئی دیا گیا اور آپ اس واقعہ فاجہ کے

دس یا بیس دن بعد فوت ہوئیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ (یعنی حضرت اسماء) کی وفات بھی ۳۷۳ء میں ہوئی۔
وفات کے وقت آپ کی عمر ستر برس کی لکھی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کی ولادت ہجرت کے ستائیس سال پہلے ہوئی ہے اور چونکہ حضرت عائشہ حضرت اسماء سے دس سال چھوٹی تھیں اسلئے حضرت عائشہ بالضرور ہجرت کے ستر سال پہلے پیدا ہو چکی تھیں یا یوں کہو کہ ہجرت کے وقت آپ کی عمر ستر سال تھی اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ آپ کا زفاف ہجرت کے دو یا تین سال بعد ہوا۔ پس ظہر من الشمس ہے کہ جناب حضرت عائشہ صدیقہ زفاف کے وقت اُنیس یا بیس سال کی تھیں اس سے ثابت ہے کہ حضرت عائشہ کا نکاح ان کی بلوغت میں ہوا۔ اب تو اس کی سند صحیح موجود ہے۔

اقول۔ کیا ابھی سند موجود ہے جس اکیال میں یہ لکھا ہے اُسی اکیال میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو حالات میں یہ بھی تو دیکھا ہوتا کہ زفاف کے وقت حضرت عائشہ کی عمر نو برس کی تھی اور زفاف ہجرت کے اٹھارہ مہینہ یا سات مہینہ بعد ہوا اور نکاح ان سے تین برس قبل ہجرت ہوا تو نکاح کے وقت چھ یا سات برس کی ہوئیں اور حضور کی مدت میں نو سال رہیں اور حضور کی وفات کے وقت اٹھارہ سال کی تھیں۔ اسی کی بات کہ اکیال کے ایک جزو کو ملتے ہوئے کہ نہیں ملتے ہو۔ اب اکیال کو چھوڑ کر کہیں اور جگہ سے ثابت کرو۔ جیسا ہم اکیال سے زیادہ قوی دلیل سے ثابت کرتے ہیں۔ سنو صحیح مسلم میں خود حضرت عائشہ اپنا قصہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا جب یہ سات برس کی تھیں اور زفاف ہوا جب نو برس کی تھیں اور آپ کی وفات ہوئی جب یہ اٹھارہ سال کی تھیں اور حدیث صحیح کے مقابل کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی مؤرخین کے پاس محدثین کی سی سند نہیں ہوتی۔

شعبہ چہارم متعلق حدیث عائشہؓ یہ حدیث فعلی ہے ممکن ہے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو جو اب خصوصیت محض احوال غیر ناشی عن دلیل سے ثابت نہیں ہوتی پھر دلائل عامہ و خاصہ مذکورہ بالا اس خصوصیت کی نفی کے لئے کافی ہیں۔

شعبہ پنجم۔ حسب تصریح علماء نکاح عبادت محضہ نہیں ہے چنانچہ رد المحتار میں ہے۔

ذکرہ عقیب العبادات الاربع ارکان الدین لانه بالنسبة الیہا کالبسیط الی المركب لانه عبادۃ من وجہ معاملۃ من وجہ۔	(ترجمہ) مصنف کتاب النکاح کو عبادات اربعہ (نماز و روزہ و زکوٰۃ) کے بعد ذکر کیا جو کہ ارکان دین ہیں اسلئے کہ نکاح بہ نسبت ان عبادات اربعہ کے ایسا ہی جیسے بسیط ہوتا ہے بہ نسبت
--	--

م مرکب کے کیونکہ یہ من وجہ عبادت ہے اور من وجہ معاملہ ہے (تو اس میں دو وصف ہوئے اور عبادات اربعہ میں صرف ایک ہی

وصف ہے عبادت کا اور ظاہر ہے کہ ایک اور دو میں بسیط اور مرکب کی ہی نسبت ہے۔

جواب۔ عبادات محضہ تو بعض حالات میں وہ امور بھی نہیں رہتے جن کا جزو دین ہونا بلا اختلاف مسلم ہے جیسے روزہ کہ بعض حالات میں اس میں وصف عقوبت کا بھی آجاتا ہے جیسے اصولیین نے صوم کفارہ میں اس کی تصریح کی ہے مگر باوجود اسکے اس کو کوئی امر دنیوی نہیں کہتا اسی طرح اگر نکاح میں دوسرا وصف معاملہ ہونیکا بھی ہو تو اس سے اس کا امر دنیوی ہونا کیسے ثابت ہو گیا بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وصف عقوبت کو یہ نسبت وصف معاملہ کے عبادت زیادہ بعد ہے کیونکہ عقوبت معصیت سے سبب ہے جو کہ ضد عبادت کی اور معاملہ معصیت سے سبب نہیں بلکہ اکثر اوقات عبادت سے سبب ہوتا ہے مثلاً ادا کے حقوق واجبہ سے پس جب عبادت کیساتھ وصف عقوبت ملکر بھی اس عبادت کو امر دنیوی نہ بنا سکا تو عبادت کیساتھ وصف معاملہ ملکر تو اس عبادت کو امر دنیوی کیسے بنا سکتا ہے دوسرا ایسے مرکبات میں اعتبار غالب کا ہوتا ہے اور نکاح میں ان ہی علماء کے قول سے جنہوں نے اس میں وصف معاملہ مانا ہے غالب وصف عبادت ہی ہے چنانچہ عطن اول میں جو عبارت رد المحتار کی نقل کی گئی ہے (اور سائل کی عبارت منقولہ اسی عبارت کا جزو ہے) اس میں تصریح ہے کہ نکاح کو زیادہ قرب ارکان اربعہ ہی سے ہے اور جہاد و اعتاق و وقف و انجیم پر اس کی تقدیم کو اسی پر مبنی کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جہاد اور اس کے اخوات میں جہت عبادت کی غالب ہے جو چیز ان سے بھی زیادہ ارکان اربعہ سے مناسبت رکھتی ہو اس میں وصف عبادت کے غالب ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے اور قطع نظر اقوال علماء سے اس مناسبت کی تائید حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے عن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا علی ثلاث لا توخرھا الصلوۃ اذا انت والجماعة اذا حضرت والایم اذا وجدت لہا کفوارا والتموی (مشکوۃ) اس میں نکاح کو جو تعبیل میں نماز کا قرین قرار دیا جس سے اس مناسبت کی صریح تقویت ہوتی ہے و ذکر سورۃ فی لعن الاول ویتاید ایضا کون وصف العبادۃ فیہ غالباً علی وصف المعاملۃ بان المعاملات التي يتوقف انعقادها علی تراضی الجانبین يتوقف فسخها ایضاً علی تراضیہا والعبادات المحضۃ تیفرج العامل بفسخها وكذلك النکاح يستقل الزوج بابطاله فکان مشابہتہ بالعبادات اقوی وبالمعاملات اضعف۔

عطن خامس ملقب بحق وطن۔ اس میں اس قانون کے مطالبہ نسخ کے متعلق ایک استطردی اور مختصر کلام ہے اور اسی لئے اس کا عنوان گو تغلیباً عطن رکھ دیا گیا لیکن اصل لقب حق وطن ہے کیونکہ اس کا تعلق خاص اپنے ملک وطن کے مصلح سے ہے خطبہ میں بزرع عنوان اطلاع اس مادہ میں سیاسی پہلو پر کلام کرنے سے

ہیٹا علی و علی عذر ظاہر کر چکا ہوں اور وہاں ہی یہ احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ شاید غیر سیاسی طور پر کسی موقع پر اسکا ذکر نظر ادا
 اہلکے سودہ موقع یہی ہے جس میں بجائے سیاسی کلام کے اپنے بھائیوں کے لئے ایک مفید مشورہ معروض ہے اور وہ یہ ہے
 کہ حکومت اس قانون کے نسخہ کی درخواست دو بناؤں پر ہو سکتی ہے ایک تو اس بنا پر کہ یہ قانون خلاف معاہدہ عدم
 مداخلت فی المذہب ہے سو اگر اس بنا کو اختیار کیا جائے تو اس کی بھی ضرورت ہے کہ اس معاہدہ میں جو لفظ مذہب نام کا
 مرادف آیا ہے اس کے مفہوم کی تحقیق کی جائے جس میں استقرار سے کئی احتمال ہیں ایک یہ کہ مراد اس سے وہ امور ہیں جن کو
 احقر نے عطن اول میں امر دینی کہا ہے جس میں نکاح بھی داخل ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے بھی عام معنی مراد ہوں یعنی وہ متبع
 امور جن کا شریعت نے قانون بتلادیا ہے اس میں تمام دیانات و معاملات آگئے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مراد وہ امور ہیں
 جن کو عام خیالات سے دین کا کام سمجھا جاتا ہے خواہ دین میں اس کی کچھ اصل ہو یا نہ ہو اس میں جس طرح امور دین یعنی نماز و
 اذان و روزہ و حج و زکوٰۃ و نکاح وغیرہ داخل ہیں اسی طرح رسوم محرم و شب برات اور انوار اس قبور بھی داخل ہیں۔

چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد مجموعہ معنی ثالث مع شعبہ و میراث و وقف و قربانی و امثالہا ہوں اور احتمالات
 عقلیہ گو اور بھی ہو سکتے ہیں مگر متبع سے وہی احتمالات لکھے گئے جن کا تذکرہ زبانوں پر آتا ہے اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ
 کوئی پانچواں مفہوم ہو اور ہر حالت میں جب لفظ مذہب کا مفہوم متعین ہو جائیگا تو آسانی سے معاہدہ کے خلاف ہونے یا
 نہ ہونیکا فیصلہ بھی ہو جائیگا اور بہت سے اختلافات رفع ہو جائیں گے اور بہت سے سوالات حل ہو جائیں گے چنانچہ بعض
 سوالات دائرہ علی الاسنہ مع جوابات نمونہ کے طور پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

سوالِ باقول۔ اگر محل کلیہ قانون مداخلت فی الدین ہے تو بیع و مشار و حفظ وصیت کے قوانین بھی مداخلت فی الدین
 ہیں حالانکہ ان کے متعلق کوئی مطالبہ نہیں کیا جاتا۔

جواب۔ مذہب کے معانی مذکورہ میں سے جس معنی کے اعتبار سے دونوں میں فرق نہ ہو اس پر تو یہ جواب ہے کہ عدم
 التفات کے وقت سکوت کر لینے سے التفات کے وقت بھی سکوت کر لینا لازم نہیں اور جس معنی کے اعتبار سے دونوں
 میں فرق ہو تو جواب ظاہر ہے اور اسی جواب مبنی علی الفرق کو میں نے اپنی ایک تقریر میں ذکر کیا ہے وہ وہذا۔

بڑا شبہ ان لوگوں کا یہ ہے کہ شرعی جائز کو قانوناً ممنوع کرنا مداخلت مذہبی نہیں ہے ورنہ ٹیکہ سے انکار جائز ہے
 اور قانوناً یہ الحاکم جرم ہے۔ پس یہ بھی مداخلت ہونا چاہئے حالانکہ اس کو کوئی مداخلت نہیں کہتا۔ اس کے دو جواب
 ہیں ایک الزامی ایک تحقیقی۔ الزامی تو یہ کہ گواہی بھی واجب نہیں جائز ہے تو کیا کوئی مسلمان گواہ کر سکتا ہے کہ
 یہ قانوناً جرم ہو جاوے۔ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ جائز کے دو درجے ہیں ایک محض مسلح جس میں کوئی حیثیت دین اور

طاعت کی نہیں۔ جیسے معالجہ امراض کا اور اس کا ترک اور دوسرا دھبہ جس میں کوئی حیثیت دین اور طاعت کی بھی ہے اور معیار اس کا یہ ہے کہ اس کی فضیلت اور ترغیب شریعت میں آئی ہو جیسے نکاح کہ اس کی تاکید وارد ہے اور اس کے ترک بلا عذر پر وعید بھی۔ یہ صاف دلیل ہے اُس کے دین ہونے کی اسی لئے فقہاء نے جو نکاح کے اقسام اور ان کے احکام لکھے ہیں ان میں کوئی درجہ سباح کا نہیں ہاں عارض کے سبب مکروہ تو ہو جاتا ہے مگر فی نفسہ طاعت ہی ہے۔ اور فقہاء نے اُس کو اس درجہ کی طاعت فرمایا ہے کہ اس کو اشتغال بالتعلم والتعلیم والتخلی للنوافل سے فضل کہا ہے۔ کذا فی الشارح پس نکاح کا کوئی نیا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہے اور معالجہ کا قانون بنانا مداخلت فی الدین نہیں ہے۔

سوال دوم۔ مطلق نکاح دین ہے بقید صغر سن تو دین نہیں۔ جواب۔ معانی مذکورہ میں سے جس معنی کر دین ہے اُس میں کوئی قید نہیں لہذا ہر عمر میں دین ہے۔ یہ تو اس جواب کی قانونی حقیقت ہے اور شرعی حقیقت اس جواب کی کسی قدر مہارت علم دین پر موقوف ہے وہ یہ کہ شرعی فقہی قاعدہ ہے کہ جو عمل طلاق کے درجہ میں جس شان کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ جس قید جائز کیساتھ بھی صادر ہوگا اُسی شان کیساتھ موصوف رہیگا۔ مثلاً نماز ظہر کی فرض ہے اور خالص کی یہ قید کہ دو ہی بجے کے وقت ہو فرض نہیں لیکن اگر دو ہی بجے پڑھی گئی تو اُس کو بھی فرض کہیں گے۔ اگر کوئی ایسا قانون بنایا جائے کہ دو بجے پڑھنا جائز نہیں تو وہ مداخلت فی الدین یقیناً ہے۔ اسی طرح جب مطلق نکاح دین ہے تو اگر صغر سن کی حالت سے پایا جائے اُس فرد کو بھی دین ہی کہیں گے تو اس کی ممانعت کا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہوگی اور اسی طرح قربانی میں کہیں گے کہ قربانی عبادت ہے اگر بقید بقرہ ہو تب بھی عبادت ہے تو اس کی ممانعت مداخلت فی الدین ہوگی۔ خوب سمجھ لیا جائے۔

سوال سوم۔ قانونی بلوغ کے قبل کسی خاص عمر میں فرض واجب نہیں جواب۔ بعض حالات میں فرض واجب بھی ہو جاتا ہے مثلاً صحت بدنیہ و قوت مزاجیہ کے سبب تعاضاً شدید ہو اس حالت میں فرض واجب ہو جاتا ہے۔ دوسرے جس معنی کر یہ دین ہے اُس میں فرض غیر فرض میں کوئی فرق نہیں جیسا فرض نماز اور نفل نماز سے روکنا برابر ہے اور اس دوسرے جواب کا مخرج وہی ہے جو سوال دوم کے جواب میں مذکور ہوا۔

یہ سب کلام اُس وقت تھا جب بنادر درخواست نسخ کی معاہدہ و عدم مداخلت فی المذہب ہوا اور ایک دوسری بنادر درخواست نسخ کی اور ہے اور دوسری بنادر اسلم ہے بالخصوص جو لوگ سیاسیات میں علما و عملاً قاصر ہیں ان کے لئے تو بالتعین اسی بنادر کے اختیار کرنیکا مشورہ دیتا ہوں یعنی اگر کریں اور تحریک کے عام کرنے کیلئے کہی لینا اصلح ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت درخواست کی جادے کہ اگر اس قانون کو خلاف معاہدہ

ہونے کی بنا پر آپ منسوخ نہیں کرتے تو ترجم و راحت رسانی ہی کی بنا پر منسوخ کر دیجئے کیا رعایا کے صرف وہی حقوق ہیں جن کی فہرست منضبط کر دی جائے کیا ان کا یہ حق نہیں ہے کہ ان کو تکلیف و پریشانی سے بچایا جائے۔ کیا وقتاً فوقتاً حکومت کی طرف سے مصلح کی رعایتیں ہوتی نہیں رہتیں۔ اور اس قانون سے جو کلفتیں اور زحمتیں ہوں گی کیا وہ متیقن و متبہن نہیں پھر ان دونوں مقدموں کے بعد ترتیب نتیجہ یعنی نسخ قانون میں کا ہے کا انتظار ہے۔ یہ تو خطا تھا احکام سے۔ مگر اسی پر اکتفا نہ کریں بلکہ حق تعالیٰ سے بھی التجا و دعا کرتے رہیں کہ ہمارے گناہوں کو معاف فرما۔ کہ یہی گناہ اصل ہے نزول و وہابی کی اور احکام کے قلوب کفایت رعایت کھاف فرما جو فرع ہو عفو مناسی کی۔ واللہ الموفق

تَمَّتِ الرِّسَالَةُ لِنَصْفِ رَجَبِ سَنَةِ ١٣٨٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَسَالَةُ الْقَطَائِفِ مِنَ اللَّطَائِفِ

(جزء از ملفوظات)

الحمد لله الذي كتب دلائل توحيداً على صفحات المخلوقات ورسم براهين تفريداً على اوراق الموجودات والصَّلوة والسلام الاتمان الاكملان على سيد الانس والجان ماصاح في الغمام رعد ولاج في الظلام سعد افا بعد رمضان ١٣٨٠هـ كوشنبہ کے دن صبح کے وقت ایک حکیم صاحب کی جانب توجہ فرما کر ارشاد فرمایا کہ آپ نے لطائف مستہ کے متعلق خط میں دریافت فرمایا تھا میں نے جواب میں لکھا تھا کہ زبانی دریافت کر لیجئے گا اب آپ سوال کا اعادہ کر دیں تاکہ میں اپنے معلومات کے مطابق حسب مصلحت و ضرورت جواب عرض کروں حکیم صاحب نے فرمایا کہ لطائف مستہ کو کیسے ذکر بنایا جاتا ہے۔ حضرت اقدس نے جواباً ارشاد فرمایا کہ پہلے ایسی تمہید کی ضرورت ہے جس سے حاجت حقیقت لطائف پر بھی روشنی پڑ جائے لہذا التماس ہے کہ باتفاق عقلاء انسان بسیط نہیں بلکہ ذہناً و خارجاً مرکب ہے ہم اس وقت ترکیب خارجی سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں دنیا کے اہل آراء و اہل ملل انسان کو اجزاء متعددہ سے مرکب ملنے ہیں لیکن اطباء و حکمین تو فرماتے ہیں کہ انسان کے جمیع اجزاء ترکیب مادہ ہیں۔ اطباء روح غیبی کے قائل نہیں یعنی اطباء فن طب میں روح غیبی سے بحث نہیں کرتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اطباء روح غیبی کے امتناع کے قائل ہیں کیونکہ نہ امتناع پر اب تک طریقے کوئی قوی یا ضعیف دلیل قائم کی اور نہ کسی طریقیے اس کا انکار کیا اور بحث نہ کر سکی وجہ بھی یہ ہے کہ روح غیبی کی بحث

فن طب کا کوئی مسئلہ روح غیبی کے عدم یا وجود پر موقوف نہیں اطباء کے روح غیبی کے قائل نہ ہونے کی بالکل ایسی مثال ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثاغورس وجود افلاک کا قائل نہیں حالانکہ فیثاغورس وجود افلاک کا منکر نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ نظام طلوع و غروب محفوظ رکھنے کیلئے حرکت ارض کافی ہے نظام شمسی سے یہ تمام حسابات وجود پذیر ہو سکتے ہیں ذاتیات نظام یا لوازم غیر منفکہ نظام میں وجود افلاک داخل نہیں ہے اگر افلاک کا عدم بھی فرض کر لیا جائے تب بھی نظام مذکور میں اختلال رونما نہ ہوگا جیسے وجود افلاک سے (ساکنت کائنات اور محقق کائنات) نظام پر کوئی موافق یا مخالفت اثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نظام کو اکب کی حرکت سے منتظم ہو سکتا ہے مگر ابنا زمانہ نے انکار افلاک کو اس کی جانب بلا دلیل منسوب کر دیا ہے حالانکہ اس انتساب کی کوئی دلیل نہیں رجحان الغیب جو چاہتا ہے کہ کہتے ہیں۔ اسی طرح اطباء کے نزدیک فن طب میں روح غیبی کی حاجت نہیں پس وہ انسان کو جسد و بخارات سے کہ روح طبعی ہے مرکب مانتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ جسد مادہ کثیف ہے اور بخارات مادہ لطیف اور اطباء کی طرح متکلمین کا بھی یہی خیال ہے کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیب مادی ہیں کوئی جزو مجرور نہیں کیونکہ ارواح متکلمین کے نزدیک بھی مادی ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک ان ارواح کا تکون و حدوث قبل حدوث الابدان ہو چکا تھا اور ان کا مستقر عالم ارواح ہے اور ارواح ابدان سے مفارق ہو کر بھی باقی رہتی ہیں اور اطباء قائل ہیں کہ ارواح کا تکون بھی بعد تکون ابدان کے ہوتا ہے اور فنا ابدان سے یہ بھی فنا ہو جاتی ہیں حضرت متکلمین روح کی ان الفاظ سے تعریف کرتے ہیں الروح جسم لطیف سائر فی البدن اور فرماتے ہیں روح جسم میں اس طریقہ پر ساری ہے جیسے عرق گلاب پتوں میں ساری رہتا ہے یہ سرایت حلول سریانی کے مشابہ ہے کیونکہ محل کے مجزیہ سے حال کا تجزیہ ہو جاتا ہے دھو شان الحلول السریانی چنانچہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صغرو عظم ارواح کا صغرو عظم ابدان کے تابع ہے تقریباً لی لہن کیلئے یوں سمجھئے کہ جیسی جسم تعلیمی کو جسم طبعی سے نسبت ہوتی ہے وہی نسبت روح کو بدن سے ہے جسم طبعی اگر چھوٹا ہے جسم تعلیمی چھوٹا ہوگا جسم طبعی اگر بڑا ہوگا جسم تعلیمی بڑا ہوگا۔ و علی ہذا القیاس۔ البتہ جسم تعلیمی عرض ہے اور روح جو بہرہ حلول سریانی کے مشابہ کہنے کی اور عین حلول سریانی نہ کہنے کی وجہ سے کہ حلول میں وجود حال کا بدون محل کے مستحق نہیں ہوتا جیسا مصرح ہے اور یہاں وجود روح کا بدون بدن کے ثابت ہے قبل تعلق و تکون بدن بھی اور بعد مفارقت بدن بھی یہاں تو روح کے متعلق بہت سی طور پر بقدر ضرورت متکلمین و اطباء کے مذہب کا بیان تھا۔ اب حکما و صوفیہ کی سنئے۔ وہ فرماتے ہیں کہ انسان مرکب تو ضرور ہے لیکن اس کے تمام اجزاء مادی نہیں بلکہ بعض اجزاء مادی ہیں بعض غیر مادی اس قدر پر تو دونوں کا اتفاق ہے آگے اختلاف ہے کہ حکما صرف نفس ناطقہ کے غیر مادی ہونے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک صرف یہی ایک جزو غیر مادی ہے

اور صوفیہ کے نزدیک اجزاء غیر مادی متعدد ہیں حکماء کے زعم میں نفس کے علاوہ کسی دوسرے جزو کے غیر مادی ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں لہذا علاوہ نفس کے اور کسی جزو کو غیر مادی نہیں کہتے (دوفیہ وھن ظاہر لا ھم یستدلون بعدم الظاہ)
 علی دلیل یستدل بہ علی کون غیر النفس من الاجزاء التרכیبیۃ للانسان علی کون غیر النفس مادیاً وھو کماتری فان عدم العلم لا یدل علی عدمہ (ممكن ہے کہ حکماء مشائین نے یہ قول اشراقیین سے لیا ہو۔ اور اشراقیین کو غیر مادی اجزاء میں سے صرف نفس ہی منکشف ہوا ہو یا ان میں سے بعض کو اور اجزاء کا غیر مادی ہونا بھی منکشف ہوا ہو لیکن حکماء مشائین کو بجز ایک قول کے دوسرا قول نہ پہنچا ہو بلکہ مجھے تو ہمیشہ یہ خیال ہوتا ہے کہ مشائین اشراقیین کے اقوال لے لیکر مسخ کر لیتے ہیں ان کی عبارت دیکھتے ہیں اصل مطالب حقائق تک پہنچتے نہیں کیونکہ اہل کشف کی تعبیرات فطرۃ و عادیۃ علی الدوام قاصر ہوتی ہیں مشائین اپنی جانب سے قطع و برید کر لیتے ہیں دین اشراقیین کے مکاشفات کے صحیح ہونیکا بھی یقین نہیں کیا جاسکتا) اور ان حکماء کے نزدیک یہ تو متفق علیہ ہے کہ نفس کے علاوہ اور کوئی جزو انسانی مادی نہیں۔
 آگے ان میں خود ایک اختلاف ہے اشراقیین کے نزدیک حادث قبل حدوث البدن۔ البتہ اس کے یہ سب قائل ہیں کہ نفس بڑا ہے۔ وہ ہونڈا ہوا لاشرافیین والملتکلمین ایضاً۔ اور حضرات صوفیہ فرماتے ہیں کہ یہ خیال تو صحیح ہے کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیبہ مادی نہیں بلکہ بعض مادی ہیں بعض غیر مادی مگر ان غیر مادیات کو بھی حادث بالذات و بالزمان مانتے ہیں پس روح کے حادث و مجرد میں تو مشائین کیساتھ ہیں اور تکون قبل از بدن میں مکملین کیساتھ البتہ ان کے نزدیک یہ خیال غلط ہے کہ جزو غیر مادی صرف ایک ہے یعنی نفس ناطقہ بلکہ پانچ جزو غیر مادی ہیں تو ان کے نزدیک انسان دس اجزاء سے مرکب ہے۔ پانچ مادی ہیں پانچ غیر مادی۔ مادی اجزاء تو یہ ہیں۔ عناصر اربعہ و نفس۔ اور غیر مادی اجزاء یہ ہیں۔ قلب و قبح و سرخنی۔ انھیں جسے اجزاء خمسہ مجرہ یعنی غیر مادیہ کا نام لطائف خمسہ ہے بعض صوفیہ اپنی اصطلاح میں ان میں نفس کو بھی شامل کر لیتے ہیں اور مجموعہ کو لطائف ستہ کہتے ہیں۔ چنانچہ آجکل ہی نام مشہور ہیں الخواص والعوام ہے مگر نفس کو لطائف میں شامل کرنا بوجہ اس کے مادی ہونیکے تغلیباً ہے جیسے قمرین عمرین قمر و شمس اور ابو بکر و عمر کو تغلیباً کہا جاتا ہے ان مادی کے دو مٹی ہیں ایک یہ کہ مادہ اسکا جزو ہو جیسے بدن انسانی دوسرے یہ کہ کسی مادی یا خود مادہ میں حلول کر دیا گیا یہاں پر نفس کو باعتبار المعنی الثانی مادی کہا جاتا ہے کیونکہ نفس جو قوۃ داعیہ الی الشر ہے منطبع فی جمیع البدن ہے لہذا مادی ہوگا مگر یہ بعض اس کو اس وجہ سے تغلیباً لطائف میں شمار کر لیتے ہیں کہ غرض تصوفی کے سبب لطائف کی ساتھ اس سے بھی بحث ہوتی ہے حضرت مجدد صاحب کے کلام میں اکثر لطائف خمسہ کا عنوان مذکور ہوتا ہے اور بعض اکابر صوفیہ کے کلام میں لطائف ستہ کا عنوان اور تحقیق باللس معلوم ہو گیا کہ ان میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مجدد صاحب

لطائف تحقیقی قرار دیتے ہیں۔ متاخرین وغیرہ لطائف تعلیمی ادلہ پانچ ہیں ثانی چھ۔ اور چونکہ لطائف خمسہ غیر مادی و مجردات ہیں تو بقاعدہ الشیء اذا ثبت ثابت بلوازمہ لطائف خمسہ کے لئے تجرد کے لوازم بھی مثل عدم تخیز وغیرہ ثابت ہوں گے مگر اس سے یہ اشتباہ نہ ہو کہ لطائف کیلئے قدم بھی ثابت ہو گا کیونکہ قدم عقلا و لوازم تجرد سے نہیں ہے فانی ممکن ان بیکان المحادث محمد الان لا دلیل علی خلافہ۔ البتہ یہ ضرور ثابت ہو گا کہ لطائف ممکن و تخیز نہیں ہوں گے کیونکہ چیز و مکان خواص مادہ سے ہیں۔ تجرد میں اور تخیز و ممکن میں تنافی ہے اس تحقیق کے بعد یہ شبہ ہوتا ہے کہ بعض صوفیہ کے کلام میں واقع ہے اللطائف فوق العرش جس سے ممکن و تخیز کا اثبات ہوتا ہے کیونکہ عرش تو مکان ہے حالانکہ ان کا تجرد اس کا منافی ہے سو سمجھ لینا چاہئے کہ محض ایک اصطلاحی تعبیر ہے جس کی بنا پر یہ ہے کہ عرش منہائے امکان ہے اہل اسلام کے نزدیک بھی کیونکہ باجماع امت و راء عرش کوئی مکان و حیز نہیں ہے اور حکما کے نزدیک بھی کیونکہ وہ عرش کو فلک لافلاک محدود جہات وغیرہ کہتے ہیں اور اس کے بعد الاخلا و الاملا کے قائل ہیں البتہ اہل اسلام و حکما میں فرق یہ ہے کہ اہل اسلام عرش اور جمیع افلاک کے حدوث کے قائل ہیں اور حکما قدم کے پس ب فوق العرش کے معنی ہوں گے فوق الامکنہ کلمہ بمعنی خارج عن الامکنہ اور اس کے لئے لازم ہے غیر تخیز و غیر ممکن ہونا پس فوق کے معنی خارج کے ہیں نہ کہ معنی متعارف جس میں استقرار ہوتا ہے پس فوق العرش عدم ممکن کو تعبیر کرنا تعبیر اصطلاحی ہے (بطور عملہ معترضہ فرمایا کہ یہاں سے الرحمن علی العرش استوی کے متعلق ایک محتمل توجیہ سمجھ میں آگئی ہو گی کہ یہ کلام محمول علی ظاہر نہیں کیونکہ عرش عند اہل الشرع کما مر۔ قریباً حادث ہے اور رحمن عز وجل قدیم ہے تو چونکہ عرش حادث ہے اس لئے استوار علیہ بمعنی المتعارف بھی حادث ہو گا اور اس کے حدوث سے باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جو مستلزم ہے تغیر ذات کو و مستحیل و مستلزم المستحیل مستحیل) اور اس پر ایک تفریع یہ بھی ہو گی کہ لطائف ستہ کے تصور میں تصور عرش کی حاجت نہیں ہو گی کیونکہ اللطائف فوق العرش سے یہ مراد نہیں کہ لطائف عرش پر برابر پتلوں کی طرح بیٹھے ہوئے ہیں بلکہ اس اعتقاد سے یہ مراقبہ جائز بھی نہیں تصور بلا حکم کا مضائقہ نہیں یہاں اہل کشف کا قول اور حضرات متکلمین ان لطائف کے منکر ہیں لیکن چونکہ یہ لطائف نہ ممتنع ہیں تاکہ اولہ عقلیہ سے ان کا امتناع و بطلان ظاہر کیا جائے نہ واجب بالذات یا بالغیر ہیں کہ براہین سے ان کا اثبات کیا جائے بلکہ ایسے ممکن الوجود ہیں جو مکاشفہ سے ثابت کئے گئے ہیں اور متکلمین کو مکاشفہ ہوا نہیں اس لئے ان کا انکار بلا دلیل ہے باقی متکلمین نے ان کے عدم پر جو دلیل قائم کی ہے وہ ادھن من بیت العنکبوت ہے متکلمین یہ دلیل نفی لطائف پر بیان کرتے ہیں کہ وصف تجرد باری تعالیٰ کے اخص صفات سے ہے اب اگر غیر باری تعالیٰ کیلئے ثابت کیا جائے تو اشتراک لازم آجائے گا

اور اخصیت باقی نہ رہے گی کیونکہ اخصیت کے لوازم میں بالمعنی الاخص سے ہے یوجد فیہ تعالیٰ ولا یوجد فی غیرہ تعالیٰ وفیہ نظر ظاہر لان کون التجرد من اخص صفات الباری تعالیٰ موقوف علی نفی التجرد عن غیرہ ولہذا ثبت فیہ مصادرۃ علی المطلوب ودرستخیل ہاں اخص صفات باری تعالیٰ میں وجوب بالذات ہے نہ کہ تجرد البتہ قدم بالذات باتفاق حکماء واہل اسلام و قدم بالزمان عند اہل اسلام وجوب بالذات کا مترادف ہے جو اخص صفات ہے اس لئے اس قدم مترادف کی تجویز بھی غیر باری تعالیٰ کیلئے باطل ہے غرض صوفیہ تعدد اجزاء غیر مادیہ کے قائل ہیں۔ موان کے نزدیک لطائف متعددہ ہیں مجرہ ہیں غیر ممکنہ ہیں حادثہ ہیں بالذات بھی بالزمان بھی۔ یہ مضمون بطور تمہید ذکر کیا گیا ہے اور قوم کی غرض اصلی تحقیق ماہیت نہیں ہے کیونکہ ان کا مقصود اصلی افعال کی بحث ہے کہ کونسا فعل قرب الہی پیدا کرتا ہے اور کونسا فعل بُعد پس صوفیہ لطائف سے بحث من حیث الافعال کرتے ہیں جیسے اطباء بدن انسانی سے بحث من حیث الصحۃ والمرض کرتے ہیں اس لئے میں ان کے افعال کا بیان شروع کرتا ہوں۔

نفس کا اصل فعل غفلت ہے باقی غفلت چونکہ کلی مشکک ہے اس لئے اس کے افراد شدت و ضعف میں مختلف ہیں اور بعض حضرات نے اس کو اس طرح تعبیر کیا ہے کہ نفس کا فعل شہوت ہے اور وہ بھی کلی مشکک ہے اور دونوں تعبیروں کا ایک ہی حاصل ہے کیونکہ غفلت و شہوت میں تلازم ہے کیونکہ غفلت سے شہوت پیدا ہوتی ہے اور شہوت سے غفلت۔ تو حاصل یہ ہے کہ فعل نفس مجموعہ شہوت و غفلت ہے بعض نے اس مجموعہ کو جزو اول سے تعبیر کر دیا ہے بعض نے جزو ثانی سے اور نفس کے اس فعل کی اصلاح مجاہدات و طاعات سے ہوتی ہے یعنی ریاضت و تقویٰ سے شہوت و غفلت میں کمی ہو جاتی ہے اسی کمی کا نام سکون ہے اس سکون و عدم سکون کے صوفیہ نے تین درجے مقرر فرمائے ہیں (۱) سکون کامل و تام (۲) غیر کامل و غیر تام (۳) عدم سکون مطلقاً درجہ اولیٰ میں نفس کا نام مطمئنہ درجہ ثانیہ میں لوازمہ۔ درجہ ثالثہ میں امارہ بالسور ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ نفس مجاہدہ و ریاضت زہد و طاعت اور ع و تقویٰ میں انسان کی مقاومت کرتا ہے پس اگر نفس میں بالکل شان اطاعت پیدا ہو جاتی ہے تو مطمئنہ کہلاتا ہے کیونکہ یہ حالت الطینان کی ہے اور اگر کبھی نفس مطیع ہوتا ہے کبھی مطاع تو لوازمہ کہلاتا ہے کیونکہ اس درجہ میں ارتکاب افعال شہویہ سے نادم بھی ہوتا ہے اور اپنے آپ کو طاعت کرتا ہے اور اگر نفس ہمیشہ مقاومت میں غالب و مطاع ہی رہے تو امارہ بالسور کہلاتا ہے کیونکہ ہمیشہ سوز و قباحست کی راہیں بتاتا ہے نفس مطمئنہ امور خیر میں مقاومت تو نہیں کرتا ہر

لیکن وسادس و خطرات پیش آجاتے ہیں مگر اس سے انسان کے اجر و کمال میں ازدیاد ہوتا ہے جیسے شایستہ گھوڑا کبھی کبھی کچھ شوخی کرتا ہے لیکن سوار کے اشارہ پر درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نفس مطمئنہ بھی وسادس و خطرات کے درجہ میں مقاومت کرتا ہے لیکن سالک کے اشارہ پر درست ہو جاتا ہے اسی وجہ سے نفس کی مقابلات کو کالعدم قرار دیا گیا ہے اور اس حالت کو سکون تام سے تعبیر کیا گیا ہے یہ تو لطیفہ نفس کا فعل تھا اور لطائف خمسہ باقیہ کا فعل مقصود کی طرف توجہ اور اس کا تصور ہے جو سب میں مشترک ہے اور اسی تصور کو ذکر یاد وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ میں آئندہ تفہیم کی سہولت کے لئے لفظ تصویری استعمال کروں گا تو ان لطائف خمسہ کے فعل تصور کی اصل حقیقت اس قدر ہے کہ نفس ذات باری تعالیٰ کا تصور ذہنی و ذکر مفرد کیا جائے اور لفظ اللہ کیلئے کوئی محمول یا خبر ثابت ہونا تحقق اصل ذکر کیلئے لازم نہیں جیسے اللہ قادر اللہ علیم اللہ حکیم کیونکہ بالاتفاق ایسا ذکر ایسا تصور جائز ہے اس قسم کا مراقبہ اثبات بالذلیل محتاج نہیں (بطور جملہ معترضہ فرمایا یہاں سے ایک دوسرا مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ باتفاق علماء جب ذکر قلبی بغیر اثبات محمول جائز ہے تو ذکر لسانی بھی جائز ہوگا اس میں کیا حرج ہے حقیقتہً ذکر لسانی تو ذکر قلبی ہی کی حکایت ہے۔ حکایت اگر محکی عنہ کے مطابق ہو اس میں کیا محذور ہے اسی سے امام ابن تیمیہ کا جواب بھی ہو گیا جو ایسے ذکر لسانی مفرد کو منع فرماتے ہیں جو جواب ہے کہ یہ تصور بھی ذکر جائز کی ایک فرد ہے تو تصدیق بھی مثل اللہ قادر وغیرہ مجملہ افراد ہے اور چونکہ تصور کے درجات مختلف ہیں اس لئے تقریب تسہیل فی الجملہ و تعیین درجات کے واسطے میں ایک تمثیل میں پانچ درجے بیان کرتا ہوں (۱) شخص محبوب موجود و حاضر نہ ہو بلکہ غائب و غیر موجود ہو اس کو یاد کیا جائے۔

(۲) وہ شخص سامنے موجود ہو لیکن مسافت بعیدہ جس سے خط و خال اچھی طرح نظر نہ آسکیں اس کا تصور کیا جائے۔

(۳) وہ شخص سامنے مسافت قریبہ پر موجود ہو جس سے خط و خال اچھی طرح نظر آسکیں اس کا تصور کیا جائے۔

(۴) شخص بالکل قریب موجود ہو کہ تصور و دیدار میں استقامت محویت ہو جائے کہ فرط عشق و محبت کی وجہ سے اپنی بھی خبر نہ رہے

(۵) وہ محویت یہاں تک ترقی کرے کہ بخبری کی بھی خبر نہ رہے۔

یہ پانچوں درجات ہیں تصور کے درجہ رابعہ و درجہ خامسہ کو نفاس و نوم غرق کی مثال سے واضح کیا جاسکتا ہے

درجہ رابعہ بالکل نفاس کے مانند ہے کہ نفاس میں صاحب نفاس کو یہ علم ہوتا ہے کہ میں نفاس میں ہوں لیکن جسم و دماغ

پر ایک نیم شعوری کی کیفیت چھائی ہوتی ہے گویا اور اشیاء سے لاعلمی ہوتی ہے مگر اس لاعلمی کا علم ہوتا ہے درجہ خامسہ بالکل

نوم غرق کے مانند ہے کہ صاحب نوم غرق کو اس کا علم بھی نہیں ہوتا کہ میں نوم میں ہوں اور مجھ کو علم نہیں (ایداری

انہ لایہی کا مصداق ہوتا ہے ورنہ وہ صاحبِ غم غرق نہیں ہوگا کیونکہ نوم غرق کے خواص لوازم میں سے ہے کہ لاعلمی و بیخبری سے بھی لاعلمی و بیخبری ہو۔ اب ہم ان درجاتِ خمسہ کے اصطلاحی اور متقول نام بتلاتے ہیں۔ درجہ اول کا نام ذکر ہے کیونکہ اس میں محض یاد ہے درجہ ثانی کا نام حضور ہے کیونکہ اس میں تصور و مرنی سے حاضر ہوتا ہے درجہ ثالث کا نام مکاشفہ ہے کیونکہ مرنی کے غایۃ قرب کی وجہ سے حضور تام اور خالص خطا کا کامل انکشاف ہوتا ہے درجہ رابع کا نام شہود و مشاہدہ ہے کیونکہ اصطلاحاً شہود و مشاہدہ حضور تام و اکمل کو کہتے ہیں اور اس درجہ میں حضور تام و اکمل سے غایتِ یقینی و فریفتگی و فورولہ و ولع ہوتا ہے۔ نیز اس درجہ کا نام فنا بھی ہے کیونکہ محویت کی وجہ سے اپنی ہستی کا علم نہیں جوتا درجہ خامسہ کا نام معاینہ ہے کیونکہ معاینہ مراد اصطلاحاً وہ حضور و معاینہ ہے جو شہود اصطلاحی سے زائد ہو اور اس درجہ میں معاینہ شہود اصطلاحی سے زائد ہوتا ہے کیونکہ لاعلمی سے بھی لاعلمی ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کا نام فنا الفنا بھی ہے کیونکہ غایتِ محویت کی وجہ سے اپنی لاعلمی کا بھی علم نہیں ہوتا ہے

ہو فنا ذات میں کہ تو نہ رہے تری ہستی کا رنگ و بون نہ رہے
تو دور و گم شود وصال اینست و بس گم شدن گم کن کمال اینست و بس
جس طرح ہم نے تمثیل میں تصور و ذکر کے درجاتِ خمسہ مقرر کئے ہیں اور اسماء اصطلاحی نقل کئے ہیں بعینہ یہی درجاتِ خمسہ تصور مقصود حقیقی میں بھی ہیں اور ان درجاتِ تصور کے اصطلاح صوفیہ میں بھی اسماء ہیں۔
(۱) ذکر (۲) حضور (۳) مکاشفہ (۴) شہود و مشاہدہ و فنا (۵) معاینہ و فنا الفنا۔ پس لطیفہ قلب کا فعل ذکر ہے۔
لطیفہ روح کا فعل حضور۔ لطیفہ سر کا فعل مکاشفہ۔ لطیفہ خفی کا فعل شہود و مشاہدہ و فنا۔ لطیفہ اخفی کا فعل معاینہ و فنا الفنا۔ ہے بعض حضرات مشق کی رائے ہے کہ ذکر کی بطرز مہود و مخصوص اس قدر مشق کی جائے کہ یہ لطائفِ خمسہ علیحدہ ذکر ہو جائیں یعنی یہ سب افعال صادر ہونے لگیں بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ صرف قلب کے ذکر کی مشق کی مشق کی جائے جس سے ان سب افعال کا صدور ہونے لگے اور اس کی بالکل ضرورت نہیں کہ یہ بتایا جائے کہ یہ فعل کس لطیفہ کا ہے اور فعل کس لطیفہ کا یہ حضرات لطائف کی طرف توجہ تفصیلی کو حجاب سمجھتی ہیں حدیث شریف میں بھی ایسے امور میں صرف قلب ہی کا ذکر وارد ہوا ہے اور چونکہ مشغولین باللطائف کے نزدیک بھی ان لطائفِ خمسہ میں کاہم اتصال ہے اس لئے صرف ذکر قلب کے بھی بقیہ لطائف میں آثار و افعال مذکورہ سرایت کرتے جاتے ہیں کیونکہ لطائف مرایا متعاکسہ کی طرح ہیں کہ ایک آئینہ پر آفتاب کا عکس ڈالاجائے اور اس آئینہ کے مقابلہ میں دوسرا آئینہ ایسی وضع رکھا جائے کہ آفتاب کا عکس اس میں بلا واسطہ نہ پڑے بلکہ اس آئینہ سے اس آئینہ میں بھی عکس آفتاب منعکس ہو۔ اسی

طرح ایک تیسرا آئینہ اس دوسرے آئینہ کے مقابل میں رکھا جائے وہ لہو جزا تو جیسے ایک آئینہ سے اور آئینہ بے متصل کیا
نور آفتاب درخشاں ہوتا ہے ایسے ہی ذکر قلبی سے اور لطائف میں بھی آثار مطلوبہ نمایاں ہوتے ہیں (حتیٰ کہ شدت اتصال
ہی کی وجہ سے لطائف کے متعلق صوفیہ میں یہ بھی اختلاف ہو گیا ہے کہ بعض حضرات ان میں اتحاد حقیقی و تغاثر اعتباری کو قائل
ہو گئے ہیں وہ فرماتے ہیں جیسے ایک شخص صفات متعددہ سے موصوف ہو مثلاً عالم حافظ قاری شاعر کاتب ہو
مختلف اوقات میں مختلف القاب سے یاد کیا جاتا ہو تو اُس کے اوصاف و عوارض میں تعدد ہو اور مصداق ایک ہے۔ ۵

عبارت ناشتی و حسنک واحد و کلّ الی ذالک الجمال یشیر

اور بعض حضرات لطائف خمسہ میں تغاثر حقیقی مانتے ہیں امام غزالیؒ نے احیاء العلوم کے رابع ثالث مہکات
سجائب القلب میں ان بعض لطائف تفرض کیا ہے اور ان کو متحد مانا ہے اس سلسلہ میں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ
حضرات صوفیہ کے نزدیک قلب صنوبری (مضغہ لحم) اور شے ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اور شئی ہے قلب صنوبری
جزو جسد ظاہری ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اس کا تعلق قلب صنوبری سے افاضہ آثار و انوار کا ہے جیسے حکماء
بیان کرتے ہیں کہ نفس نامطہ مجرّد ہے جزو بدن نہیں مگر اُس کا تعلق بدن کے تصرف و تدبیر کا ہے ایسے ہی بقیہ لطائف
اور بڑے کو بھی خاص خاص مقامات جسد سے ایسا ہی تعلق ہے اسی تعلق کی وجہ سے جب ذکر لطائف ذکر کرنا چاہتا ہے تو
ان لطائف کے خاص خاص مقامات کی جانب بھی جن کو ان لطائف کے تعلق ہے توجہ کرتا ہے (مقامات و اعمال لطائف
کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ ابھی آتا ہے چنانچہ جب لطیفہ قلب ذکر بنایا جاتا ہے تو قلب صنوبری کی جانب توجہ کی جاتی
ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہاں توجہ کے طریقے مختلف ہیں اور ان کی تفصیل کی حاجت بھی نہیں کیونکہ وہ عمل کرانے والی
لے پڑتو تو ہیں جو طریقہ مناسب سمجھتا ہے بتا دیتا ہے۔

بطور جملہ معترضہ ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ حدیث شریف ان فی الجسد مضغہ
اذا صلیحت صلیح الجسد کلاً اذا فسدت فسد الجسد کلاً الا وہی القلب۔ لو کہا قال صلی اللہ علیہ وسلم
میں قلب مراد گو لطیفہ قلب نہیں مضغہ ہی مراد ہے مگر یہ حکم اصل میں اُس لطیفہ کا ہے جس کو اس مضغہ کیلئے غایت اتصال
و تعلق کی وجہ سے ثابت کر دیا گیا ہے (جیسے حالت اور اکیہ کو صورت علمیہ سے تعبیر کرتے ہیں) اب ان لطائف کے
مقامات و اعمال کو سمجھے نفس کا محل تحت الستر ہے و جدانا اس محل کی تخصیص کی وجہ سے سمجھ میں آتی ہے کہ یہ موقع
بدن انسان میں سب کے زیادہ محل شہوت ہے کیونکہ یہاں معدہ و فرج کا اتصال ہے اور یہ دونوں اصل الشرور دام القیام
و المفاسد میں تو گو نفس کا عموماً تمام بدن سے تعلق ہے لیکن ماتحت الستر سے مخصوص تعلق ہے کیونکہ شرور

و مفسد کا تعلق زیادہ تر بطن فرج سے ہوتا ہے کانہ مجمع البحرین الظلمانیین اور نفس کے علاوہ دوسرے لطائف کا تعلق بدن کے خاص مقامات محال سے بوجہ ان کے بقدر کے بے کیفیت ہے سو لطیفہ قلب کا محل قلب صنوبری ہے جو پستان چپکے نیچے ہے لطیفہ روح کا محل پستان راست کے دوا نگل نیچے قلب صنوبری کے محاذی ہے اسی وجہ سے دونوں لطیفہ قلب و لطیفہ روح کو ذکر بنانے کیلئے دو ضربی ذکر کیا جاتا ہے اس کے بعد حضرت اقدس نے ایسے انداز میں جو منت کش بیان نہیں ہو سکتا صرف دیکھنے ہی سے تعلق رکھتا تھا دو چار مرتبہ دلکش لہجہ میں ہستہ آہستہ لفظ اللہ اللہ فرمایا اول مرتبہ ضرب میں سر مبارک سے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر دائیں جانب پھر بائیں جانب میں خیال کرتا ہوں کہ اس طرز سے تمام مجمع سے ایک خاص کیفیت کا اثر ہو گا کیونکہ میرا جس قلب بھی باوجود فساد کے کسی درجہ میں متاثر تھا لطیفہ سر کا محل سینہ کا وسط۔ لطیفہ خفی کا محل دونوں ابروؤں کے درمیان میں ہے تقریباً لفہم یوں سمجھئے کہ فلاسفہ جس جگہ کو مجمع النور کہتے ہیں۔ اسی کے قریب لطیفہ خفی کا محل ہے۔ لطیفہ خفی کا محل ام الدماغ ہے۔ ام الدماغ دماغ میں ایک نقطہ ہے جس کو جوہر دماغ کا مرکز کہا جاسکتا ہے بعض حضرات صوفیہ نے ان لطائف ستہ کے الوان بھی بیان فرمائے ہیں جو ان کو لطائف کے ذکر بنانے میں منکشف ہوئے ہیں مگر یہاں اشکال ہوتا ہے کہ لطائف مجردات ہیں اور مجردات تجزئہ و تمکن سے بالاتر ہیں اور امور غیر ممکن متلون نہیں ہوتے کیونکہ لوازم لون سے تجسم ہے۔ غیر اجسام میں کبھی الوان نہیں پائے جاتے تو لطائف کے الوان کیسے ہو سکتے ہیں جواب یہ ہے کہ یہ الوان لطائف کے نہیں ہیں بلکہ یہ الوان لطائف کی تجلیات مثالیہ کے الوان ہیں جن کو محققین ناقابل التفات کہتے ہیں اور ان اشیاء کی طرف التفات کو حجاب بتلاتے ہیں مگر بعض حضرات اس التفات کو بھی دافع خطرات ہونیکے سبب معین فی المقصود تصور کرتے ہیں۔ اور تجلی مثالی ہر مجرد و بے کیف شے کی ہو سکتی ہے حتی کہ واجب تعالیٰ شانہ کی بھی۔ چنانچہ ہزار ہا واقعات ہیں کہ لوگوں نے باری تعالیٰ کو خواب میں دیکھا حالانکہ اس عالم میں مرنی کیلئے تجسم ہونا نہایت ضروری ہے تو یہ رویت فی الرویا تجلی مثالی پر محمول ہے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو خاص شکل میں دیکھا ہے واقعہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی مثل تو متعین و لیس کشدہ شے لیکن اثبات مثال متعین نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ۔ و کہ المثل الأعلى وقال فی مقام آخر۔ مثل نورہ مشکوٰۃ فیہا مصباح (المثل و المثل لفظان مترادفان مختلفان صیغۃ و متحدان معنی) اور واجب کیلئے مثل نہ ہونے اور مثال نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ مثل کا اطلاق مشارک فی النوع پر ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ کیلئے کوئی نوع نہیں ہے جس میں کسی شے کی مشارکت ثابت ہو سکے لہذا واجب تعالیٰ کیلئے اثبات مثالیہ محال ہے اور مثال کا

اطلاق مشارک فی الوصف پر ہوتا ہے اور وصف کلی مشکک ہے واجب تعالیٰ میں اشدیہ و اکملیہ سے پایا جاتا ہے مخلوق میں اضعفیہ و انقصیہ سے مثلاً حق تعالیٰ کیلئے بھی سمع و بصر ثابت ہے مخلوق کیلئے بھی تو مخلوق وصف سمع و بصر میں واجب تعالیٰ کی مثال ہوئی مگر واجب تعالیٰ کا وصف سمع و بصر اقویٰ و اعلیٰ ہے اور مخلوق کا اضعف و ادنیٰ باقی مطلق وصف میں مشارکت ہے اور اسی لئے اہل کلام نے جس جگہ لایشبہ شئی کہا ہے اُس کی تفسیر مثال یا مثلاً بحیث یسد احد ہما مقام الآخر سے کی ہے (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ حدیث خلق اللہ آدم علی صورتہ میں صورت کے معنی یہی مثال ہیں یعنی خلق اللہ آدم علی مثالہ لان السمع والبصر وغیرہا مشترکۃ بین الممکن والواجب فالممکن فی هذه الاوصاف مثال للواجب ولہذا نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ضرب الوجه لان الضرب قد یغضی الی بطلان هذه الاوصاف لوجود الاوصاف لمذکورۃ التي ہی کامہات الاوصاف باسرها فی الوجه۔ اور اسی وجہ سے انسان کے جوارح میں چہرہ کا خاص احرام ہے اور خلق اللہ آدم علی صورتہ میں صورت کے مراد شکل نہیں جو احاطہ حر و احد یا حدین یا حدود سے پیدا ہوتی ہے تاکہ صورتہ پر اشکال ہو بلکہ صورت کے معنی ظہور کے ہیں جیسے کہتے ہیں صورتۃ المسئلۃ ہکذا یعنی یہ عنوان مظہر حقیقت مسئلہ ہے اور اسی ظہور کی وجہ سے شکل کو بھی صورت کہتے ہیں کیونکہ شکل کو بھی ذی شکل کے ظہور میں دخل ہے اور اسی طرح مثال کیلئے مظہر ہوتی ہے اس لئے خلق اللہ آدم علی صورتہ فرمایا گیا ہے علمائے اس کے اور بھی مختلف جوابات دیے ہیں۔ مثلاً الاضافة للتشريف کا اضافۃ بیت اللہ فی اصل المعنی خلق اللہ آدم علی صورتہ کریمۃ اوجدہا لہ وقال بعضهم المراد بالصورة الصفة كما يقال صورة المسئلة كذا ای خلق اللہ آدم علی صفتہ وعلیہ يرجع الیہما قلنا اولاً لا یحصل علیہ ما قالتہ الصوفیۃ تخلقوا بالخلق اللہ لا غیر ذینا من الاقوال للقی بسطہا بالمحد ثون فی شروحہم لکتاب الاحادیث۔ الحاصل تجلی مثال کی حقیقت یہ ہے کہ ذی مثال کے مشابہ ایک ایسی شے ظاہر ہو جس سے کسی قدر وضوح زائد کیساتھ ذی مثال کا تصور ہو جائے باقی مثال و ذی مثال میں تشابہ بن جمیع الوجہ ضروری نہیں جیسے زید کا الاسد بطور تشبیہ کہا جاتا ہے تو مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ فقط وصف شجاعت میں دونوں شریک ہیں لا غیر۔ گو وصف شجاعت بھی کلی مشکک ہے ضمیر میں بہت زائد ہے زید میں بہت کم ہے اسی طرح جب باری تعالیٰ کو کسی شکل میں دیکھا جائے تو مثال تو حادث ہوتی ہے لیکن ذی مثال قدیم ہے۔ پس یہ تجلی مثالی بعض خاص اوصاف کے اعتبار سے ہے نہ قدم و حدوث کے اعتبار سے۔ رہا یہ کہ ایسی مناسبت تو حق تعالیٰ سے ہر مخلوق کو ہے تو کیا ہر مخلوق اس کی تجلی مثالی ہے؟

جوا ہے کہ اس مناسبت میں بھی درجات ہیں مطلق مناسبت اس کا دار نہیں بلکہ خاص مناسبت جسکی حد
جا مع مانع وکنہ منضبط نہیں ہو سکتی لیکن اس تجلی کے وقت ساحر واقعہ کو علم ضروری کے طور پر اس مثال کا
میرا ہونا معلوم ہوتا ہے اور یہ امر سائر مخلوق میں مشترک نہیں بعض علماء نے اس تجلی مثالی کے کچھ احکام ذکر کئے
ہیں۔ مثلاً میدان قیامت میں تجلی کیسے ہوگی۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ عرصہ قیامت میں حق تعالیٰ متجلی ہوگا
لیکن اہل محشر پہچانیں گے نہیں اور کہیں گے نعوذ باللہ منک کہ حکمت ابتلا سے ان کو اس تجلی کا تجلی مثالی ہونا
معلوم نہ ہوگا۔ پھر دوسری مرتبہ حق تعالیٰ متجلی ہوں گے اس مرتبہ پہچانیں گے اور پہچانتے ہی عجزہ میں گرے گے تو یہ
دونوں تجلیاں قیامت میں باتفاق امت مثالی ہوں گی کیونکہ موطن قیامت تو عالم ناسوت ہی کے اجزاء ہیں
اور ناسوت میں ذات مرنی نہیں ہوتی یہ رویت مخصوص ہے جنت کیساتھ پس یہ تجلی مثالی ہوگی۔ یہ گفتگو تو قیامت
کی تجلی کے متعلق تھی باقی جنت میں جو تجلی ہوگی وہ جمہیر فرق اسلامیہ کے نزدیک ذاتی ہے کیف ہوگی صرف معتزلہ اور انکو
ابتلع جنت میں بھی تجلی ذاتی کے منکر ہیں کیونکہ وہ ان شرائط کو جو عالم ناسوت میں رویت کیلئے لابدی ہیں عقلاً ماہیت
رویت کیلئے خواہ وہ کسی عالم میں ہو ضروری سمجھتے ہیں اور اہل حق ان شرائط کو عادی اور مخصوص اس عالم کے ساتھ مآد
ہیں اور تجلی مثالی کی تحقیق رسالہ الشرف میں کسی قدر رائد کی گئی ہے (وہی لصاحب الملفوظ فہن شاء
الاطلاع علی دقائق التجلی فلیراجع الیہا) خلاصہ یہ کہ یہ لو ان مکشوفہ نفس لطائف کے نہیں بلکہ لطائف کی

۱۔ ونحن نقل عنہا ہینا شیئاً لا بد منہ تکریر المفع۔ قال فی الشرف بمعرفۃ احادیث الصوف انقل لک ذلک الحدیث مع توجیہ
بعض اجزاء علی اصول القوم واللفظہ الابی سعید الخدری عین یقال لاہل الموقف لیتبع کل امۃ ما کانت تقبذ فی آخرہ حتی اذالم یبق الامن
کان یعبد اللہ تعالیٰ امن برد فاجرا تاہم رب العالمین فی اذنی صورۃ من اللہ را وہ فیہا دای عرفو بہا کما فی لفظ البہریرۃ وبقی ہذہ الامۃ
فیہا منافقو ہا فیا تیمم الشرف فی صورۃ غیر صورۃ اللہ یعنی یرون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا ویکون ہذا تجلیاً مثالیاً کما ہو ظاہر ہر دلوں لفظ
الصورۃ قال فماذا انتظرون قمع کل امۃ ما کانت تعبد قالوا یا ربنا فادقنا الناس فقوا کنا الیہم ولم یضاجہم فیقول انارکم فیقولون نعوذ بالشرف
منک لا تشکر باللہ شیئاً مرن او ثلثا حتی ان بعضہم لیکاد ان یقلب دعن الصواب ویرجع عن الامتحان الشدید الذی جری قال النودی لعل
وجہ انکارہم ان الوجہ الذی یعرفون الحق فی الدنیا تجلی مثالی البضا علی اوضاع مختلفۃ فی اذبان مختلفۃ ویکون ہذا التجلی المثالی لمحشری کما دل علیہ
تولہ علیہ السلام فی اذنی صورۃ من اللہ را وہ فیہا الحدیث لعل حکمت الامتحان کما سبق عن الخطابی والنودی یعنی امتحان ایمانہم ودعواہم بالتوفید
وقولہم فادقنا الناس فنجلی الیہم فی غیر صورۃ الہم الذہنیہ ولم یخلق فیہم علما ضروریا بکونہ تجلیا ربانیا فلما انکروا ہا ظہر صدق دعواہم التوحید حیث
نحوار بوبیتہ مارعموہ غیر الرب ولعل لا تعکاب عن الصواب ہو غلبۃ الہوال علی عقولہم بحیث لا یبعد ان ینکروا التجلی المثالی الآخر
(تبیہ ماشیہ برصی مینق)

تجلیات مثالیہ کے الوان ہیں (لیکن مجاز الطاف ہی کے الوان کہے جاتے ہیں) سولفس کا لون زرد ہے قلاب کا سرخ ہے روح کا سفید ہے سر کا سبز ہے خنی کا نیلگوں ہے۔ آنخی کا سیاہ ہے جیسے مردان چشم۔ ایک صاحب نے لطائف میں تغائر اعتباری یا حقیقی ہونیکے متعلق سوال کیا اس پر فرمایا کہ بعضے تغائر حقیقی کے قائل ہیں بعضے تغائر اعتباری کے وقد سبق هذا القدر اور اس اختلاف کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے مشکمین و حکما و اس خمسہ کے اثبات و انکار میں اختلاف رکھتے ہیں مشکمین ان حواس کا انکار کرتے ہیں۔ اور ان حواس کے افعال کو قلب کے متعلق مانتے ہیں اور حواس کو آلات ادماک قلب بتاتے ہیں اور حکما علیحدہ علیحدہ بالاستقلال ان حواس کو ثابت کرتے ہیں اس میں محققین یہ فرماتے ہیں کہ اصل مقصود ذکر ہے باقی محال ذکر یعنی لطائف کی طرف تفصیلی توجہ کرنے سے طبیعت میں تفرق کثرت انتشار و پراگندگی تخیل ہوتی ہے کیونکہ ایک لطیفہ کے ذاکر بنانیکے بعد دوسرے لطیفہ کو ذاکر بنانے کی جستجو کجائیگی تو یا تو پہلے لطیفہ کو بالکل چھوڑ دیا جائے تب تو وہ رخصت ہوا اور محنت سابقہ کا رست گئی یا دوسرے لطیفہ کیساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الآتی فیما بعد قیاسا لاحد ہما علی الآخر فیقول بل بیگم و مینہ آتہ فتعرفونہ ہما فیقولون نعم فیکشف عن سابق فلا یبقی من کان یسجد لله من تلقاء نفسه الا اذن لا بالسجود لا یبقی من کان یسجد الله وریا لا لاجل الله ظہرہ طبقہ واحدة کما لا یدان یسجد خو علی قفاه (قال لقاضی عیاض کما نقلہ عنہ النووی قبل المراد بالاساقی ہما نور عظیم وورد ذلک فی حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصقلت وخلق اللہ مع فہم علماء ضرور یا بکونہ تجلیا ربانیا وان لم یعرفوہ بقل ذلک واللہ اعلم انہم یرفون رؤسہم وقد تحول فی صورۃ اللہ راوہ فیہا اول مرۃ فقال انما ربکم فیقول انت ربنا الحدیث (مسلم باب اثبات ربه المؤمنین ج ۱) والذی اری ان ہذا التحول ہو ظہورہ فی الصورۃ الذہنیۃ المثالیۃ اللہی کا نوا یعرفونہ بہا قبل ذلک و ہذا ہو الذی وعدنا (۱) فی العبارة المتقدمہ علی ہذہ العبارة فی اصل الرسالۃ (۱۲) باتیان ذکرہ بقولنا سابق فی الحدیث ویکوز ہذا التحول فی التجلیات المثالیۃ من بعضہا الی بعض و ہذہ الصورۃ وان کانہ واحدة بالخص لا یکن ان تری مختلفہ فی البصار مختلفہ فلا یشمل انطباق الصورات المختلفہ علی الصورۃ المنعینہ ہذا وانما لم تجل بصورۃ اعلیٰ مما عرفوہ من ائراۃ لہ عدم حصول حکمۃ الامتحان بہ لان کل من یعتقد انہ تعالیٰ لیس دون ما یعتقدناہ ولا یعتقدناہ لیس فوق ما یعتقدناہ فی تجلی بصورۃ اعلیٰ السجۃ احتمال کونہ تجلیا ربانیا و ما نفاہ فلم یحصل الامتیان فلما تجلی بصورۃ ادنی وکان یعتقدناہ لیس انہ یحکم بالنعی فافہم۔ واعلم ان کل ما ذکرہ ہنا فی شرح الحدیث علی اصول النجوم لیس شی منہا قطعیاً نعم ہا تقر من کل ما ذکرہ الآخرون من العلماء یقولون بعضہم فی التجلی الادنی ان بعض الملائکہ ظہر لہم ولا یخفی علیک بعد و ہا قولہ علیہ السلام انما ہم رب العالمین عن ہذا العمل کا نکس عشرت ہذا تقریر علی ما دعینا من ان التجلی فی الجنۃ یکون برویۃ الذات ان لم یدر کہ کنبہا فی الوقت بالمشال کما کان لموسیٰ علیہ السلام بالطور بصورۃ انار و لا تمنع علیہ المشال معنی المشارک فی الوصف لقولہ تعالیٰ ولا المثل الاعلیٰ و تمنع علیہ المثل معنی المشارک فی المایۃ لقولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شی و ہذا المشال وان لم یکن قدما لکن للشارک المبالغ الی حد اکمال کیون مرۃ للقدیم ولا یلقت الذہن مع الی وجوہ التغائر و التماز بینہما فبصورت فکر لکما فیصل

پہلے لطیفہ کی طرف بھی توجہ کر گیا تاکہ دونوں محفوظ رہیں تو توجہ میں انتشار لازمی ہے جو مخل مقصود ہے اور بعض حضرات نفع کی طرف زیادہ التفات فرماتے ہیں اور یہ سب اختلاف اجتہادی ہے فلا یجب بعضہ علی بعض اور یہاں لطائف کا بقدر ضرورت بیان ختم ہوا پھر فرمایا کہ میں نے لطائف کے جو افعال بیان کئے ہیں وہ کسی مطبوع کتاب میں نہیں پکھو بلکہ تصوف کی ایک قلمی کتاب قطرات الحیات میں دیکھے تھے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر کوئی صاحب اس تقریر ملفوظ کو محفوظ کریں تو القطار فی اللطائف یا من اللطائف جو مناسب سمجھیں نام رکھ لیں (مجموع القطائف من اللطائف اچھا معلوم ہوتا ہے اس لئے میں اس تقریر کو القطار فی اللطائف سے موسوم کرتا ہوں) پھر فرمایا میں اس مضمون کے بعد بطور تہتمہ کے بمناسبت التفات الی اللطائف کے ایک ضروری مضمون تصور شیخ کا بھی کہ وہ التفات الی صورۃ الشیخ ہے بطور اجمال بیان کئے دیتا ہوں بعض حضرات شغل تصور شیخ کو جزو طریق سمجھتے ہیں اور بعض حضرات عوام الناس کیلئے مانع طریق اور توجہ الی غیر الحق سمجھتے ہیں۔ دھندلچشتیہ جو لوگ چشتیہ کو مبتدع غیر متبع سنت کہتے ہیں۔ ان سے بطور الزام کہا جاسکتا ہے کہ اس مسئلہ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ چشتیہ نسبت دوسرے حضرات کے زیادہ اتباع سنت کا خیال رکھتے ہیں باقی چونکہ ہم کو الزام مقصود نہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ دوسرے حضرات پر بھی کوئی اعتراض نہیں کیونکہ وہ نوں سلسلوں کے حضرات ہمارے اکابر ہیں اور یہ مسئلہ مجتہد فیہا ہے ہر فریق اپنے اجتہاد سے جیسا نافع سمجھتا ہے ویسا عمل کرتا ہے دونوں مشابہ ہیں۔ دونوں حق تعالیٰ کے نزدیک علی الطریق الصیح ہیں چشتیہ تصور شیخ کا درجہ صرف یہ فرماتے ہیں کہ اصل مقصود توجہ الی الحق ہے مگر ابتداء سلوک میں پراگندگی تخیل و وساوس و خطرات قلب سالک کو مشوش کرتے ہیں اور کیسوی سے منع ہوتے ہیں کیونکہ حق تعالیٰ غیب و واراء الوار ہے دیکھا قیل منظر ببالک فرمہا لک وادلتنا جل من ذلک، اس کا تصور جتنا نہیں پس وساوس ستاتے ہیں۔ ان وساوس سے بچنے کے لئے ضرورت ہے کہ تخیل کو کسی خاص شے سے وابستہ کیا جائے تاکہ وساوس دفع ہو جاویں کیونکہ النفس لا تتوجہ الی شیئین فی ان واحد۔ اور گو یہ غرض ہر شے کے تصور سے حاصل ہو سکتی ہے مگر جو شے احب ہوگی وہ الصق بالقلب ہوگی اور جو شے الصق بالقلب ہوگی وہ تخیل میں زیادہ یکسوئی پیدا کریگی اور ظاہر ہے کہ ایک متقدم مرید کے نزدیک اس کا شیخ سب سے احب ہوتا ہے لہذا تصور شیخ سے وہ وساوس و خطرات جو ابتداء میں رونما ہوتے ہیں دفع ہو جاتے ہیں چشتیہ نے اس سنگھیا کو مد ترک کے استعمال کیا ہے پھر جب تصور شیخ بضرورت دفع وساوس و خطرات ہے تو بقاعدہ مسلمہ الضروری یتقدّر بقدر الضرورۃ وساوس و خطرات کے من دفع ہو جائیگے بعد یہ تصور شیخ بھی ترک کر دینا چاہئے اور اس سے زیادہ

تصور اگرچہ نافع نہیں مگر خوش عقیدہ کیلئے مضر بھی نہیں ہے لیکن عوام الناس وضعیف العقائد کیلئے سخت مضر ہے۔ انھیں لوگوں کی وجہ سے حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب شہیدؒ نے تصور شیخ کو ماہذہ الثائیل اللقی انتم لہا عاکفون کے ماتحت ثبت ہرتی میں داخل کیا ہے کیونکہ متعارف تصور شیخ میں شیخ کی جانب اس قدر توجہ تام ہوتی ہے کہ شاغل غیر کا تصور بھی نہیں آنے دیتا اور اس قدر انہماک و استغراق اور اتنی توجہ میرے نزدیک فوق وجدان سے خاص حق تعالیٰ کا حق ہے۔ پس غیر حق کی طرف ایسی توجہ شرک عملی کے مشابہ ہے کہ حق تعالیٰ کی طرف توجہ کہ مقصود لذاتہ ہیں اتنی توجہ نہیں کی گئی اور غیر حق کی جانب اس قدر توجہ کی گئی بعض غلامہ توشغل رابطہ میں حق تعالیٰ کی طرف بھی قصد توجہ نہیں کرتے مجھ کو تو یہ امر ذوقاً توحید کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ ایک حکایت یا آئی حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیلئے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نے تصور شیخ تجویز کیا سید صاحب گو مرید و معتقد تھے لیکن انھوں نے ادب کے ساتھ نہایت صفائی سے تصور شیخ کرنے سے معذرت کی اور فرمایا یہ شرک ہے۔ شاہ صاحب نے فرمایا ۵

بے سجادہ رنگیں کن گرت پیرمغاں گوید کہ سالک۔ بخیر بود ز راہ و رسم منزہا
سید صاحب نے عرض کیا کہ جوار شاد ہے وہ بجا و درست ہے۔ لیکن عارف شیرازی نے اس میں معصیت کا ذکر کیا ہے شرک کا نہیں کیونکہ معصیت محرومانہ فرامانی ہے کہ اگر توبہ کی بھی توفیق نہ ہو تب بھی شقاوت دالمی کا موجب نہیں (۵) صجاء ہے سزا میں عقوبت کے واسطے ۶ آخر گناہگار ہوں کافر نہیں ہوں ۷ قالہ غالب الدھوی ۱۲ جامع) اور وہ جبکہ فی کو حقیقی معنی میں لیا جائے بخلاف شرک کے کہ شرک کے لئے ہمیشہ کیواسطے باب نجات مسدود ہے حضرت شاہ صاحبؒ ناخوش نہیں ہوئے اور فرمایا معلوم ہوا کہ آپ کی طبیعت طریق ولایت کے مناسب نہیں اب ہم آپ کو راہ نبوت سے منازل سلوک طے کرائیں گے وقد فعل فللہ دھما
عن یقال فیہما ۵

وزیرے چنیں شہر یارے چناں جہاں چون نگہ قرارے چناں

نہ الاصل ہینا و متلوہ فائدتان) الحقنا فیما بعد۔

فائدہ اولیٰ۔ ۹/ رمضان ۱۳۹۹ بروز یکشنبہ وقت صبح، بجے۔ ملفوظ بالا پر مولوی سعید احمد صاحب نے کچھ شبہات و سوالات لکھ کر پیش کئے تھے حضرت اقدس نے فرمایا کہ پہلے میری ایک تقریر سن لیجئے اسکو بعد ایک ایک شبہ پیش کر کے جواب سن کر جائیے گا پہلے لطائف ستہ کے ذکر ہوئی اصل حقیقت جبکہ اول جہلا ذکر

ہوا تھا قدرے تفصیل سے سمجھ لیجئے اس سے افعال لطائف کی حقیقت کا کلی انکشاف و کامل ظہور ہو جائیگا اور اس حقیقت سے مراد حقیقت معمول بہا ہے جسکی طریق تصوف میں مشق کر لینی جاتی ہے۔ ذکر لطائف دو چیزوں سے مرکب ہے ایک ذکر سے دوسرے شغل سے مجموعہ کو اہل فن اصطلاحاً ذکر کہتے ہیں (من قبیل تسمیۃ المجموع باسم الجزء) ذکر سے مراد تو وہی ذکر ہے جو شریعت میں مذکور و ماثور و منقول و مامور بہ و مقصود ہے اور شغل سے (جو کہ دوسرا جزو ہے) مراد ہمیت ذکر ہے (کا نہ علت صوریۃ للذکر) یعنی یہ تصور کیا جائے کہ فلاں موقع جو فلاں لطیفہ کا محل ہے مشغول ذکر ہے جیسے ہمارے لسان ذکر ہے اسی طرح یہ محفل بھی ذکر ہے مثلاً لطیفہ قلب میں لسانی ذکر کیسا ساتھ یہ تصور کیا جائے کہ قلب صوبہ بھی ذکر کر رہا ہے حاصل یہ ہے کہ ذکر لطائف میں اصطلاحاً شغل بھی ہوتا ہے یعنی محال لطائف کے متعلق یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ذکر آپ ہی میں یہ محال بھی ہمنوائے لسان ہیں۔ (اور تصوف میں تمام اشغال کی حقیقت تخیلات مخصوصہ ہیں) اہاں شغل کی تائید و تقویت اور اس کے کامیاب و موثر بنانے کیلئے بعضے اور افعال بھی کئے جاتے ہیں مثلاً کلمات ذکر کو سانس سے اوپر کو اٹھایا جاتا ہے پھر تخیل سے دماغ میں پہنچا جاتا ہے اور وہاں پہنچا کر سانس روک لیجاتی ہے یعنی یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ام الدماغ میں سانس بند ہے کیونکہ تجربے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ جس دم کو دفع خطرات اور مطلوب کی جانب توجہ قوی میں زیادہ دخل ہے (چنانچہ شکار میں ہدف کو سامنے رکھنے کیلئے جس دم ضروری سمجھا جاتا ہے) اور اس حالت میں ذکر لسانی یا قلبی میں مشغولی کی جاتی ہے اور ذکر جیسے لسانی ہوتا ہے اسی طرح قلبی بھی ہوتا ہے کہ الفاظ تخیل سے قلب کی ذکر بنایا جاتا ہے اس ذکر قلبی کی اصل اس حدیث شریف سے احتمالاً مستنبط ہو سکتی ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینزل کو اللہ علی کل حیوان من امسکوا فی باب مخالطۃ الجنب من المشکوۃ کیونکہ علی کل حیوان کو اگر استغراق حقیقی پر محمول کیا جائے کہ اس کا ہوا نظر المتبادر تو تخیل لبول والغالط والجماع کے اوقات کو بھی شامل ہو گا حالانکہ ایسے اوقات میں ذکر لسانی سواد ہے، نیز خود حضور اقدس کے معمول کے خلاف، حتیٰ کہ آپ بول سے فارغ ہوئے مگر سلام کا جواب بدون تنہیم کے نہیں دیا حالانکہ ذکر خالص بھی نہیں من وجہ کلام بھی ہے اسی لئے مفسد صلوٰۃ بھی ہے پس لامحالہ کان ینزل کو سے مراد مطلق ذکر ہے خواہ لسانی ہو خواہ قلبی تاکہ علی الاطلاق منطوق حدیث کے موافق تمام اوقات کا احاطہ ہو سکے البتہ اگر حدیث شریف میں علی کل حیوان کو استغراق عرفی و اضافی پر محمول کیا جائے اور فی اکثر حیوان مراد لیا جائے تو اس وقت صرف ذکر لسانی کا ارادہ بھی بے تکلف مستقیم ہو جائیگا اسی وجہ سے اس حدیث سے ذکر قلبی پر استدلال قطعی نہیں کیا جاسکتا البتہ احتمال سے کوئی شے مانع نہیں (لان الاحتمال ناش

عنہ دلیل قوی و هو الظہور والقباض والآن من احاط بمشاعلة الكثيره صلى الله عليه وسلم علم ما يتقن ان
الذكر اللساني كان لا يتحقق على اكثر الاحيان البضو من ثمر لورده المحدثون في ابواب لا يجتمع معها
الذكر اللساني والله اعلم وعلما احدوا حكمه بلکہ اگر ذرا غور کیا جائے تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ ذکر قلبی خود ذکر لسانی کی
صل ہے کیونکہ ذکر قلبی کلام نفسی ہے اور ذکر لسانی کلام لفظی اور مسلم ہے کہ

ان الكلام لفي الفجاء وانما جعل اللسان على الفجاء دليلا

شریعت بہت سے مواقع پر ذکر قلبی کو معتبر مانا ہے چنانچہ بالتفان امت آخرت کے ایمان کیلئے اقرار باللسان
ضروری نہیں صرف توحید و رسالت کا تخیل جازم و اعتقاد کامل و تصدیق تام کافی ہے اسی طرح جو شخص بالقصد و الاختیار
مضامین کفریہ کو الفاظ متخیلہ سے قلب میں جاگزیں مستقر کرے وہ شریعت میں کافر ہوگا حال ہی میں ذکر لطائف اصطلاحاً
دو چیزوں کے مرکب ہے (۱) ذکر (۲) فکر (الذی عبر عنہ بالشغل سابقا واتی بلفظ "فکر" ہنا مراعاة للقاغیۃ) ہیں ان
دونوں کے مجموعہ سے یعنی مزولات فکر و مواظبت فکر سے محال لطائف میں مختلف اور نئے آثار و کوائف محسوس ہوتے
ہیں خواہ وہ آثار و کوائف ان محال میں پہلے سے موجود ہوں و احساس ظہور اب ہوا ہو خواہ ان آثار و کوائف کا حدوث
ہی اب بعد فکر ہوا ہو اور یہ آثار و کوائف کبھی حرکات کی شکل میں ظہور پذیر ہوتے ہیں جن کا عروج ضواری میں تو احساس
ہی ہوتا ہے کیونکہ حرکات عروج ضواری میں پہلے سے موجود ہیں اب مزاولہ فکر و شغل سے ظہور ہوا ہے نہ کہ تحقق و حدوث
(والایزم تحصیل الحاصل) اور بعض کا تحقق و حدوث ہی اب ہوا، پہلے کچھ نہ تھا اور کبھی یہ آثار و کوائف اصوات کے
رنگ میں رونما ہوتے ہیں اور یہ اصوات کبھی غیر الفاظ ہوتے ہیں اور کبھی خاص خاص الفاظ جو محال لطائف میں سموع
ہوتے ہیں اور یہ الفاظ بعض کے نزدیک صرف خیالی ہوتے ہیں محال لطائف میں مکمل شروط تکمالات تکمیل سب معدوم و مفقود
ہوتے ہیں اور بعض فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ خیالی نہیں ہیں بلکہ حقیقۃً محال لطائف میں پہلے سے موجود و محفوظ ہیں کیونکہ قرآن
شریف میں ہے وان من شیء الا بسیرہ محمدؐ تو چونکہ محال لطائف بھی اشیاء ہیں اس لئے وہ بھی آیت شریفہ کے
منطوق کے موافق تسمیع خوانی میں مشغول ہونگے اور یہ تسمیعات ہی وہ الفاظ ہیں جو ذکر کو اکب محال لطائف میں محسوس
و سموع ہوئے ہیں۔ ہکذا قالوا لکن فی بادی الرأی تکلف بارج مستغنی عنہ والظاهر ان المراد بهذا التسمیع
دلالة المصنوعات علی صانعہا کما یشیر الیہ قولہ تعالیٰ ولكن لا تقفہون تسمیعہم فانہ وکان المراد بهذا
التسمیع الالفاظ الالقی تسمیع فی محال للطائف لکان الظاهر ان یقال لکن لا تسمعون تسمیعہم واذ الیس فلیس
نعم لا یلزم من تفسیر هذا التسمیع فی الآیۃ بالذات المذكورۃ نفی التسمیع القالی لثبوتہ بدلائل اخری و لا یلزم

عن نفی اللسان نفی لتکلم لان اللسان شرط عادی فی ذوات اللسان لا شرط عقلی دیکھا سیاقی بعد
 اسطر فی قول۔ یہ امر بھی یاد رکھنے کی چیز ہے۔ (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ مجھ کو اس وقت ایک لطیفہ یاد آیا ایک مرتبہ ایک ہندو
 نوجوان جو چھ بھانہ کا رئیس تھا اپنے گرو کیساتھ یہاں آیا۔ قرآن مجید کے متعلق سوال کیا کہ اہل اسلام قرآن شریف کو اللہ تعالیٰ
 کا کلام کہتے ہیں حالانکہ کلام کیلئے زبان کی حاجت ہے اور اللہ تعالیٰ زبان وغیرہ جمیع اعضاء سے منزہ ہے۔ پس قرآن شریف
 کلام الشریعہ ہوا میں نے کہا یہ تو بندہ الفاسد علی الفاسد کی قبیل سے ہے آپ کا یہ مقدمہ ممتدہ ہی کہ کلام کیلئے زبان کی
 حاجت ہو اگر تھی ہے غلط و ناقابل تسلیم ہے کیونکہ اگر مطلقاً تکلم کیلئے زبان ہو ضروری ہو تو اصل تکلم تو زبان ہے پس چاہو
 کہ زبان کیلئے بھی ایک دوسری زبان ہو۔ اور دوسری زبان کیلئے تیسری زبان ہونا چاہئے وہلہذا حالانکہ زبان تکلم
 بالذات ہے اس کو واسطہ کی ضرورت نہیں ہاں انسان کو تکلم میں واسطہ زبان کی ضرورت ہے تو جب ایک ضعیف مخلوق
 (زبان) بالذات بلا واسطہ زبان تکلم کر سکتی ہے تو حق تعالیٰ خالق کل شئی قادر علی الاطلاق کیونکہ تکلم میں زبان کا
 محتاج ہوگا میں سمجھتا تھا کہ شاید یہ میرا جواب نہیں سمجھو گا مگر چونکہ وہ اپنے طریقہ کے مطابق وہ بیان گیان کیا کرتا تھا اسلئے
 سمجھ گیا (اشغال واذکار سے عقل و فہم میں بھی ازدیاد ہوتا ہے کہا ہوا لہجرب للمشاہد ومن ارتاب فلیجرب گویا
 سے جو عقل و فہم پیدا ہوتا ہے وہ اور نوح کا ہے اور فوراً اپنے گرو سے بولا کہ دیکھا ہے علم۔ سبحان اللہ کیسی معقول بات
 فرمائی پھر اس نے مجھے اپنے غم کے وہ ہدایا دیئے جو پہلے سے چھپائے ہوئے تھا۔ میں نے اس کے اخلاص کی وجہ
 بخوشی قبول کر لیا۔ لیکن یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جسے جمیع اشیاء کی تسبیح اضطاری یعنی دلالت علی الصانع
 ثابت ہے اسی طرح ایک اختیاری بھی ہے۔ اہل کشف و کرامات نے تو اپنے مشاہدہ و کشف کی بنا پر اشیاء کی تسبیح
 اختیاری کی حکایت کی ہے لیکن قرآن شریف سے بھی انہی سلسلہ ظنی کا اثبات کیا جاسکتا ہے حق تعالیٰ فرماتے ہیں
 فقال لہا و للارض انیا طوعا او کرہا قالتا انینا طاعتین۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان میں طوع و اختیار ہے البتہ یہ
 ممکن ہے کہ اور اشیاء کی تسبیح اختیاری ہماری تسبیح اختیاری جیسی نہ ہو کیونکہ ان میں ہمارے جیسے آلات نہیں
 ہیں بلکہ ان کی تسبیح اختیاری وہ ہے جو ان کے شایاں ہے بہر حال ان اصوات الفاظ میں اہل فن کے ذوق
 میں اول یہ کہ مزاولت فکر و غفل یکسوئی سے قوت خیالیہ سے محال لطائف ہیں اصوات و الفاظ تسبیح ہوتے ہیں
 حقیقتہً نہ تکلم ہے نہ اصوات و الفاظ فقط خیال کی کرشمہ سازیاں ہیں۔ ثانی یہ کہ یہ اصوات و الفاظ محال لفظ
 میں پہلے سے ثابت و موجود ہیں اور ان کا تکلم حقیقی ہے لیکن وہی تکلم جو محال لطائف کے مناسب ہوا اور ان اصوات
 و الفاظ اور اس تکلم کا احساس اب ہوا ہے اور مجھ کو اسلم و احوط یہ معلوم ہوتا ہے کہ یوں کہا جائے محال لطائف

جو اصوات والفاظ مسموعہ ہوتے ہیں ان کیلئے واقعی موجود باحقیق ہونا کسی دلیل سے ضروری نہیں ہے احتمال ہے کہ صرف قوت تخیل کی ہنگامہ آرائی ہو کہ چونکہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ محال لطائف میں تسبیح اختیاری پہلے سے موجود ہے اور اصوات والفاظ سے مرکب ہے تب بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذکر کو مزاولت فکر سے یہی تسبیح مسموع ہو رہی ہے اس لئے کہ احتمال اب بھی موجود ہے کہ ممکن ہے جو الفاظ مسموع ہو رہے ہیں وہ صرف خیالی ہوں اور جو الفاظ حقیقی ہوں وہ مسموع نہ ہوں فان التصدیق بوجود الفاظ فی محل لا یستلزم استماعہ اذ فیہ اور کبھی یہ آثار و کوائف الوان مختلف رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں جس کی تفصیل تقریر سابقہ میں بتدریج ضرورت آپ حضرت کو معلوم ہو چکی ہے فلا حرجہ للی الاعادة پس خلاصہ مقام یہ ہے کہ مزاولت ذکر و مواظبت فکر پر بطریق منع مخلویہ آثار و کوائف فی مرتبہ میں جو علامات ہیں سرایت ذکر کی (۱) حرکات محال لطائف (۲) استماع الفاظ فی محال لللطائف (۳) احساس الوان محال لطائف یہ تینوں آثار و کوائف انتہائی مشق سے پیدا ہوتے ہیں اور سرایت ذکر کی علامات سمجھے جاتے ہیں کبھی تینوں آثار مجتمعہ مزاولت ذکر و فکر پر مرتب ہوتے ہیں کبھی ایک یا دو پائے جاتے ہیں یہ بات بھی فرو گذاشت کرنے کے قابل نہیں کہ ان تینوں علامہ کا تحقق دال علی الولائیہ نہیں ان آثار و کوائف کے وجود سے مقبولیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مزاولت فکر و غفل سے جو آثار تحقق ہوتے ہیں وہ محبوب کی صورت کے مانند ہیں جو عاشق کو ذہن میں فرط عاشقی کی وجہ سے جم جاتی ہے جیسے صورت محبوب کے ارتقاش فی الذہن سے ولایت و مقبولیت عند ذاک المحبوب پر استدلال نہیں کیا جاسکتا اسی طرح ان علامہ ٹنڈے کے ظہور سے بھی ولایت و مقبولیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا نیز یہ آثار سرایت ذکر کی محض علامات ہیں سرایت ذکر کی حقیقت میں داخل یا اس کی خصوصیت میں سے نہیں ہیں۔ مزاولت فکر و غفل سے اصل مقصود تو یہ ہے کہ ذہول و غفلت کم ہو اور اکثر اوقات تیقظ و مشاہدہ جمال و کمال میں بسر ہوں ان آثار سے صرف تقویت و تائید کا فائدہ ہوتا ہے اور حرکات اس مشق کی یہ ہے کہ بعض طبائع کو بعض اوقات میں وساوس و خطرات کا هجوم ہوتا ہے اور وہ یکسوئی و دفع و ساوس کے خواہاں ہوتے ہیں اس لئے شیخ کامل اس ذکر لطائف کی مشق کراتا ہے تاکہ سکون و اطمینان حاصل ہو جائے اور طبیعت پر اگندگی ختم و انتشار و وساوس دفع ہو جائے جیسے سمرندہم میں مشق کرائی جاتی ہے کہ کسی کاغذ پر سیاہ نقطہ لکھ کر ٹکلی باندھ کر دیکھتے ہیں اہل طریق بھی کبھی کلمۃ اللہ کا کاغذ پر لکھ کر اس پر نظر جلاتے ہیں کبھی عمل اس کتاب تجویز کرتے ہیں یعنی برابر لفظ اللہ اللہ لکھتے چلے حتیٰ کہ ہم اعظم قلبی ذہن میں کما حقہ مستقر و متکون ہو جائے لیکن یہ دونوں باتیں مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف وسیلہ یکسوئی ہیں جو کہ ایک درجہ میں شرعاً بھی مطلوب ہے جس کے بعض افراد کی شرعی مطلوبیت کا وجہ

اس سے واضح ہوتا ہے کہ تقاضائے طعام کے وقت قبل نماز طعام سے فراغت حاصل کرنا حکم ہے تاکہ کیسوی ہو جائے اور نماز اعتدال و اطمینان سے ادا کی جائے۔ تو طعام سے فراغت مقصود بالذات نہیں بلکہ کیسوی کا وسیلہ ہے تاکہ نماز طمانینۃ القلب کے ادا ہو سکے۔۔۔۔۔ اسی طرح نقطہ سیاہ کو ٹکٹلی باز نہ کر دیکھنا اور عمل اس کتاب مقصود بالذات نہیں بلکہ وسیلہ کیسوی ہیں مگر مقدمۃ العبادۃ ہوئی وجہ سے ان کا شمار حسنات ہی میں ہے اور موجب ثواب و ثواب میں جیسے فراغت از طعام بقصد اطمینان نماز باعث اجر و ثواب ہے اگر یہ کوائف مقدمۃ العبادۃ نہ بنائی جائیں تو پھر ان کا کچھ اجر نہیں نہ یہ مقاصد ہیں چنانچہ ان الوان وغیرہ کا انکشاف غیر مسلمین تک کو بھی کیسوی حاصل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ مجاہدین کو بھی۔ چنانچہ شرح اسباب میں بالتصریح مذکور ہے کہ جنوں میں کشف ہو جاتا ہے کیونکہ بعض اوقات مجنون کے تجلیات بھی کسی ایک مرکز پر مجتمع ہو جاتے ہیں۔ نیز اگر کسی شخص کو کسی معصیت کے ارتکاب میں کیسوی ہو جاوے تب بھی اس کی کشف حقائق کو نہ ہو سکتا ہے بلکہ بعض لوگوں کو فطرۃ کشف سے مناسبت ہوتی ہے ان کو اکتساب کیسوی کی بھی ضرورت نہیں ہوتی چہ جائے اسلام کی۔ یہ بھی جائنا ضروری ہے کہ لوہر جو مشق لطائف کے متعلق مشائخ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ بعض اس کو معین فی الذکر قائم قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو موجب شستہ حالاً قرار دیتے ہیں یہ اختلاف مشق و وجہ تفصیلی میں ہے باقی باجمعی مشق اور وجہ اس میں اختلاف نہیں ایسی شقیں دوسرے سلسلہ کے لوگ بھی کراتے ہیں جو مشق لطائف کو موجب شستہ کہتے ہیں چنانچہ ایک شغل ایسا بھی ہے کہ ذکر تمام اعضا و جوارح کے متعلق مین ذکر کے وقت یہ تصور اجمالی کرتا ہے کہ یہ سب ذکر کر رہے ہیں ایسے ذکر و شغل کو اہل فن سلطان الاذکار کہتے ہیں۔ سلطان الاذکار سے بھی ایسی ہی حرکات پیدا ہو جاتی ہیں یعنی عروق ضواری کے تحریکات کا احساس ہوتا ہے کبھی چڑیوں کی سی آوازیں سنائی دیتی ہیں و حمل علیہ البعض ما قال لعارف الشیوازی ۵

کس نہا نہمت کہ منزل گہ آن پار کجا است این قدر ہست کہ بانگ جبر سے سے آید

لکن تکلف محض کبھی رعد و صاعقہ کی خطرناک گرہیں مسخ ہوتی ہیں کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ذکر ان آثار کے هجوم سے خائف و پریشان ہو جاتا ہے۔ مکتوبات قدوسیہ میں اس کیفیت کا بہت ذکر ہے شیخ جمال الدین تھانیسیؒ نے اپنے حالات میں ان کوائف کو بار بار لکھا ہے حضرت کی تسلیات و تشفیات موجود ہیں (ایسے موقع پر شیخ ذکریات تسلی و الفاظ تشفی سے ہی کشتی پار ہو جاتی ہے) بہت لوگوں کو سلطان الاذکار کے آثار و علائم سے ایک غلطی ہو گئی ہے وہ ان آثار کو کائنات ملکوتیہ کا انکشاف سمجھے حالانکہ بالیقین یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں کیونکہ کیسوی کسی اکثر کائنات ناسوتیہ ہی کا انکشاف ہوتا ہے گو بقلّت و ندرت بعض اوقات کائنات ملکوتی بھی منکشف ہو جاتے

ہیں اور سلطان الاذکار میں اعضاء و جوارح کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے تفصیلی نہیں۔ اس میں جس دم سے بھی کام لیا جاتا ہے کیونکہ جس دم سے کیسوی میں عانت ہوتی ہے البتہ جس دم باندازہ ضبط و تحمل و بقدر طاقت ہونا چاہیے اور اکثر نے اس وقت اس کو ترک کر دیا ہے حضرات صوفیہ نے اشغال کی اصل اس حدیث سے نکالی ہے۔

اجعل بصرک فی حیث تسجد (یعنی حالت قیام صلوٰۃ میں اپنی نظر کو جائے سجدہ پر مقصور رکھو) کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم جمعیت خاطر اطمینان قلب کیسوی کی تحصیل کیلئے دیا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اس حدیث سے ثبوت شغل پر استدلال یقینی نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم مراعات ادب و عظیم کیلئے ہو واذاء الاحتمال بطل الاستدلال البتہ احتمال ثبوت ضرور ہے اور ایسے امور ظنیہ میں احتمال بھی کافی ہے جو اجتہاد کے انضمام سے راجح بھی ہو جاتا ہے کیونکہ اس احتمال سے اس امر کا تو یقین ہو جاتا ہے کہ صوفیہ کا تجویز فرمودہ شغل شریعت مطہرہ میں بے اصل نہیں جیسے حضرات مجتہدین فقہار بدون نصوص صریحہ کے بعض احتمالات پر محض ذوق سے احکام ظنیہ ظاہرہ کا استنباط کرتے ہیں اسی طرح یہ حضرات بھی احکام ظنیہ باطنہ کا استخراج کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ حضرات بھی فن طریقت کے احکام باطنہ میں مجتہد ہیں (فروع) اور اس حدیث اجعل بصرک فی حیث تسجد سے ایک اور مسئلہ یاد آگیا وہ بھی تمکیداً للفائدہ بیان کئے دیتا ہوں۔ اخلاف میں اختلاف ہو رہا ہے کہ آیا مصلی کیلئے صرف طولاً یا عرضاً بشکل محراب خط کھینچنا مسترہ ہو سکتا ہے یا نہیں امام محمد صاحب سے احدی الروایتیں یہ ہے کہ خط کھینچنا مسنون نہیں اور خط مسترہ نہیں بن سکتا ہے اکثر مشائخ کا اسی روایت پر عمل ہے و اختارہا صاحب الہدایۃ لان الخط لا یفید المقصود لانه لا یظهر للماتین من بعد امام محمد صلی کی دوسری روایت یہ ہے کہ مسترہ کیلئے خط کھینچنا بھی کافی ہے کیونکہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے فان لم یکن معہ عصا فلیخط خطاً گو یہ حدیث ضعیف ہے (وبضعفہ نقل الروایۃ الاولی عن الامام محمد) لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف بھی معمول ہو سکتی ہے کما ثبت فی اصول الحدیث والفقہ ونقل لحدود کفایۃ الخط عن ابی یوسف

ایضاً وقل للعلاء ابن الہمام صاحب فتح القدیر السنۃ ولو كانت ضعیفۃ) اولاً باتبع (وان لم یحصل المقصود ما مع انه یظهر فی الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخیال بہ کیلا ینتشر کذا فی البحر وشرح المنیہ قل فی الجملة وقد یعارض تضعیف تصحیح احمد ابن حبان وغیرہا اس اختلاف کے متعلق میرے ذہن میں عرصہ سے ایک تطبیق ہے جس سے بیان کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ مسترہ میں دو کمئیں ہیں ایک ماز کے اعتبار سے دوسرے مصلی (ممرور بہ) کے اعتبار سے ماز کے اعتبار سے تو یہ حکمت ہے کہ وہ مصلی کے سامنے مسترہ کے اندر نہ جائے گا

دور ہی سے اسکی حالت مرور معلوم ہو جائیگی اور مصلی کے اعتبار سے یہ حکمت ہے کہ خیال اس خط سے مربوط رہے
 خیال میں انتشار و پرگندگی نہ ہو اور خیال کے ربط سے جمعیت خاطر حاصل ہو تاکہ صلوٰۃ کا حقہ ادا ہو سکے (کہا اشار
 الیہ العلائقہ ابن الہمام) پس امام ابوحنیفہ نے جو خط کے سترہ ہونے سے انکار فرمایا ہے (کہا ہوا روایۃ الاولی عن
 الامام محمد) وہ غالباً نظر الی حکمت کے لئے ہے (لان لما لا یمكن النظر الی الخط لانه لا یظهر له من بعید فلا یمنع عن
 المرور بین یدئ المصلی داخل لسترۃ وکان هو المقصود واذ افات مقصود کون الخط سترت فافات کون
 الخط سترۃ) اغلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو یہی مطلب ہو گا ورنہ حدیث ابو داؤد فان لیس فیہ معہ عصا
 فلیخط خطا کے ترک کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے اگر حدیث کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی جو از تو ثابت ہو
 ہی جائیگا کہ ہوا روایۃ الثانیۃ عن الامام محمد حالانکہ امام احمد و امام ابن حبان وغیرہ محدثین نے حدیث کی تصحیح
 بھی کی ہے کہما قالہ فی الخلیۃ چونکہ امام ابوحنیفہ کے الفاظ بعینہا تو ہم تک پہنچے نہیں ہیں اس لئے غالب گمان
 یہ ہے کہ امام صاحب نے اسی اثبات سے انکار فرمایا ہو گا (اس گمان کی تائید امام محمد صاحب کی دوسری روایت
 ہوتی ہے جس میں خط کا سترہ کہنے کا ہی ہونا مقول ہے اس میں کفایت خط کا اقرار غالباً نظر الی حکمت المصلی المرور ہے
 و هو محمل حدیث ابی داؤد فانہ من الواجب علیہ ان تسعی فی مطابقتہ اقوالہ بالاحادیث و یجعلہا تابعۃ
 لہا ولا یجتہد فی العکس لانه عکس المقصود فلا تقاض بین الحدیث و بین من ہذا لاختلاف (کہا لا تعارض
 بین الروایتین عن الامام) و محطون الخط کاف فی حق المصلی و لیس بکاف فی حق المار و اللہ اعلم بحقیقۃ الحال
 آپ میں پھر اصل مقصود کی جانب مود کرنا ہوں صوفیہ نے جو اس حدیث سے جعل بصریہ حجت تسلیم کرنا شروع کیا
 کیا ہے گواہی لہی ہی تو فایت مافی الباب یہ اثبات بطور ذکر کے ہو گا اور اس قسم کے کل مضامین نکات ہی کی ہمیشہ بکھڑ
 ہیں اس لئے کہ حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ایسی تدابیر جزئیہ بیان کرنے کیلئے مبعوث نہیں ہوتے بلکہ انکی
 بعثت کی حکمت انہار طرق بنجات و بیان تدابیر فوز آخرت ہے۔ ان کی تعلیم تو کلی طریقہ سے ہے۔ اذکروا اللہ حتی یقولوا
 انه لم یجنون۔ الغرض ذکر لطائف و سلطان الاذکار وغیرہ سے مقصود اعلیٰ ہے کہ ذکر کے دل و دماغ میں ایک مستحکم و راسخ ملکہ
 یاداشت پیدا ہو جائے جس کے سبب اکثر اوقات مقصود سے ذہول و غفلت نہ ہو بلکہ ذکر میں مشغول ہے اسی کثرت
 کو صوفیہ کے کلام میں دوام ذکر سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کو ہم نے اکثر اوقات میں ذہول نہ ہونیکے عنوان سے بیان
 کیا ہے کہ نہ ہر شے کا دوام اس کے مناسب ہو اگر تلبس مثل زید کہتا ہے کہ میں ہمیشہ پانچوں نمازیں ادا کیا کرتا ہوں
 یعنی روزانہ عمر و کہتا ہے کہ میں ہمیشہ صلوٰۃ عید الاضحیٰ پڑھا کرتا ہوں یعنی سالانہ پس اسی قاعدہ کی بنا پر ذکر کا دوام ذکر

کے مناسب ہو گا۔ اور وہ عدم ذہول فی اکثر الاوقات ہے، کیونکہ ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادتاً ناممکن و مستحیل ہے۔
کیونکہ نوم وغیرہ امور حیات انسان کیلئے عادتاً لازمی ہیں اور ان میں ذہول لازمی ہے اسی واسطے بعض حضرات
صوفیہ نے لفظ دوام کو بدل دیا ہے اور فرمایا ہے کہ طریق میں مقصود کثرت ذکر و دوام طاعت ہے وکانہ الیہ اشارہ
العارف الشیرازی بقولہ ۵

دربزم عیش یک دو قبح نوش کن برو یعنی طبع مدار وصال دوام را

(و توجہ بہ بقولی ۵)

دو ایک جام پی کے چلو بزم عیش سے یعنی طبع نہ رکھو وصال دوام کی
مگر اس عبارت پر بھی یہ شبہ ہوتا ہے کہ جیسے ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادتاً ناممکن و مستحیل ہے اسی طرح
طاعت سے بھی جمیع اوقات کا احاطہ عادتاً ناممکن و مستحیل ہے جواب یہ ہے کہ طاعت کو ذکر پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ
ذکر میں فعلی ایجاد کی ضرورت ہے اور طاعت فعل و ایجاب سے بھی جو پذیر ہو جاتی ہے اور ترک کو کف النفس سے کیونکہ
ترک محصیت بھی طاعت ہے ترک سے مراد وہی ترک ہے جس کی ابتداء بالقصد و النیۃ ہو۔ اسی ترک کو کف النفس
کہا جاتا ہے بشرطیکہ مضاد کا قصد ظاہری نہ ہو جائے اس کف النفس کیلئے بقا و نیت و قصد کی ضرورت نہیں بلکہ
ابتداء میں نیت امتداد سے حکماً امتداد نیت ثابت ہو جاتا ہے یعنی مگر ابتداء میں یہ نیت ہو کہ تمام معاصی کے ارتکاب سے
عمر بھر اجتناب کروں گا تو گو بعد میں اس نیت و قصد سے ذہول ہو جائے لیکن حکماً اس نیت و قصد کو موجود مانا
جائیگا اور ترک معاصی کو کف النفس عنہا قرار دیکر امید اجرو ثواب قائم کی جائیگی۔ دیکھئے صلوٰۃ میں باتفاق امرت
نیت شرط ہے لیکن ذہول عن النیۃ بھی باتفاق امرت ہی مانع عن صحۃ الصلوٰۃ و ثوابہا نہیں ہے حتیٰ تحقیق
ما یبانی فی الصلوٰۃ ایک اور محسوس و بدیہی مثال ملاحظہ فرمائیے۔ ماشی کو خاص منزل تک چلنا چاہتا ہے اور مٹی فعل
اختیاری ہے مگر تحقیق الا بعد تحقیق الاختیار لیکن قصد و اختیار صرف ابتداء مٹی میں ہوتا ہے عادتاً ہر ہر قدم پر
نیت و قصد مٹی مستحیل عادی ہے بلکہ ہر ہر قدم پر جو شخص قصد و اختیار کا اقتضار کرے گا۔ اس کا چلنا معلوم تو ہے
ماشی کے منزل مقصود تک پہنچنے کیلئے نیت امتداد کافی ہے خود امتداد نیت کی حاجت نہیں ایسے ہی دوام طاعت
کیلئے نیت امتداد کف النفس عن المعاصی کافی ہے امتداد نیت کی ضرورت نہیں بلکہ ابتدائی نیت امتداد ہی سے
جہالی دوام حاصل ہو جاتا ہے میں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔ فرض کیجئے کہ کسی کا ایک عاشق ہے
ہر وقت اس کی یاد میں بیٹا و مضطرب رہتا ہے لیکن بمقتضائے بشریت گاہے گاہے خفیہ ذہول کے

وقاتل بھی اس کے عاشقانہ زندگیاں رہتا ہوتا ہے مگر اظہر من الشمس ہے کہ اس عاشق کا معشوق سے ذہول
 ایسا نہ ہوگا جیسا اس کو اختیار و اجانب سے ذہول ہے کیونکہ اختیار و اجانب سے تو ذہول مطلق ذہول تام ہوتا ہے بخلاف
 معشوق کے کہ اس سے جو ذہول ہوتا ہے وہ مطلق و تام نہیں بلکہ ذہول قلیل و خفیف ہوتا ہے پس جیسے اس ذہول
 عاشق کو کالعدم قرار دیکر یہ قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ یاد اجمالی میں مشغول رہتا ہے اور اس کو مداومت یا د سے
 تعبیر کیا جاتا ہے ایسے ہی نیت امتداد ترک معاصی سے طاعت کی مداومت اجمالی حاصل ہو جاتی ہے ایک
 دوسری مثال مشنئے پیاسے کو پیاس کا احساس ہوتا ہے بھوکے کچھوک کا احساس ہوتا ہے مگر اس بھوک
 پیاس کے زمانہ میں کبھی کبھی خفیف سا ذہول بھی ہوتا ہے یا یوں کہے کہ ذہول نہیں ہوتا بلکہ توجہ کم ہو جاتی ہے جو
 منافی احساس ذہول مطلق و تام ہے ایسے ہی مسلم کے ترک معاصی میں کبھی کبھی ترک معاصی سے خفیف سا ذہول
 ہو جاتا ہے جو منافی طاعت نہیں ذہول مطلق کبھی نہیں ہوتا لہذا لفظ دوام طاعت پر کوئی شبہ نہ کرنا چاہئے
 گو اہل ظاہر نے امکان دوام طاعت کا انکار کر دیا ہے کیونکہ ان کو اس کا مشاہدہ نہیں ہوا لیکن انکار بعد
 بعد و صریح حقیقۃ دوام الطاعة مما لا یلتفت الیہ بل یقال لہم ع تو مشومنکر کہ حق بس قادر است +
 بہر حال جب تصریح قوم سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ تمام اذکار و اشغال سے مقصود اصلی یہ ہے کہ ذکر کے
 دل و دماغ میں ایک مستحکم و راسخ ملکہ یا دداشت پیدا ہو جائے جس میں اکثر اوقات ذہول و غفلت نہ ہو تو اب
 جاننا چاہئے کہ اسی ذکر میں قوت و ترقی ہو کر وہ درجات پیدا ہو جاتے ہیں جن کو تقریر سابق میں ذکر و حضور
 و مکاشفہ و شہود و معاینہ سے تعبیر کیا گیا ان درجات میں تو کسی کا اختلاف نہیں صرف کلام اس میں ہے کہ یہ
 درجات کسی ایک لطیفہ کے افعال میں یا مختلف لطائف کے بعضے صرف لطیفہ قلب کے افعال کہتے ہیں اور
 بعضے مختلف لطائف کے افعال بتلاتے ہیں اور میں تقریر سابق میں بیان کر چکا ہوں کہ ان دونوں جماعتوں
 کا یہ اختلاف بالکل اس اختلاف کے مانند ہے جو متکلمین و حکماء میں انکار و اس خمسہ باطنہ و اثبات حواس
 خمسہ باطنہ میں ہے جس مشترک کے فعل کا کسی فریق کو انکار نہیں فرق یہ ہے کہ متکلمین کہتے ہیں قلب مدرك
 بالذات ہے جس مشترک کوئی شئی نہیں جس کی جانب یہ فعل منسوب کیا جائے حکماء کہتے ہیں کہ جس مشترک
 ایک مستقل حاسہ باطنہ ہے اس کے فعل کو قلب کی جانب منسوب کرنا صحیح نہیں باقی اہل تصوف
 کی غرض پر نظر کرتے ہوئے اقرب الی التحقيق یہ ہے کہ یہ امور کما مر بالذات تو مقصود و مطلوب ہیں ہی
 نہیں یہ تو مقصود بالذات یعنی رضائے الہی کا وسیلہ ہیں تو پھر اس تفتیش کا کیا نتیجہ کہ یہ فعل کس لطیفہ کا ہے

اور یہ فعل کس لطیفہ کا۔ احتیاج تو ان افعال کے وجود کی ہے نہ کہ اس تفصیل کی کہ ان کے محال کیا کیا ہیں اور ان کی منسو
 الیہا کون کون۔ غور کیجئے کہ اگر کسی کے پاس آم آئیں تو اس کو یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ آم خام ہیں یا پختہ۔ ترش یا شیریں
 چھوٹے ہیں یا بڑے۔ اس سے کیا نتیجہ ہے کہ یہ آم کس درخت کا ہے اس آم کے درخت کا حجم کتنا ہے اس آم کا
 درخت باغ کی کس سمت میں ہے۔ لان هذا التحقیق والتفتیش بمعزل عن اعراضه ومحصوله ان
 الشاغلین باللطائف یقولون ان اللطائف متغائرة بالذات وغیرہم یقولون ان اللطیفۃ ہوا
 القلب وعلیہ یترتب ما یقولون بترتبه علی سائر اللطائف فلا اختلاف فی المحولات بل لا اختلاف
 الموضوع فعند الاولین للموضوع متعدد وعند الاخرین واحد واللہ اعلم (پھر مولوی صاحب موصوف
 کے مکرر استفسارات کے جواب میں مضامین ذیل ارشاد فرمائے چونکہ یہ مضامین مختلف وغیر مربوط ہیں اسلئے میں
 علیہ علیحدہ نمبروں میں منضبط کرتا ہوں)۔ (۱) سلطان الازکار میں جس کا اوپر ذکر آیا ہے مجمع اعضاء و جوارح
 کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے اور ذکر لطائف میں جو اس کی مشق کرتے ہیں توجہ تفصیلی ہوتی ہے (۲) ذکر تین
 طریقوں پر متحقق ہوتا ہے (۱) ذکر لسانی (۲) ذکر قلبی یعنی بالفاظ خیالیہ (۳) ذکر بالتوجہ وحد کا بدن اعضاء
 الالفاظ فی القلب ولكن هذا النوع الثالث من انواع الذکر عسیر الحصول فان القلب یتعسر علیہ عادة
 ادراك المعانی وحد ہایدن واسطۃ قوالب الالفاظ کما یشہد بہ الوجدان السلیمۃ یہ تینوں انواع ذکر کے
 طاعت و عبادت میں (۳) ان اذکار بہرہیت خاصہ اور اشغال سے اصل مقصود یکسوئی ہے جس سے ملکہ
 یادداشت راسخ ہو جائے کیونکہ اور اشیاء کی جانب توجہ یاد آہی سے مانع ہوتی ہے وسوس و خطرات کا هجوم
 ہوتا ہے ان وسائل سے توجہ کو اور اشیاء سے ہٹایا جاتا ہے وسوس و خطرات کو مندرج کیا جاتا ہے حتی کہ
 یاد آہی قلب و دماغ میں راسخ و مستحکم ہو جائے (۴) ان اذکار و اشغال سے اولاً حق تعالیٰ کی جانب اجمالی توجہ
 ہوتی ہے جس میں عدم ذہول کا اہتمام کیا جاتا ہے پھر اس کیفیت کے رفع و استحکام کا نام ملکہ یادداشت پھر ملکہ
 یادداشت کے ضعف و قوت کے لحاظ سے وہ افعال مرتب ہوتے ہیں جن کو تقریر سابق میں ایک محسوس مثال
 سے پانچ درجے مقرر کیے واضح کر چکا ہوں (۵) صوفیہ جو کہ یکسوئی کو مقصود لغیرہ مانتے ہیں کیونکہ مقصود اصلی
 اعمال صالحہ اور مقصود المقصود رضا الہی ہے اور اس یکسوئی حاصل کرنے کیلئے مراقبہ خلوت عزلت قلت
 اختلاط شغل وغیرہ امور سالک کیلئے تجویز کرتے ہیں متقشفین کا اس پر اعتراض ہے کہ یہ امور مقصود میں غیر محتاج
 الیہا ہیں و الکبریٰ مطویۃ وہی مایشیر الیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من حسن اسلام المرء ترکہ حالاً

یعنی، لیکن ان کو یہ خبر نہیں کہ امراض ظاہرہ کے معالجہ میں اطباء بھی سہل میں ایسی تعلیم دیتے ہیں کہ ذہن کو مشوش نہ کرنا کسی توجہ بٹانے میں مشغول ہونا زیادہ بات نہ کرنا۔ اسہال کے تصور و تخیل میں رہنا وغیرہ وغیرہ۔ اس پر کوئی اعتراض نہیں کرتا۔ بجز اس کے کیا فرق ہے اطباء کی تجویز کو ذریعہ صحت بدنیہ کا سمجھتے ہیں اور وہ مقصود ہوتا ہے اس لئے چون چراکی مجال نہیں بخلاف تجویز صوفیہ صافیہ کے اس کو صحت نفس کا ذریعہ اور مطلوب نہیں جانتے اس لئے لغویات و خرافات کا طومار بدتمیزی باندھتے ہیں (نحوہ بادئہ من شرور انفسا و سوء اعمالنا و فساد عقولنا)

(۶) حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو ان اشغال و مراقبات وغیرہ تدابیر و تخیل کی ضرورت نہ تھی کیونکہ وہ سید الانبیاء والمرسلین باعث تکوین العالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ و آلہ وسلم کے انقاس طیبہ کی برکات اور مصاحبت برہمہ کی فیوض سے اپنے قلوب اذہان میں ایسی قوی و کامل استعداد رکھتے تھے کہ ان اشیاء کو واسطہ مقصود بنانیکی ان کو ضرورت نہ تھی۔ یہی اعمال مامور بہا ان اشغال کے ثمرات کہتے ان کو کافی تھے اور یہی راز ہے کہ یہ علوم مروجہ خیر القرون میں مدون نہیں ہوئے کیونکہ ان کو ہر قسم کے ظاہری و باطنی واقعات کہتے خاص دولت بابرکات ہی کافی و روانی تھیں جس قدر خیر القرون سے بعد ہوتا گیا حل مشکلات فتح مغلقات کہتے تدوین علوم کی ضرورت کی احساس ہوتا گیا جس کو علماء امت نے شکر اللہ مساعیہ و الجہلہ ازمنہ متقاربہ میں باحسن وجہ انجام کو پہنچایا اور چونکہ ضرورتیں مختلف تھیں اس لئے فطرۃ تقسیم عمل کی حاجت تھی، بعض حضرات نے علم ظاہر کی جانب توجہ مبذول کی اور اس کے مختلف شعبوں میں کسی خاص شعبہ کو مخصوص توجہات کا مرکز بنایا گو اور شعبوں کی جانب بھی بقدر ضرورت متانت رکھی اور بعض حضرات نے امانت باطن کو سمجھا لادونوں جماعتوں نے امت مرحومہ کو رہن مرشد فرمایا۔ جزا اللہ عنہا و عنہا سائر المسلمین احسن الجزاء۔ بہر حال چونکہ ہم ضعیف الاستعداد و ضعیف العقائد ہیں ہمارے قلوب و دماغ میں دنیا اور مافیہا کا شغ و جہاں مرکوز ہے، حقائق ہم سے مستور ہیں اس لئے ہم کو وصول الی اللہ کہتے جو خلق الثقلین کی حکمت اصلیہ ہے (ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) ان ذلالت و وسائل خاصہ کی حاجت ہے اور شدید حاجت، کہ امتیں بہ التجربۃ (۷) چونکہ فطری قاعدہ ہے کہ النفس لا تتوجہ الی الشیئین فی ان واحد اس لئے ضروری ہے کہ ایک تصور کے راسخ و استحکام سے دو کسر تخیلات و تصورات منتشر و مضطرب بلکہ معدوم و مفقود ہو جائیں گے، کیا ہوا المحسوس و المشاهد والایقاب فیہ احد۔ اور میں ایسے قاعدہ کے ماتحت تجویز کیا کرتا ہوں کہ اگر کوئی شخص ہر اتفاق سے کسی حسین و جمیل فی کے عشق میں مبتلا ہو جائے اس کے حفظ و خزانہ نقل و ہجرت کی یاد سے مضطرب و مستغرب رہتا ہو تو ایک بہت موٹے ٹکیٹ الزناج عظیم البطن بد صورت کریمہ نظر شخص

کا تصور کیا کرے جس کی رال بہہ رہی ہو۔ آب مینی لبوں پر ہو دھوئی میلی کچیل میں بھری ہو۔ اس شخص کا ہیئت کدائی سے تصور اس حسین و جمیل آدمی کے تخیل و تعشق کو نکال دیکھا۔ اسی طرح اذکار و اشغال سے خالص توجہ الی الحق ہو جاتی ہے اور غیر اللہ کے وساوس و خطرات زائل ہو جاتے ہیں۔ (۸) مختلف اذکار و اشغال میں سے شیخ کامل اپنی فطرت و فراست اور اپنے تجارب کی بنا پر ہر سالک کے مزاج و خصوصیات کے موافق ذکر و شغل تجویز کرتا ہے جس سالک کو جس طریق سے مناسب سمجھتا ہے منزل مقصود کی جانب رہبری کرتا ہے۔ بالکل ایسی مثال ہے کہ طباطبائی میں متعدد ادویہ ایک اثر ایک درجہ ایک کیفیت ایک مزاج کی ہوتی ہیں لیکن طبیب حاذق مختلف اصحاب کے لئے بخفی مناسبات کی بنا پر علیحدہ علیحدہ دو تجویز کرتا ہے اس پر اعتماد نہیں کرتا کہ یہ ادویہ چونکہ متحدہ الخواص ہیں اس لئے سب مریضوں کے لئے ہو ایک ہی مرض میں معتلا ہیں ایک ہی دو تجویز کر دوں۔

(۹) کثرت ذکر و مشلحے کیسوی حاصل ہوتی ہے کیسوی سے ملکہ یادداشت حاصل ہوتا ہے ملکہ یادداشت کی مزاولت سے قوت بڑھتی ہے اور درجات خمسہ مفصلہ مذکورہ ماسبق حاصل ہوتے ہیں (۱۰) بعض سالکین کو کیسوی بغیر شغل و غیر صرف ذکر سے بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جو ذکر باللسان ہے وہ بالقلب بھی ہو سکتا ہے صرف توجہ کی ضرورت ہے یہ قضیہ کہ هذا الذکر اما ذکر باللسان و اما ذکر بالقلب مانہ الخلو ہے مانہ الجمع نہیں فلا مانع عن جمعہما (۱۱) میں مانتا ہوں کہ کتب تصوف موجود ہیں اور ان میں امراض باطنیہ اسباب امراض طرق تشخیص۔ ادویہ۔ معالجات تمامہا و بجا لیا مضبوط و مبسوط ہیں لیکن پھر سالکین کو مراحل سلوک طے کرنے اور اصلاح نفس و تزکیۃ الاخلاق میں شیخ کامل کی سخت ضرورت ہے بغیر تعلیمات و تنبیہات شیخ کو دوسرے ماہرین کے محفوظ رہنا اور صحیح و سالم منزل مقصود پر پہنچنا کار سے دارد۔ (واما التوید بالقوة القدسیۃ من اللہ فهو بمنزل عن بحثنا) دیکھئے کتب طب ظاہری میں بھی مباحث نہایت شرح و بسط سے موجود ہیں لیکن مرضی کے لئے اپنے معالجات میں صرف ان کا مطالعہ کافی نہیں سمجھا جاتا بلکہ ضرور ماہر فن طبیب کی صحبت و کی جاتی ہے خصوصاً پیچیدہ امراض میں حتیٰ کہ امراض شدیدہ میں تو خود اطباء بھی اپنے معالجات میں اکثر دوسرے اطباء سے مشورہ لیتے ہیں تا بغیر طبیبان چہ رسد پس جو نسبت مرض و کتب طبیہ و اطباء میں ہے وہی نسبت سالکین و کتب تصوف و مشلحے میں ہے البتہ یہ بات ضرور یاد رکھنے کی ہے کہ ضرورت تعلیم شیخ کی ہے نہ کہ ہجرت کی۔ انقلاب زمانہ ہے کہ آج کل تمامہ ارویدار بیعت پر سمجھا جاتا ہے اور تعلیم کی جانب توجہ نہیں کی جاتی حالانکہ اصل شئی وہ ہے اگر ایک شخص بیعت نہیں ہے لیکن شیخ کامل تعلیم دیتا ہے اور وہ پورا پورا عمل

کرتا ہے اس کے کامل و مکمل ہونے میں ذرہ برابر شک شبہ نہیں ہے اس بخلاف ایک شخص ہے جو کسی قطب الارشاد سے بیعت ہے مگر نہ وہ تعلیم دیتا ہے اور نہ یہ عمل کرتا ہے تو بیعت ہیچ ہے جو شیخ تعلیم و اصلاح کیلئے بیعت کو شرط قرار دے وہ شیخ نہیں اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کامل کی جانب مراجعت کرنا چاہئے کیا کوئی طبیب ظاہر بھی معالجہ امراض میں مریضوں سے یہ شرط کرتا ہے کہ تم میرے شاگرد ہو جاؤ ورنہ اشتراط مفولیس بطیب یحب علی المریض ان یرجعوا عنہ الی غیرہ حضرات صوفیہ کا مقصود بیعت سے صرف اتنا تھا کہ شیخ و مرید میں ایک طرح کی مناسبت پیدا ہو جائے جس سے فی الجملہ تعلیم شیخ و تعلم مرید میں بہت ہو یعنی تعلیم کیلئے بیعت لولاء لا صانع کا درجہ نہیں رکھتی بلکہ صرف صحیح لدخول الفاء کے درجہ میں ہے مگر جاہلوں کے عکس کر دیا ہے بلکہ عکس سے بھی زائد کہ بیعت ہی کو مقصود بالذات سمجھتے ہیں چاہئے تو یہ تھا کہ تعلیم شیخ پر پابندی سے عمل کیا جاتا اس کو اپنے احوال و کوائف سے مطلع کیا جاتا کیونکہ اطلاع احوال و کوائف کو فطری طور پر شیخ کو مرید کی جانب متوجہ کرنے میں کافی دخل ہے اس لئے کہ اس کو اس سے مسرت ہوتی ہے کہ یہ میری تعلیم پر عمل کرتا ہے اور میری تجاویز کو نگاہ وقوت سے دیکھتا ہے جیسے طبیب جب اپنے مریض کو متوجہ و قدردان پاتا ہے تو زائد متوجہ ہوتا ہے مگر اب بیعت ہی مطلع نظر ہے عہد میں تفاوت رہ از کجاست تا کجا بدیکھے استاد شاگرد کا تعلق دگو بعض حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے شیخ و مرید کے تعلق سے بدرجہا قوی ہوتا ہے مگر محتاج بیعت نہیں جو کانداز پیروں نے غوام الناس کو ارادت کے دام میں پھنسانے کیلئے بیعت کی ضرورت کے گیت گائے ہیں۔ اصلہ اللہ اعوالہم (۱۲) حقیقت میں نسبت مطلق تعلق مع اللہ کو کہتے ہیں اس طلاق کی بنا پر ہر مومن ولو کان فاسقا فاجرا صاحب نسبت ہے کیونکہ نفس ایمان سے تعلق مع الثبوت ہے وھو مناط صفة اطلاق النسبة وقد تحقق بالایمان اور اصطلاح صوفیہ میں نسبت اس تعلق مع اللہ کو کہتے ہیں جو لازم میں سے دو چیزیں نہایت ضروری ہیں۔ اول کثرة الذکر ثانی دوام الطاعة۔ بغیر اس دو چیز نسبت مصطلح صورت نہ بند اور یہ نسبت مصطلح بذاتہا اختیاری نہیں ہے لیکن بعودۃ الترتیب علی الامور الاختیار یہ ہے۔ فکانہ اختیاریۃ ولا یخفى ان کثرة الذکر والمحافظة علی العبادۃ امران اختیاریان لان صمد و رہما عن الاختیار من البدیہات الاولیۃ۔ اس نسبت مصطلحہ میں سالک کو حق تعالیٰ سے ایسا قوی و راسخ تعلق ہو جاتا ہے کہ ذہول گما کیفانہایت ہی خفیف ہوتا ہے ویکون صاحب النسبة کالعاشق المولع فی عدم النسیان و عدم الذہول و فی الایثار بالاوامر والانتہاء عن النواہی بخلاف یہ کہ صاحب نسبت کو طبعاً

دین و حق کی مخالفت ایسی گراں و مکروہ معلوم ہوتی ہے جیسے عوام مومنین کو عقلاً بہر حال تمام ارکار اشغال کی غایت مقصودہ بغرض اصلی التسابیبت مصطلحہ ہی ہے اور ان نسبت مصطلحہ کا اکثر اب واجب ہے کیونکہ کثرت الذکر جو مضاد ہے اس ذکر قلیل کی جس پر منافقین کی مذمت فرمائی ہے لا بن کون اللہ الا قلیلاً اور دوام الطاعت واجب ہیں اور عادت یہ دونوں بدون اس نسبت کے حاصل نہیں ہوتے اس لئے اس کی تحصیل بھی واجب ہے اور اس نسبت مصطلحہ میں عباد کی جانب کے کثرت ذکر و دوام طاعت ہوتا ہے اور خالق العباد کی جانب کے رضا و پسندیدگی ہوتی ہے رضی اللہ عنہم و رضوانہ کا مصداق ہوتا ہے۔ اصل میں نسبت اس مجموعہ تعلقین کا نام ہے۔ اسی واسطے مرکب معاصی کو نسبت مصطلحہ کا حصول نہیں ہوتا حتیٰ بتوب الی اللہ غافر الذنب قابل التوب لانہما لا یجتمع مع المعاصی لان دوام الطاعت من لوازمہا و المعاصی تنافیہا و انقضاء اللازم یدل علی انقضاء الملزوم نعم النسبة العادة یمکن اجتماعہا مع الصفات و الکبائر و العدا الشریک لان دوام الطاعة ليس من لوازمہا فانقضاء لا یقصر فیہا ہذا ما عندی واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ یہی نسبت وہ قرب ہے جو مامور بالتحصیل ہے اور اس کا طریق صرف اعمال صالحہ ہیں جو اختیاری ہیں نہ کہ کیفیات و حالات غیر اختیاریہ جن کو قرب مذکور میں کچھ دخل نہیں مگر اکثر اصل طریق اختیاریات کو چھوڑ کر غیر اختیاریات کے درپے ہو جاتے ہیں۔ (۳۱) طریق قرب کے اختیاری غیر اختیاری ہونے کی بحث سے ایک تحقیق یاد آگئی چونکہ اس کے بھی نافع ہونے کی امید ہے اس لئے تمیماً للنفع اسکو بھی بالانتصار بیان کئے دیتا ہوں مجھ کو کئی سال یہ اشکال رہا کہ جب قرب الی اللہ کے حصول کا طریق صرف افعال اختیاریہ ہیں۔ کما ذکرنا فاعمالاً تو لازم آتا ہے کہ انبیاء و رسل علیہم الصلوٰۃ والسلام کی نبوت و رسالت جو قرب ممکن کے انتہائی درجات ہیں بھی کسی فعل اختیاری ہی کا نتیجہ ہوں حالانکہ نبوت و رسالت محض مہبوب ہیں کسی فعل اختیاری کا ثمرہ نہیں۔ ایک مرتبہ خود بخود قرآن شریف پڑھتے ہوئے دفعۃً اشکال حل ہو گیا کہ قرب کی دو قسمیں ہیں۔ قرب مہبوب۔ قرب مکسوب۔ پس جو قرب افعال اختیاریہ پر مترتب ہوتا ہے وہ وہ قرب ہے جو مامور بالتحصیل ہے مطلق قرب نہیں اور اس قاعدہ کی بنا پر یہ بھی ممکن ہے کہ عادتہ اللہ کے خلاف ہے کہ کسی شخص کو وہی طور پر نسبت مصطلحہ بغیر مزاوۃ افعال اختیاریہ حاصل ہو جائے لکنہ خارج عن بحثنا کیونکہ یہ امر ہماری انظار و عقول کی حدود و ادراک سے بالاتر ہے (۳۲) اعمال اختیاریہ شرط ہیں قرب مکسوب کے مگر علت نہیں ممکن ہے کہ اعمال میں کوئی ایسا نقص رہ جائے جس سے اُن پر قرب مترتب نہ ہو اسی واسطے میں کہتا ہوں کہ نظر الی لفظ ہر کسی کو شیخ زاہد عارف۔ عاشق۔ سالک کہنا تو جائز ہے لیکن

ولی اللہ کہنا ناجائز ہے کیونکہ ولایت یعنی قرب خاص و مقبولیت امر خفی ہے اسکا دعویٰ شہادۃ من غیر علم میں داخل ہے
 اسی واسطے حدیث میں لکھا ہے لا یزکی علی اللہ احد او یقول واللہ حبیبہ او کما قال یعنی اگر کسی شخص کو ولی اللہ
 کہنا ہو تو یہ تعبیر ہونا چاہئے ہو ولی اللہ فی ظاہر الحال واللہ حبیبہ یعنی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاں
 شخص ولی ہے باقی حقیقۃ الحال سے علام الغیوب ہی واقف ہے کیونکہ ممکن ہے کہ جن افعال ظاہرہ کو ہم وسیلہ
 قرب الی اللہ سمجھ رہے ہیں ان کی کوئی شرط نہ پائی جاتی ہو یا کوئی منافی مخفی مستحق ہو رہا ہو اس تحقیق سے ایک اور بات
 بھی سمجھ میں آگئی۔ اشعر یہ و ما ترید یہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے
 یا نہیں بعض شاعرہ سے منقول ہے کہ انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے اور اسکی توجیہ اہل علم نے یہ فرمائی
 ہے کہ لان العبرة فی الایمان والکفر بالخاتمة حتی ان المؤمن من مات علی الایمان وان کان طول عمره
 علی الکفر والکافر من مات علی غیر الاسلام وان کان مدۃ حیاتہ علیہ۔ ما ترید یہ فرماتے ہیں۔ اذا وجد
 من العبد لتصدیق والاقرار صرحہ۔ ان یقول انا مؤمن حقاً ولا ینبغی ان یقول انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ
 لانہ ان کان الشک فی الحال فی تحقیق ما بحسبہ ایماناً (سواء کان العمل داخل فی حقیقۃ الایمان ولا
 فہو کفر ولا محالہ وان کان المتناوب وحالۃ الامور الی مشیۃ اللہ تعالیٰ اول الشک فی المستقبل مع التیقن
 فی الحال وللتبرک مذکر اللہ اول التبری عن تزکیۃ نفسہ) عملاً بقولہ تعالیٰ فلا تزکوا انفسکم ہوا علم بہ من
 اتقی وغیرہا من التوجیہات فالاولیٰ ترکہ لما نہ ہوہم بالشک اور علم کے کلام نے تحریر اختلاف کے بعد یہ
 فیصلہ کیا ہے والحق ان هذا الاختلاف لفظی لانہ ان ارید مجرد حصول معنی الایمان فہو حاصل فی
 الحال فلا معنی للتعلیق وان ارید ما یرتب علی النجاة فہو فی مشیۃ اللہ تعالیٰ فلا معنی للتحقیق
 فمن منع ان یقال انا مؤمن انشاء اللہ اراد الاول ومن اجازہ اراد الثانی انتہت العبارۃ بمعناها ویقول
 هذا العبد الضعیف (ای صاحب الملقوظ مد اظہر العالی) انہ یمکن بناء علی التحقيق السابق المادۃ انفا
 ان یقال ان هذا الاختلاف فی المعنی دون اللفظ وهو الظاهر المتبادر لان الاختلاف فی اللفظ مہم
 یا با کاشان العلماء المحققین لاسیما المتکلمین فیمکن حمل قول بعض لا مشاعرۃ قول المؤمن انا مؤمن
 انشاء اللہ تعالیٰ علی تعلیق الایمان بمشیۃ اللہ تعالیٰ فی الحال نظر الی انہ یمکن ان یکون شرط من الشروط
 المعبرۃ عند اللہ غیر متحقق فی الایمان الذی نحن نحسبہ ایماناً فی الظاہر وان کان عدم التحقيق هذا غیر
 قادح فی النجاة لان التکلیف بقدر الوسع فبالنظر الی هذا الاحتمال لزی ہوہم کان عند الصوفیۃ قال

بعض الاشاعرة ان یصح ان یقال انما مو من انشأوا الله تعالى والاخرون لها لم یبنھوا علی هذه الدقیقة
منعوا دان هذا التوجیہ الرجیہ بمكان من الحسن علی مذاق الصوفیة الصافیة وظنی ان عقائد الاشاعرة
فی الاكثر اقرب الی مذاق الصوفیة من عقائد الماتیدیة۔

(۱۵) اخیر میں ایک نہایت ضروری بات کہتا ہوں جو بیش بہا اور بہت زیادہ قابل توجہ ہے وہ یہ کہ
ملفوظ سابق اور یہ تقریر دونوں علوم مکاشفہ کے متعلق ہیں اور علوم مکاشفہ بالکل ناقابل التفات ہیں جبکہ خود
کشف و کرامات کو اہل فن حیض الرجال سے تعبیر کرتے ہیں پس مقصود فوائد ہیں نہ زوائد گوئیں نے ایک گھنٹہ
چالیس منٹ اس تقریر اور سوال جواب میں خرچ کئے لیکن میں ذرہ برابر بھی ملحوظ نہیں ہوا میں اس حد
کو اصلی کام اور باعث حظ سمجھتا ہوں کہ کسی طالب علم کو کچھ بتا دوں اور وہ اس پر استقامت سے عمل پیرا
ہو۔ باقی اس قسم کی تحقیقات و تدقیقات تو حقیقت میں میبذی و صدرا کی تقاریر کے مترادف ہیں۔
و این انا منہا اگر سچ پوچھے تو ثمرات و برکات کا حصول ان تحقیقات و تدقیقات نیا منیا کرنے پر موقوف
ہے۔ یہ تحقیقات و تدقیقات حجاب و ملغ ہیں دشام کے وقت تربیت کے متعلق دو ایک معمولی باتیں
بیان فرما کر فرمایا تھا کہ ان معمولی کلمات کے بعد تو قلب میں نور محسوس ہوتا ہے لیکن صبح کی طویل تقریر
کے بعد بھی کچھ نورانیت محسوس نہیں ہوتی تھی اسی قسم کا مضمون ملفوظ سابق کے بعد بھی بیان فرمایا تھا
مگر اس جلسہ میں بہت زور دیا اسی واسطے اس کو ضبط کیا گیا، ایک واقعہ یاد آیا جس زمانہ میں میں
کانپور کے مدرسہ جامع العلوم میں مدرس اہل تھا ایک طالب علم نے درخواست کی کہ مجھ کو مثنوی مولانا رومی
پڑھا دیجئے میں نے دریافت کیا آپ تحصیل درسیات سے فارغ ہو چکے ہیں؟ کہا کہ درسیات
قریب الختم ہیں کچھ باقی ہیں میں نے کہا مولوی صاحب مثنوی کے پڑھنے کیلئے ابھی دو درجے باقی ہیں۔
پہلے درسیات کا اکمال اور پھر ان کا اہمال یعنی محو کرنا اور بھلا نا و فی صندلہ قیل لعلمہ ہوا الحجاب الاکبر
چونکہ علوم مکاشفہ میرے نزدیک اب ناقابل التفات ہیں اس لئے میں ممانعت کرتا ہوں کہ کوئی
صاحب اس کے متعلق مجھ سے تقریر آیا تحریر مکالمہ نہ کریں گو مجھ پر ایک زمانہ ایسا بھی گذرا کہ ان علوم سے
بہت شغف تھا شرف روز انھیں میں منہمک رہتا تھا مگر اب تو ان کو محل مقصود سمجھتا ہوں ۵

تم باید اندر طریقت نہ دم کہ اصلے ندارد دم بے قدم
قال را بگذار مرد حال شو پیش مردے کا ملے پا مال شو

کارکن کار بگزار از گفتار کاندریں راه کار با ید کار

فائدہ ثانیہ :- از قلم حقیقت رقم صاحب المفوظ عم فیضہ و نفعہ تحریر بالاسے یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ لطائف خمسہ جو ہر ہیں اور نفس عرض اور یہ ایک قول ہے اور اوپر یہی قول لیا گیا ہے اور اس قول پر لطائف کے عدد میں کہ پانچ ہیں یا چھ نزل لفظی ہو گا جیسا اوپر فصل گذرا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نفس بھی مثل دیگر بقیہ لطائف کے ایک لطیفہ مجرودہ جو ہر ہے تو اس وقت عدد لطائف میں حقیقی اختلاف ہو گا اور غزالی کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے انھوں نے دوسرے بعض لطائف کیساتھ نفس میں دو درجے نکالے ہیں ایک اصل مجرودہ دوسرا اس کا متعلق مادی کنافی کتاب عجائب القلب من کتاب المہلکات من الاحیاء اور نصوص میں جو احکام نفس کے وارد ہیں مثلاً از تقول نفس یا حصرتی۔ اور علمت نفس و قدمت واخرت۔ یا ایہما النفس مطمئنة۔ ظاہر ان سے جو ہریت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ ان نصوص میں بنا برترادف لغوی کے روح کو نفس کہہ دیا تو پھر کچھ اشکال نہیں یا یہ کہا جائے کہ نفس تو عرض ہی ہے اور جو احکام مذکورہ اس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں وہ احکام اُس جو ہر مادی کے ہیں جس میں یہ عرض حال ہے یعنی جو محل ہے اس قوت داعی الی الشرک یعنی تمیج بدن جس میں یہ قوت منطبع ہے اور نسبت ایسی ہے جیسے بعض احکام نصوص میں سمع و بصر کی طرف منسوب کر دیئے ہیں اور وہ احکام واقع میں ان کے محل کے ہیں۔ کہا قال الخازن فی قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان سجنہ مسئولا۔ فانصہ قبل یسأل السمع والبصر والفؤاد عما فعلہ المرءہ وکما فی قوله تعالى وما کنتم تستترون ان یشہد علیکم سمعکم ولا ابصارکم الا یتہ۔

التماس از جامع

منبر ۱ :- میں ۲۴ شعبان ۱۳۲۹ھ کو حکیم الامت مجدد الملت محی الطریق حضرت مولانا مولوی حافظ قاری شاہ اشرف علی صاحب امت برکاتہ کی خدمت سراپا مکرمت میں بقصد زیارت چالیس روز قیام کی ارادہ سے حاضر ہوا تھا تین چار روز کے بعد حضرت اقدس کی اجازت سے ملفوظات لکھنا شروع کر دیئے تھے انھیں ملفوظات میں سے ایک مکمل ملفوظ مع اپنے متعلقات کی یہ (القطائف من اللطائف) بھی ہے۔

منبر ۲ :- حضرت اقدس کی مجلس مبارک میں علی الدوام علوم ظاہری و فیوض باطنی کی بیش بہا دولت لٹتی رہتی ہے جس سے ہر شخص اپنی استعداد و قابلیت کے موافق بہرہ اندوزدارین ہوتا رہتا ہی اسی وجہ سے

مضامین عالیہ تو میرے ضعیف قلم کے احاطہ مضبوط سے بالاتر تھے لہذا میں نے ان مضامین میں سے جو میری فہم ناقص میں آ سکتے تھے کچھ مضبوط و محفوظ کر لئے تھے کیونکہ قلت وقت و فراوانی معارف و علوم کی وجہ سے ان تمام مضامین کا احاطہ بھی جو میری فہم میں آ سکتے تھے کم از کم میری طاقت سے تو ضرور خارج تھا میں اس عرصہ میں اکثر یہ شعر پڑھا کرتا تھا

دامان نگہ تنگ و حسن تو بسیار
گلچین بہار تو ز دامن گلہ دار
بلکہ ایک مرتبہ مغرور کرم و لطف بے پایاں ہو کر میں نے خود حضرت اقدس کی مجلس میں با آواز بلند یہ شعر پڑھ دیا تھا۔ حضرت اقدس نے فرمایا تھا کہ مخاطب کون ہے۔ میں نے دل میں کہا مخاطب۔ لیکن رعایت بجانب الادب زبان سے ظاہر نہیں کیا۔

منبر۔ میرے علاوہ اسی زمانہ میں دیگر مختلف حضرات علماء بھی ان بے بہا جواہر سے دامن کاغذات کو کرتے تھے جن میں سے بعض ممتاز اسکاریہ ہیں جناب مولانا محمد شلیع صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند مجاز حضرت اقدس جناب مولانا محمد حسن صاحب مدرس اول مدرسہ نعمانیہ امرتسر مسجد خیر الدین مجاز حضرت اقدس جناب مولانا علی احمد صاحب ساکن قصبہ برہان ضلع کمیل پور حال مدرس مدرسہ قادریہ حسن پور ضلع مراد آباد۔ مجاز حضرت اقدس۔ جناب مولانا عبد المجید صاحب ساکن پھراون ضلع مراد آباد مجاز حضرت اقدس جناب مولانا جلیل احمد خاں صاحب ریس محلہ سرے حکیم علی گڑھ۔ مولانا سعید احمد صاحب لکھنوی وغیرہ وغیرہ خود اس طویل مضمون کو بھی متعدد حضرات نے نہایت ذوق شوق سے منضبط فرمایا ہے جراحہم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔ منبر۔ ذی علم و تجربہ کا حضرت پر تحقیقی نہیں کہ خود اپنی تقریر و تحریر میں کس قدر فرق ہوتا ہے بلکہ میرا تو خیال یہ ہے کہ ہر زبان کا ہر محکم مجبوراً تقریر میں اپنی تحریری زبان کو محفوظ نہیں رکھ سکتا ہے۔ بہت سے عیوب تحریر تقریر میں عیوب نہیں رہتے اگر کسی قابل ذی کی میساختہ تقریر منضبط کی جائے تو غالباً بہت سے جملے غیر مرتبط ملیں گے اسی طرح تقریر کا جواثر ہوتا ہے وہ قید تحریر میں کر اکثر گم ہو جاتا ہے مگر اس کلیہ سے حضرت اقدس ایک خاص حد تک مستثنیٰ ہیں چنانچہ یہ حقیقت ان حضرات پر بخوبی روشن ہے جو حضرت اقدس کی تحریر و تقریر سے نفع اندوز ہو چکے ہیں۔ منبر۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں کما حقہ حضرت اقدس کی تقریر کو منضبط نہیں کر سکا کیونکہ وہ تاثیر فیوض و برکات تو حضرت کیساتھ مخصوص تھی ہی اکثر مقامات پر حضرت اقدس کے شاندار و پُر مغز و فنی خیز و مؤثر الفاظ بھی باقی نہیں رہے ہیں میں نے کوشش تو اس کی کی ہے کہ کم از کم معانی محفوظ ہو جائیں لیکن اپنی بضاعتی

و کم ہائیگی پر نظر کرتے ہوئے مجھ کو اعتماد نہیں کہ میں اس کوشش میں پورا کامیاب ہوا ہوں۔
نمبر ۳۔ میں خیال کرتا ہوں کہ اب تک عربی، فارسی، اردو کی کسی کتاب میں "لطائف ستہ" کے متعلق اس قدر
 مبسوط و پُر از معلومات ذخیرہ یکجا موجود نہیں ہے امید ہے کہ تصوف مذاق "حضرات حقیقی" طور پر اس کی
 وقعت و توقیر کریں گے۔

نمبر ۴۔ حضرت اقدس کے خطابات حکیم الامتہ مجدد الملتہ جو عامہ مسلمین نے باتفاق حضرت و اکسیر پسند
 کے ہیں زبان زد خواص و عوام ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس زمانہ میں مراحم طریقت مٹ چکے ہیں دنیا ناواقف
 حقیقت ہے۔ اکثر مقامات پر زوائد کیساتھ مقاصد کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اول تو حقیقی تعلیمات تصوف کسی درجہ
 میں کسی مقام پر بھی محفوظ ہی نہیں اور جہاں کہیں برائے نام ہیں تو افراط و تفریط نے انقلاب ماہیت کر دیا ہے
 دوکاندار مشائخ نے تو بالکل حشر ہی برپا کر رکھا ہے ایسے وقت میں حضرت اقدس کا وجود باوجود نہایت مستغنی ہے کہ
 تصوف کی شریعت مردہ کو علوم ظاہری و باطنی و براہین قاطعہ و دلائل ساطعہ سے از سر نو زندہ کر دیا ہے۔ نیز
 ہر مسئلہ کا اصل محل بتا دیا ہے میں تو حقیقی معنی میں حضرت اقدس کو "نجمی طریقہ" سمجھتا ہوں۔ حق تعالیٰ اس لقب کو بھی
 اس کے انوین (حکیم الامتہ مجدد الملتہ) کی طرح مشہور و معروف کر دیں میں مناسب سمجھتا ہوں کہ یہاں حضرت
 اقدس کے ایک دوسرے ملفوظ (السلسلہ السبیل لعابری السبیل) کے چند جملے نقل کر دوں وہی ہذا۔

مگر میں دیکھتا ہوں کہ آج کل ان باتوں کا کہیں تذکرہ نہیں نہ علماء کے یہاں نہ مشائخ کے یہاں۔ تصوف کی
 ایک ہم ضرورت بنا رکھی ہے اسی وجہ سے مدت سے اس کی حقیقت مستور چلی آتی تھی مگر الحمد للہ اس وقت
 ایسا وضوح ہو گیا ہے کہ کوئی خفا اور التباس کسی قسم کا اس میں باقی نہیں رہا مجھے تو بحمد اللہ کئی سلسلہ تصوف
 میں مطلق مشبہ و ظلمان نہیں ہوتا (و تدل علی ہذا الدعوی تصانیفہ النافعیۃ فی التصوف دلالتہ ظاہرہ)
 لا یصح لمعاند ان یزتاب فیہا فضلا عن معتقد متبع الحق (جامع) نہ طالب کی کسی حالت کی حقیقت معلوم
 کرنے میں نہ اس کی اصلاح کی تدابیر تجویز کرنے میں خواہ کسی کی کیسی ہی الجھی ہوئی حالت ہو (ویشہد بہ
 تربیۃ السالک و تنجیۃ العالک و ہو کتاب لعمرفیضہ مفید فی تربیۃ السالکین مشتمل
 علی احوال مختلفۃ تعتری السالکین و اصلاحہا (جامع) میں خیر خواہی سے عرض کرتا ہوں (عملا
 بقولہ علیہ السلام الدین النصیحة (جامع) کہ اس وضوح کو اس زمانہ میں غنیمت سمجھ کر اس کی
 قدر کرنا چاہئے اور اس سے منتفع ہونا چاہئے (۵)

ہر وقت خوش کہ دست و ہمت ہم شمار کس را وقت نیست کہ انجام کار چیست
کہیں ایسا نہ ہو کہ قیامت میں اس بیش بہا نعمت کی ناقدری پر باز پرس ہو۔ ابھی وقت ہے کہ خوش
نصیبان اسلام نعمت غیر مترقبہ سے مالا مال ہوں۔

فتح من شمس عراس نجد فدا بعد العشیة من عراس جامع
نمبر ۸ حضرت اقدس نے اپنا بہت سا قیمتی وقت خرچ فرما کر اس تمام تحریر کو نفیاً لفظاً ملاحظہ
فرمایا ہے اور بہت زائد مقامات پر اصلاح فرمائی ہے۔

نمبر ۹ میں بظن غالب کہتا ہوں کہ اہل دل حضرات کو اس تحریر سے جہانگیر میرے الفاظ کا دخل ہے ایک ظلمت
محسوس ہوگی لیکن جس قدر حضرت اقدس کے معانی و الفاظ کا تعلق ہے آثار نورانی کو جلوہ گر پائیں گے۔ میں نہایت ادب سے
گذاش کرتا ہوں کہ ناظرین صورت ثانی پر نظر فرما کر میری اصلاح نفس تزکیہ اخلاق فلاح دایرین کیلئے لوجه اللہ دعا فرمائی
وما ذلک علیہم بعزیز ہر کہ خواند دعا طمع دارم + زائد من بندہ گنہگارم + ۳۱ شوال ۱۳۸۵ھ

محمد اسعد اللہ عفا عنہ مدرس مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

رسالہ البصائر فی الدوائر

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد الحمد والصلوة۔ یہ ایک رسالہ نافذ ہے حضرات نقشبندیہ خصوص مجددیہ کے
ایک اصطلاحی لفظ یعنی دوائر کی تفسیر میں جیسا اس کے قبل ایک مقالہ جامعہ ایسے ہی ایک لفظ یعنی لطائف کی تفسیر
میں ضبط کیا گیا تھا۔ مفہوم دوائر کی اجمالی حقیقت اصطلاحیہ خاص مراقبات ہیں ان کو دوائر یا تو اس لئے کہا گیا ہے کہ اہل
کشف کو ان مراقبات میں جن حقائق کا انکشاف ہوتا ہے ان کی صورت مثالیہ اکثر بشکل دائرہ منکشف ہوتی ہیں چنانچہ اہل ریاضت
سے منقول ہے اور یا اس لئے کہا گیا ہے کہ ان مراقبات میں جو حرکت فکر یہ ہوتی ہے وہ بوجہ اس کے کہ زمانہ فکر تک
اُس کی مسافت ایک ہی رہتی ہے اور زمانہ ممتد ہوتا ہے مشابہ حرکت وضعیہ منشاء لدوائر کے ہوتی ہے جس کا چیز نہیں
بدلتا اور زمانہ بدلتا رہتا ہے وھذا الوجه مما شہد بہ ذوقی ثم نسخہ لی تطابق علی قول تعالیٰ الذی خلق
سبع سموات طباقاً متری فی خلق الرحمن من تفاوت فاربع البصر هل تری من فطوره ثواب البصر کر تری
ینقلب الیک البصر خاسئلاً وہو حیدر وھذا هو شان الفکر بغیر الی محل ثم یقر فیہ ثم یکر منہ وھکذا اور یا اسلئے
۱۔ یہ مکتوب ہے اسلئے اسکو رسالہ کہا گیا ۲۔ یہ لفظ ناہی اسلئے اسکو مقالہ کہا گیا ۳۔ جو انور بابت ماہ شوال ذیقعدہ ۱۳۸۵ھ میں لکھا ہوا ہے +

کہا گیا ہے کہ طریق ان مراقبات کا بعض نے یہ لکھا ہے کہ ان حقائق کو شکل دائرہ کے فرض کر کے یہ تصور کرے کہ میں اس دائرہ میں داخل ہو گیا ہوں یہ تو ان کی اجمالی حقیقت ہے تفصیلی حقیقت کلیان یہ ہے کہ بعض اکابر اہل طریق کو مکشوف ہوا ہے کہ کائنات عالم اعیان و اعراض سب مظاہر ہیں اسماء و صفات الہیہ کے اور وہ صفات و اسماء ان مظاہر کے حقائق و مبادی تعینات کہلاتے ہیں اور اس مظہریت کی کنہ کی تحقیق کسی دلیل قطعی عقلی یا نقلی سے منع نہیں ہوئی لیکن ذوقی و شخصی طور پر بعض حضرات نے یہ حکم کیا ہے کہ عالم باتفاق اہل ملل کے بوجہ حادث بالذات و بالزمان ہونیکے پہلے معدوم تھا جب حق تعالیٰ نے اُس کو پیدا کرنا چاہا تو ممکنات پر جو کہ خارج میں معدوم تھے اور علم میں موجود اسماء و صفات کی تجلی فرمائی جس سے ان ممکنات کو ایک قسم کا وجود نفس لامری نہ کہ خارجی حاصل ہو گیا جو مشابہ ہے تقریر و ثبوت کے اس درجہ کا نام ظلال ہے پھر اپنے اپنے وقت میں ان کو خارج میں موجود کرتے رہے پس یہ ظلال عکوس ہیں صفات کے اور صفات عکوس ہیں شیون کے اور شیون اعتبارات ہیں ذات کے یعنی خود ذات میں یہ اعتبار کہ وہ مبداء ہے انکشان معلوم کا نشان علم ہے اور یہ اعتبار کہ وہ مبداء ہے آثار کا نشان قدرت ہے اور یہ اعتبار کہ وہ مبداء ہے ترجیع احد المقدورین کا شان ارادہ ہے دھکن اور شیون زائد علی لذات نہیں بلکہ ذات سے ان کو صرف تائید اعتباری ہے اور وہ بھی ایسا ہے حیثیت تائید کا تحقق متغائرن کے صدق سے متاخر ہونہ وہ جسمیں حیثیت تائید کا تحقق متغائرن کے صدق سے مقدم ہو جیسا اپنے نفس کے معالجہ میں معالج یعنی للفاعل و معالج یعنی للمفعول میں تائید ہوتا ہے ان کے بعد مرتبہ صفات کا ہے جو زائد علی لذات ہیں پھر ان صفات کے عکوس ظلال ہیں اور ظلال کے عکوس موجودات خارجیہ ہیں بالمعنی الذی يشمل الموجودات الذہنیۃ ایضاً پس کبھی سالک کو عالم کے عدم اصلی کا مراقبہ بتلایا جاتا ہے جو مراقبہ احدیث کہلاتا ہے یعنی گویا ہستی حق کے سلسلے تمام عالم اب بھی معدوم ہے اس سے سالک پر ضمنی ظلال و فنا کا غلبہ ہوتا ہے اور یہ دائرہ امکان کہلاتا ہے اور کبھی اسماء و صفات کا مراقبہ جن کا ظہور بواسطہ ظلال کے ہوا ہے جو مراقبہ معیت کہلاتا ہے مثلاً حق تعالیٰ کی صفت رزاقیت عامہ کو سوچے کہ دوست دشمن سب کو رزق دیتا ہے صفت رحمانیت کو سوچے کہ بندہ پر کیسی کیسی رحمتیں فرماتا ہے صفت ہادی کو سوچے کہ بندوں کی ہدایت کا کیا کیا سامان کیا ہے اور اس طرح سوچے کہ ان افعال کے مظاہر پر نظر ہو صرف ظاہر پر نظر ہو جسے توحید افعالی میں ہوتا ہے اس مراقبہ سے توجہ و حضور کا غلبہ ہوگا اور تخلیق باخلاق الہیہ میں رسوخ ہوگا اس مراقبہ کو سیر دائرہ ولایت صغریٰ کہتے ہیں اور عام ممکنات کیلئے یہ ظلال مبادی تعینات ہیں یعنی عام ممکنات پر اسماء و صفات کا فیض ان ہی ظلال کے واسطہ سے ہوتا ہے اور ان ممکنات میں حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کو ایک خاص امتیاز ہے کہ خود اسماء و صفات براہ راست ان کے لئے مبادی

تعیینات ہیں یعنی ان کو اسماء و صفات کا فیض بلا واسطہ ظلال کے پہنچتا ہے پس اسماء و صفات کا مراقبہ خصوصاً لفظ ہر کا اس حیثیت سے کہ وہ تعینات ہیں انبیاء علیہم السلام کے لئے دائرہ ولایت کبریٰ ہے اور اسماء و صفات کا مراقبہ خصوصاً الباطن کا اس حیثیت سے کہ وہ مبادی تعینات ہیں ملائکہ علیہم السلام کیلئے دائرہ ولایت علیا ہے ان مراقبات سے حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کے ساتھ خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے اور عمل بالاحکام مثل طبعیات کے ہو جانا ہے اور خلق کو ارشاد اور ان پر شفقت کی رغبت ہوتی ہے اور دائرہ ولایت کبریٰ میں چونکہ نفس کو فنا کے اتم حاصل ہوتا ہے اس کے اس لئے اس کو سیف قاطع بھی کہتے ہیں پھر جس طرح اسماء و صفات کا مراقبہ کیا جاتا ہے اسی طرح ذات کا بھی مختلف حیثیات سے کیا جاتا ہے مثلاً اس حیثیت سے کیا جاتا ہے کہ وہ منشاء ہے کمالات نبوت کا اس کو دائرہ کمالات نبوت کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ منشاء ہے کمالات رسالت کا اس کو دائرہ کمالات رسالت کہتے ہیں پھر اس خصوصیت کی ساتھ کہ وہ منشاء ہے کمالات اولوالعزم کا اس کو دائرہ کمالات اولوالعزم کہتے ہیں اور مراقبہ ذات کا اس حیثیت سے کہ موجود خلقت ہے دائرہ حقیقت کعبہ کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ذات میں وسعت بے کیف ہے دائرہ حقیقت قرآن کہلاتا ہے پس قرآن مظهر ہے حقیقت واسع کا اور اسی وجہ سے اس کے فیوض و برکات میں ایک خاص وسعت ہے اور اس حیثیت سے کہ ذات جامع ہے ان دونوں مذکورہ جہتوں کو یعنی مسجودیت و وسعت کو دائرہ حقیقت صلاۃ کہلاتا ہے جیسے صلاۃ جامع ہے سجدہ و قرائت کو اور اخیر کی ان تینوں کو سیر حقائق الہیہ کہتے ہیں اور یہ تینوں حقائق باعتبار صفات نبوتیہ کے ہیں اور ایک حقیقت الہیہ اور بھی ہے یعنی ذات کا مراقبہ باعتبار صمدیت یعنی تنزیع عن النقائص کے اس کو دائرہ حقیقت صوم کہتے ہیں اور ایک اصطلاح باعتبار حقائق انبیاء کے ہے مثلاً ذات کا مراقبہ اس اعتبار سے کہ منشاء ہے حقیقت ابراہیمی کا دائرہ خلعت کہلاتا ہے اسی طرح حقیقت موسوی و حقیقت محمدی و حقیقت احمدی کو سمجھ لیا جائے اور ان اصطلاحات کی شرح اس طرح کی گئی ہے کہ ذات کو جس طرح اپنی محبت ہے اسی طرح اپنی صفات کی بھی۔ اول محبت کو حقیقت محمدی اور حقیقت احمدی اور محبت ذاتیہ صرف اور محبت متفرجہ محبوبیت کہتے ہیں اور بعض اس کو حقیقت موسوی کہتے ہیں اور محمدی و احمدی میں اعتبار کا فرق ہے محب ہونیکے اعتبار سے محمدی اور محبوب ہونیکے اعتبار سے احمدی کہلاتی ہے اور اگر محبت و محبوبیت دونوں حیثیتوں کی طرف التفات نہ کیا جائے محض حب اور ذات کی طرف توجہ ہو اس کو حب صرف کہتے ہیں اور بعض اس کو حقیقت محمدی کہتے ہیں اور اس سے آگے ذات بخت اور لا تعین کہلاتی ہے اور یہ تعین کی نفی باعتبار عدم التفات

الی التعین کے ہے واقع کے اعتبار سے نہیں کیونکہ تعین تو واقع ہے اور یہ سب کلام اول محبت میں تھا اور دوسری محبت کو حقیقت ابراہیمی اور خلعت اور محبوبیت صفائی کہتے ہیں ایک اصطلاح ان کے علاوہ دائرہ قیومیت ہے یہ دائرہ کمالات اولوالعزم سے ناشی ہے۔

حقیقت اس کی یہ ہے کہ جس طرح عالم اپنے وجود کے سب مراتب میں ذات حق سے وابستہ ہے اسی طرح اس شخص کو ذات بحت سے ایسی مناسبت ہو جاتی ہے کہ تمام عالم اپنے وجود کے ایک خاص مرتبہ میں یعنی روحانی حیات کے کسی خاص درجہ میں اس کی ذات سے وابستہ ہو جاتا ہے جس کو اس درجہ کا جب کوئی دینی فیض ہوتا ہے یہ شخص اس میں واسطہ ہوتا ہے اور جو اس کا منکر ہوتا ہے وہ اس فیض خاص سے محروم ہوتا ہے اور اصل میں یہ منصب حضرات انبیاء اولوالعزم کا ہے مگر بالتبع بعض اولیاء کو عطا ہوتا ہے۔ یہ مختصر شرح ہے خاص عنوانات اصطلاحیہ کی جن کا معنوں خاص مراقبات ہیں جو مذکور ہوئے جن سے اصل مقصود تعلق و تخلوق یعنی ذکر و فکر و توسل و تمثل یعنی الی اللہ و عما سوی اللہ و تجلی بالفضائل و تخلی عن الرذائل چنانچہ بعض مراقبات کے ثمرات کتب قوم میں مصرح ہیں جیسے اوپر کچھ مذکور بھی ہوئے۔ اور مثلاً بعض نے سیر ولایت کبریٰ کے یہ آثار بیان کئے ہیں۔ رضا بالقضا کا غلبہ نفس کا مٹھنا ہو جانا اور ولایت علیا کے یہ آثار لکھے ہیں ملائکہ سے مناسبت ہو جانا جس کی ایک فرع ہے عزیمت پر عمل کرنا کیونکہ رخصت پر عمل کرنا مقصود ہے ضعف بشریت کا اور سیر کمالات نبوت کے یہ آثار ذکر کئے ہیں کہ تمام احکام شرعیہ و اخبار غیبیہ علیہ المبین ہو جاتے ہیں اور تلاوت قرآن و کثرت نوافل و اذکار ماثورہ و شغل حدیث و اتباع سنن سے شدید رغبت ہو جاتی ہے اور بقیہ کے ثمرات ذرا تامل سے متعین ہو سکتے ہیں اور احیاناً ایسے لوگوں کو جن کو کشف مناسبت ہے یا جن کا شیخ صاحب تصرف، ان مراقبات میں کچھ واردات و کیفیات یا انوار و تجلیات کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے جو بصر محققین غیر مقصود ہے اسی واسطے ان حضرات نے وصیت کی ہے کہ ان کی طرف التفات نہ کرے نیز جب مقصود معلوم ہو گیا تو اگر طالب کی خصوصیات پر نظر کر کے شیخ کی رائے میں اس مقصود کے لئے کوئی دوسرا طریق اسلم و النفع ہو تو شیخ کو چاہئے کہ اسی کو تجویز کرے اور مرید کو چاہئے کہ اپنے کو اس کے ہاتھ میں تفویض کرے کسی خاص طریق پر اصرار یا کسی حالت کا انتظار نہ کرے۔

خاتمہ۔ اس تحقیق میں کہ ان مراقبات کا اور ان کی تفصیلات کا شریعت میں کیا درجہ ہے اور اس باب میں کیا اعتقاد اور کیا عمل رکھنا چاہئے سو جاننا چاہئے کہ قریب ہی سطروں میں گذر چکا ہے کہ اصل مقصود ان

مراقبات کا تعلق و تخلق یعنی ذکر و فکر و توسل و تبتل یعنی الی اللہ و عما سوی اللہ و عملی بالفضائل و تخلی عن الرذائل ہے اور ان سب کا نام اور بہ ہونا شریعت میں وارد ہے مگر بدرجہ اجمال و ابہام یعنی ان تفصیلات کے اعتبار سے وہ نصوص مجمل و مبہم ہیں باقی خاص تفصیلات اور ان تفصیلات کے مبنائی یعنی غلو اور مظاہر کی تعیین اور کیفیت ظہور کی تبیین ظاہر ہے کہ نہ تو شریعت میں منقول ہیں اور بعض کلام جو ان کے استناد الی النص کا موہم ہے اہل علم جانتے ہیں کہ وہ دلائل غیر مقبول ہیں۔ اور نہ وہ دلائل عقلیہ کے مدلول ہیں صرف کشوف و مشہود ہیں جس کے حجت نہ ہونے پر دلائل شرعیہ موجود ہیں اس حالت میں ان تفصیلات کا یا ان کی مبنائی اعتقاد جازم رکھنا یا اس کے مقتضا پر عمل کو لازم سمجھنا یا ان کو مقصود بالذات یا مقصود کے لئے شرط سمجھنا جیسا ہر وقت بعض میں مشاہد ہے۔ یقیناً غلو فی الدین ہے اور بعض محققین نے جو ان تفصیلات کو حجب کہا ہے اُس کا محل یہی غلو کا درجہ ہے اس لئے ان تفصیل کے متعلق اعتقاد تو یہ رکھنا چاہئے کہ کشف اگر شرع سے مصادم نہ ہو تو اُس میں وہ نول امر محتمل میں صحت بھی غلط بھی۔ خواہ اپنا کشف ہو خواہ اپنے اکابر کا خصوص جبکہ وہ محتاج تبصیر بھی ہو اور تبصیر کی بناء محض ظن و تخمین ہو۔ یہ خصوص در خصوص جبکہ وہ کشف خود اہل کشف میں بھی مختلف فیہ ہو پھر خصوص در خصوص جبکہ وہ کشف ذات و صفات متعلق ہو جس میں ظنیات سے حکم کرنا یا بلا ضرورت غرض کرنا محل خطر و محتمل مصیبت و ضرر اور نصوص سے ممنوع اور محققین علماء مشائخ کے فتوے سے بھی غیر مشروع ہے اور جن حضرات کے کچھ کلام منقول ہے وہ خاص اقلقباءات صحیحہ سے ہے اور حدود کے اندر ہے اس لئے ان پر تکبر بھی نہ کیا جاوے۔ یہ تو اعتقاد کی تحقیق تھی اور عمل یہ رکھنا چاہئے کہ اگر یہ شخص مرید ہے تو اپنی رائے سے اس تفصیل کیساتھ یہ مراقبات نہ کرے اور اگر شیخ محقق حکم دے تو جو تفصیل خلاف شرع نہ ہو اُس کو درجہ تصور و تخیل تک عمل میں لائے مگر تصدیق حکم نہ کرے اور اگر شیخ ہے تو وہ عامی کو ان چیزوں کی تعلیم نہ کرے خصوص اُن اشغال و مراقبات کی تعلیم جو مظنہ کشف ہو اور ذی علم خوش فہم کو بھی بلا ضرورت تعلیم نہ کرے کیونکہ مقصود اس پر موقوف نہیں اور بعض اوقات خواص کو بھی غلطی ہو جاتی ہے اور اگر ضرورت سے تعلیم کرے یعنی اُس کی خصوصیت استعداد پر نظر کر کے دوسرے طریق اُس کے لئے ایسا نافع نہ ہو تو بہت نگرانی رکھے اور تبصیر کشوف کے وقت تصریح اُس کی ظنیت کو بیان کر دیا کرے تاکہ حدود سے متجاوز نہ ہو جاوے اور زیادہ مقصود میرا اس رسالہ کے ضبط سے جو کہ بدو کسی کی درخواست کے لکھا ہے یہی خاکہ کا مضمون ہے اور زیادہ تبصیرت کے لئے مشورہ دیتا ہوں کہ میرے رسالہ ظہور العدم بنور القدام کے اختتام کا مضمون وصیت بھی ملاحظہ فرمائیں واللہ الہادی الی سواء السبیل و هو علی کل شیء وکیل۔

رسالہ تصحیح العلم فی تفسیر الفلم

سوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شیخ متین اس سلسلہ میں کہ اگر بالاسکوپ کے پردہ پر خلفائے اسلام، شاہان اسلام اور رہنمایان اسلام کی تصویریں متحرک بولتی گاتی اور ناجاتی دکھائی جائیں اور خواہن اسلام کو بالاسکوپ کے ذریعہ سے پہلک میں بے پردہ پیش کیا جائے تو کیا شریعت اسلامیہ اس فعل کو جائز قرار دیتی ہے یا شریعت اسلامیہ کے نزدیک یہ فعل ناجائز ہے۔ اور کیا حکم دیتی ہے شریعت اسلامیہ ان حضرات کے بارے میں جو اس فعل کے جواز کی حمایت میں پروپیگنڈا کرتے ہیں اور مسلمانوں کو متحرک تصاویر اور بولتی تصاویر کی طرف رغبت دلاتے ہیں۔ بیسواؤ توجروا۔ ؟

الجواب۔ شریعت اسلامیہ میں جاندار کی تصویر بنانا مطلقاً معصیت ہے خواہ کسی کی تصویر ہو اور خواہ مجسمہ ہو یا غیر مجسمہ ہو۔ فی جمع الفوائد عن الستة عن عائشةؓ قدس سرہا علیہ وسلم من سفر وقد سئلت بقراء علی سہوۃ لی فیہ تصاویر فتنعہ وقال شد الناس غذا با یوم القیامۃ الذین یتضاهون بخلق اللہ اور کسی مسلمان کی تصویر بنانا اور زیادہ معصیت ہے کہ اس میں ایسے شخص کو آئے معصیت بنانا ہے جو اس کو اعتقاداً قبیح جاننا ہے اور اسی اصول پر حق تعالیٰ کی قسم معصیت پر کھانے پر خاص شیخ فرمائی گئی ہے۔ فی تفسیر الجلالین ولا تجعلوا اللہ عرضۃ لا یانکوا ای نصب الہا بنان تکذوا الحلف بئان لا یبدوا ویتقوا ویتصلحوا بین الناس فی الکمالین نصباً ای علیہا لا ایمان فی العاموس النصب بضم نین کما جعل علما ای تجعلوا اللہ معرضاً لا یمانکمہ اگرچہ اس تصویر کی طرف کوئی امر مکروہ بھی منسوب نہ کیا گیا ہو محض تفریح و تملذذ ہی کے لئے ہو کیونکہ محرمات شرعیہ سے تملذذ بالانظر بھی حرام ہے۔ فی الدار المختار کتاب الاشریۃ وحریم الاستغناء بحدای بالضم والوسقی دواب اولطین او نظیر للنلہی اور اگر اس کی طرف کسی نقص یا عیب کو بھی منسوب کیا جائے تو اس میں ایک دوسری معصیت یعنی غیبت بھی منضم ہوگی کیونکہ غیبت ہر حرف کلام ہی میں مختصر نہیں نقوش قلم یعنی کتابت سے بھی ہوتی ہے اسی طرح اس عیب کی ہیئت بننے سے بھی ہوتی ہے بلکہ یہ سب اشد ہے۔ فی احیاء العلوم بیان ان النیۃ لا تقتصر علی اللسان اعلیٰ الذکر باللسان انما حرم لان فیہ تفہیم الغیر نقصان اخیک و تعویضہ بہا یکرہہ فالتعویض بہ کالتصریح والفعل فیہ کالقول والاشادۃ والایماؤ والغمز والہمز والکتابت والایماؤ وکلمہ ینفہم المقصود فہو داخل فی الغیبۃ وھو حرام فمن ذلک قول عائشۃؓ دخلت علینا وادخلت

فلما ولت اومات بیدی انھا قصیرۃ فقال علیہ السلام اغتبتھا (ابن ابی الدنیا وابن مردودہ میں روایت حسن بن محارق و حسن وثقہ ابن حبان و باقیہم ثقات کذا فی تخریج العراق باختلاف) یسیر فی بعض الالفاظ) و من ذلک المحاکاة کان یمشی متعارجا و کما یمشی فهو غیبۃ بل هو اشد فی الغیبۃ لانه اعظم فی التصویر و التفہیم و لما رای صلی اللہ علیہ وسلم عائشۃ حاکت امرأۃ قال وایسرنی انی حاکیت انسانا ولی کذا و کذا (تقدم فی الافۃ الحادیۃ عشر عن ابی داؤد و الترمذی و صحیحہ کذا فی تخریج العراق) و کذلک الغیبۃ بالکتابۃ فان القلم احد اللسانین و ذکر المصنف شخصامعینا و تبحرین کلام فی الکتاب غیبۃ الخ اسی طرح اُس منسوب الیہ کی تصویر کی کوئی خاص ہیئت بنانا بھی ایسا ہی ہے جیسے خود اُس شخص کی طرف اُس وصف کو منسوب کرنا مثلاً مخدورات کی تصاویر کو بے پروہ ظاہر کرنا فی تصحیح البخاری غزوۃ الفتح عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما قدم الی ان یدخل البیت و فیہ الالہۃ فامر بہا فخرجت فخرج صورة ابراهیم واسمعیل فی ایدیم من الارلام فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاتلہم اللہ لقد علموا ما استقسم بہا فقتلہم و دخل البیت الحدیث۔ اگرچہ وہ نقص یا عیب واقع میں بھی اُس میں ہو تب بھی اُس کی غیبت باقسا ہما حرام ہے اور اگر واقع کے خلاف ہو تو غیبت سے بڑھ کر وہ بہتان ہے عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتدرون ما الغیبۃ قالوا اللہ و رسولہ اعلم قال ذکر احدکم اخاہ بہا لیکرہ فقال رجل اذیت ان کان فی اخی ما اقول قال ان کان فیہ ما تقول فقد اغتبت۔ وان لم یکن فیہ ما تقول فقد بھتہ۔ (جمع الفوائد عن ابی داؤد و الترمذی) اور جس کی طرف کوئی نقص یا عیب منسوب کیا گیا ہے اگر علاوہ مسلمان ہونے کے اس میں اور کوئی وجہ بھی احترام کی ہو جیسے سلاطین اسلام میں ان کی اہانت اور زیادہ موجب انتقام خداوندی ہے۔ الحدیث من اهان سلطان اللہ فی الارض اهان اللہ (ترمذی)۔ اور جس کی تنقیص یا اہانت مذموم ہے اُس کی طرف جو چیزیں خصوصیت کے ساتھ منسوب ہیں اُن کی اہانت کا بھی وہی حکم ہے جیسے ان کی بیبیاں وغیرہ چنانچہ کفار عرب حضرات صحابہؓ کی بیبیاں کے نام اپنے اشعار میں عشق بازی کے عنوان سے ذکر کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے اس کو ایذا رنج میں شمار فرمایا۔

فی الجلالین۔ ولتسھعن من الذین اتوا الکتاب من قبلکم الیہود والنصارى ومن الذین اشرکوا من العرب اذی کثیرا من السب والتشبیہ بنسائیکم۔ اور زوجیت یا قرابت کی نسبت تو بڑی چیز ہے۔

استعمال کی نسبت بھی حرمت متفیض کے لئے کافی ہے جیسے کسی کے استعمالی کپڑے میں عیب نکالنا۔

فی لحياء العلوم بیان معنی الغيبة واما فی ثوبه فقوله انه واسع الکمر طویل الذیل و سخر الشیاب اور اگر وہ مشتبہ کی ہو تو نظر بد کی مصیبت کا اس میں اور اضافہ ہو جاتا ہے اور تصویر تو صاحب تصویر کی پوری حکایت ہے۔ اجنبیہ کے تو کپڑے کو بھی بد نفسی سے دیکھنا حرام ہے۔ فی رد المحتار باب المحظور والاباحة مفاده ان روية الثوب بحيث یصف حجمه العضو متنوعة ولو کثیف لا تری البشرة منه وفيه بحث النظر الى الاجنبية من المرأة او الملاء بخلاف النظرة لانها منع منه حیثیة الفتنه والشهوة وذلك موجود ههنا وفيه احکام سه تر العورة ان النظر الى ملاحة الاجنبية بشهوة حرام۔ بالخصوص اگر غیر مسلموں کو خواتین مسلمات کی تصاویر کی سرف بد نفسی کے ساتھ نظر کرنے کا موقع دیا جائے کیونکہ بد نفسی سے نظر کرنا شریعت میں ایک گونہ بدکاری ہے بنص الحدیث اور ایسی بدکاری کہ مرد غیر مسلم ہو اور عورت مسلم بلکہ ایسے موقع پر نکاح بھی اس وجہ امر مذکور ہے کہ اس کے احکام علماء مجتہدین کے لئے محل بحث ہو گئے ہیں اور جس کو مسلمان کے مرتد بنانے کی اور اسلام اور قرآن میں طعن کرنے کی اور جریوں سے سازش کرنے کی برابر قرار دیا گیا ہے۔ نمونہ کے طور پر اس کو متعلق ایک روایت نقل کی جاتی ہے۔ فی الدر المختار فصل الجوزة قلت ومذهب الشافعية ما فی المنہاج وشوہ (ابن حجر) ولونی بمسئلة اوصایاہ بالنکاح اودل اهل المحب علی عورة المسلمين او فتن مسلما عن دینه او طعن فی الاسلام والقوان الخ اور ان سب کے بڑھ کر شناعة میں وہ صورت ہے جس میں مقتدایان دین کی اہانت ہو کہ درحقیقت وہ اہانت اسلام کی ہے جس کا تحمل کسی طرح طبعاً اور شرعاً ممکن نہیں۔

فی جمع الفوائد عن الکبیر عن ابی امامة دفعه ثلثة لا یتخف بهم الامناف ذو الشیبة فی الاسلام و ذو العلم و امام مقسبط و فی عن الترمذی عن عبد الله بن مغفل مرفوعاً الله الله فی اصحابی من اذا هم فقد اذانی ومن اذلی فقد اذی الله ومن اذی الله فیوشک ان یتخذوا اور جب ایسی فلموں کے قبلاً معلوم ہو گئے تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ بقدر اپنی قدرت کے گو وہ قدرت حکومت سے استعانت ہی کے طور پر ہو ان کے انسداد میں کوشش کریں اور تماشا دیکھنے والوں کو ان قبلاً پر مطلع کر کے شرکت سے روکیں ورنہ نادرشہ ہے کہ سب عقاب خداوندی میں گرفتار ہوں۔ ابو داؤد مرفوعاً ما من قوم یعمل فیہم بالمعاصی ثم یقصدون علی ان یغیروا اثر لا یغیرون الا یوشک ان یعمہم بعقاب (مشکوۃ)

اور جب ساکنین کے لئے یہ وعید ہے تو ترغیب دینے والے کس درجہ کی وعید کے مستحق ہوں گے روی

ابوداؤد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا عملت الخطیئة فی الارض من شہدھا فکفرھا کان کمن غاب عنها ومن غاب فرضہا کان کمن شہدھا (ای باشہدھا وشارک اہلہا)۔

تمت الرسالة
۱۸ شعبان ۱۳۵۵ھ

رسالہ تمہیدالفرش فی تحدیدالعرش

فصل ششم در تحقیق مسکینین مسئلہ استواء سبی بہ تمہیدالفرش فی تحدیدالعرش

بعد الحمد والصلوة۔ احقر نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں سورہ اعراف آیہ ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم استوی علی العرش الخ میں ثم استوی علی العرش کی تفسیر اس عبارت سے لکھی۔ پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا) اور اس عبارت پر ایک حاشیہ لکھا فسرتہ بحملی ایاک علی الکناہیۃ عن التدبیر کما یؤیدہ قولہ تعالیٰ فی بعض الآیات بعد الاستواء یدبر الامر وانما حملتہ علیہا السہولۃ فیہم للعوام والارحج حملہ علی الحقیقۃ وتقویض حقیقۃہا الی اللہ تعالیٰ ولا یردان الملائک لہ یزل اللہ تعالیٰ فہا معنی تاخرہ عن خلق العالم لان اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السموات والارض وظاہر انہ یتأخر عن خلقہا ولا یلزم منه حدوث الصفة بل حدوث الفعل ولا یحذر فیہ فافہم۔ ایک مقام سے چند اعتراضات کے ضمن میں اس عبارت پر یکے بعد دیگرے چند بار مختلف عنوانات سے سوال آیا جس کا حاصل بعد حذف زوائد ومطالعن متعلقہ علماء و صوفیہ یہ تھا کہ اس تفسیر میں سلف کی مخالفت کی گئی اور ہر بار کے سوال کا نرم جواب جاتا تھا مگر آئندہ سوال میں بدھن اس کے کہ اس جواب پر کچھ علمی مشبہ کیا جائے مستقل طور پر سوال سابق ہی کا اعادہ کر دیا جاتا تھا اور اس پر زور دیا جاتا تھا کہ طریق تاویل کو ہوتا ہے اہل سنت کا مسلک ہے بالکل باطل و جہل کہا جاوے آخر میں یہ جواب دیا گیا جس کا حاصل یہ تھا کہ اب آپ کو جواب نہ دیا جاوے گا۔ آپ جو سوالات بھیجیں گے ان کو رکھ لیا جاوے گا اور خسلو ذہن کے ساتھ مطلقاً نہ کر کے جوابات قابل قبول ہوگی اُس کو بطور خود (ترجیح الراجح میں) شائع کر دیا جاوے گا۔ اور حسب وعدہ ان سوالوں کو محفوظ رکھ لیا کہ اطمینان کے وقت ایسا ہی عمل کیا جاوے گا۔ سائل نے اپنا اخیر سوال مشتمل بر دو قدح متجاوز عن الحمد و دعا ہے یکم اپریل ۱۳۵۵ھ کے اخبار میں شائع کر دیا جس کا ضروری

یا غیر ضروری ہونا میرے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور ساتھ ہی اپنے اخبار کی مدح بھی لکھی جب تک میرے قلب پر اس کی ناگواری کا اثر رہا میں نے کچھ لکھنا مناسب نہ سمجھا کہ احتمال تھا شوب نفس کا اب بکمال اللہ تعالیٰ اپنے قلب کو اس اثر سے خالی پاتا ہوں اس لئے خذ واصفا و مع ما کدر کو پیش نظر رکھ کر اس کو متعلق ضروری مضمون لکھتا ہوں اور وہ بھی برنگ مناظرہ نہیں کہ میں اس کو معذور نہیں سمجھتا بلکہ بطریق تحقیق مسئلہ اور ترجیح الراجح کا جزو بناتا ہوں اور چونکہ معظم مقصود مسائل کا بحث استوار کی تھی اسی مناسبت سے اس تحریر کا لقب تمہید الفرش فی تحدید العرش رکھتا ہوں۔ اللہم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه والباطل باطلا وارزقنا اجتنابه۔ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدى يتسنا و هب لنا من لدنك رحمة۔ انك انت الوهاب۔

تحقیق مقام کی یہ ہے کہ استوار اور اس کے امثال میں حضرات اہل حق اس پر متفق ہیں کہ ان کے ساتھ اتقان حق تعالیٰ کا مثل اتقان مخلوق کے نہیں ہے یہ مسئلہ عقل سے بھی ثابت ہے جو عقلاء کے نزدیک بدیہی ہے اور لیس مسئلہ شئی اس پر دلیل نقلی ہے دلیل عقلی پر بوجہ بڑاہتہ کے تنبیہ کی حاجت نہیں مگر روح جلالی میں بعض عارفین سے بلسان العرش ایک تقریر برنگ عجز و افتقار و نسا و انکسار لکھی ہے جس کی روح عرش کا محدود ہونا اور رب العرش کا غیر محدود ہونا ہے اور اس بنا پر استوار کے معنی متعارف کے باب کا مسدود ہونا متفرع کیا ہے۔ تفریح اہل علم کے لئے اس کو نقل کرتا ہوں اور یہی تحدید عرش ماخذ ہے اس رسالہ کے نام کا اور وہ تقریر یہ ہے۔ وما اعرف ما قال بعض العارفين الذين كانوا من تيار المعارف عارفين على لسان حال العرش موجها الخطاب الى النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج حين اشرقت شمس عليه الصلوة والسلام في الملاء الاعلى فضاء لكل نور وسراج كما نقله الامام العسطلاني معرضا ضلال اهل هذا المذهب الثاني ولفظه مع حذف وما انتهى صلى الله عليه وسلم الى العرش تمسك باذياله وناداه بلسان حال يا محمد انت في صفاء وقتك + امنا من مقتك + الى ان قال يا محمد انت المرسل رحمة للعالمين ولا بد لي من نصيب من هذا الرحمة ونصيبني يا جليلي ان تشهد بالبراءة مما نسبته اهل الزور الى + وتقول اهل الغرور على + زعموا اني اسع من لا مثل له + واحيط بمن لا كيفية له + يا محمد من لاحد لذاته + ولا عدل لصفاته + كيف يكون مفتقرا الى + ومحمولا على +

اذا كان الرحمن اسمه + والاستواء صفة + وصفته متصلة بذاته كيف يتصل بي او يتفصل عني يا محمد وعزته لست بالقرب منه وصلّا + ولا بالبعيد عنه فصلّا + ولا بالمطبق له حملّا + اوجدني مندرجاً وفضلاً + ولو حقني لكان حقاً + وعدلاً + يا محمد انا محمول قد رتّه + ومعمول حكمتّه اهـ۔

پھر نفی مماثلت کے بعد آگے اُن کے دو طریق ہیں ایک طریقہ سلف کا ہے کہ اس کو حقیقی معنی پر محمول فرماتے ہیں اور حقیقی معنی کی کہ مغضوب علم الہی کرتے ہیں اور اُس کی کوئی کیفیت متعین نہیں کرتے اور دوسرا طریقہ خلف کا ہے کہ اُس میں مناسب دلیل دیتے ہیں تاکہ گمراہ فرقہ مشبہہ و مجسمہ ان کو غلطی میں واقع نہ کر سکیں اس طرح سے کہ دیکھو اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہیں اور استقرار کے معنی ظاہر ہیں کہ جتنے اور بیٹھنے کے ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہے جیسے ہم تخت پر بیٹھے ہیں تو وہ بھی ہماری طرح جسمانی چیز ہے۔ لہذا اللہ اس مشبہہ کا جواب اگرچہ سلف کے طریق پر یہ ہے کہ استقرار تو ثابت ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ ہمارے استقرار کی طرح ہو جس سے جسم ہونا لازم آئے بلکہ اُسکی اور ہے جو ہم کو معلوم نہیں اور یہ جواب صحیح بھی ہے لیکن عوام کو یہ سمجھنا مشکل ہے کہ استقرار تو ہے مگر ہماری طرح کا نہیں۔

اسی طرح سے وہ یہ شبہ ڈال سکتے ہیں کہ دیکھو قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ یعنی ہاتھ۔ اور حدیث میں وضع قدم یعنی پانوں رکھنا وارد ہے اور ظاہر ہے کہ ہاتھ اور پانوں اعضا جسمانیہ ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے اعضا جسمانیہ ہیں اُس کا صحیح جواب بھی سلف کے طریقہ پر یہ ہے کہ یہ اور قدم تو ہیں مگر ہماری طرح کے نہیں مگر اس کا سمجھنا بھی عوام کو مشکل ہے اُن کا ذہن تو ان مفہومات سے تجسیم اور تشبیہ کی طرف جاتا ہے اور اس عقیدہ تجسیم و تشبیہ سے بچنا واجب تھا اس لئے علماء خلف نے اُس کی یہ تدبیر کی کہ ایسی حقائق کی ایسے طریق سے تاویل کر دی کہ نہ قرآن و حدیث متروک ہو اور نہ عقیدہ تجسیم و تشبیہ میں مبتلا ہوں۔ مثلاً استواء علی العرش کو کنایہ تنفیذ احکام سے کہہ دیا اور یہ کہ معنی قدرت کے کہہ دیے۔ وضع قدم کے معنی مقہور کر دینے کے کہہ دیے اور یہ ضرورت حضرات سلف کو اس لئے پیش نہیں آئی کہ اُن کے خواص تو حدیث مذکورہ فی غائہ الرسالہ فکر وافی الہ اللہ ولا تفکر وافی اللہ پر عمل رکھتے تھے اور ان چیزوں میں خلص نہ کرتے تھے اور اگر کوئی دوسرہ بھی آتا تھا تو اُس کو دفع کر دیتے تھے اور عوام اس لئے محفوظ تھے کہ اُس زمانہ میں یہ مبتدعین مضلین نہ تھے اس لئے ایسے شبہات اُن کے کانوں میں نہ پڑتے تھے اُن کا ذہن خالی رہتا تھا اور ایسے مفہومات پر اجمالاً عقیدہ رکھتے تھے تفتیش کی تشویش میں نہ پڑتے تھے اور اگر کوئی شافعی و نادر اس قسم کا کلام کرتا تھا تو خلافت راشدہ اُس کا اندر کرتی تھی تو فساد متعدی نہ ہونے پاتا تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص ضعیف نام کو جو مدینہ میں آکر متشابہات میں گفتگو کرتا تھا سخت سزا دی تھی اور جب وہ واپس اپنے وطن گیا تو حضرت ابو موسیٰ

اشعریؒ کو حکم بھیجا کہ کوئی مسلمان اس کے پاس بیٹھنے نہ پادے (دکد فی روح المعانی سورۃ ال عمران عن سلیمان بن یسار) غرض عوام اس وقت اس طرح محفوظ رہتے تھے جیسا کہ اس وقت کے عوام محض جن کو اہل بدعت کے اقوال کی اطلاع نہیں اور نہ اپنے کو ذی رائے سمجھتے ہیں اور بڑی بات یہ ہے کہ ایسے امور میں غرض نہیں کرتے اب بھی اسی سذاجت پر موجود ہیں اور ایسی تاویلات کی ان کو بھی حاجت نہیں نہ ان کو اس طرف متوجہ کرنا چاہئے جیسے محققین علماء کو جو کہ اس فسق پر قادر ہیں نیز حاجت نہیں۔ اب ایک فریو متوسط رہ گیا جو نہ محقق ہیں گو عربی داں ہوں اور نہ عامی محض ہیں کتب مبنی کر سکتے ہیں اور کچھ رائے بھی رکھتے ہیں اور غرض کے بھی عادی ہیں ان کو کچھ مختلف کتابوں سے کچھ رائے سے غرض کے سبب ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں ان کے لئے ایسی تاویلات ذریعہ ہے ان کے دین کی حفاظت کا پس ایسے لوگوں کے لئے علماء متاخرین نے طریقہ تاویلات کا اختیار کیا ہے اور تعلیم میں مخالفین کے تحمل عقل کی رعایت خود شریعت میں مطلوب ہے، ہماروی البخاری عن علیؓ قال حدثنا الناس بہا یعرفون ان یکنذب اللہ ورسولہ وروی مسلم عن ابن مسعودؓ انہ قال ما انت بحديث قوم احد یثا لا یبلغہ عقولہم الا کان لبعضہم فتنۃ (تیسیر ص ۳) جس میں نفس مقاصد تو داخل نہیں کیونکہ ان کی تبلیغ تو فرض ہے بعض کی مفسدہ بعض کی مجملہ لیکن ان مقاصد کے خاص عنوانات میں غور کرنے کی ضرورت ہوگی یہی باعث ہو گیا اختلاف مسلکین کا اور ان دونوں طریقوں کا اہل حق و اہل سنت کا مسلک ہونا عبادت ذیل سے ظاہر ہے فی المظہری تحت الیہ هل یبظرون الا ان یاتیہم اللہ فی ظلل من الغمام الخ جامع اہل السنۃ من السلف والخلف علی ان اللہ منزہ عن صفات الاجسام وسمات الحدوث فلم ہو فی ہذہ الایۃ سبیلان الخ جس کا حاصل یہ ہے کہ علماء اہل سنت نے سلف سے خلف تک اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ سبحانہ صفات اجسام وعلامات حدوث سے منزہ ہے تو اس آیت میں (جس سے بعض صفات جسمیہ کا توہم ہوتا ہے) انھوں نے (یعنی اہل سنت نے) دو طریقے اختیار کئے ہیں۔ اول یہ کہ اس میں بحث نہ کی جائے اور کہا جائے کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور اس پر ایمان لایا جاوے یہ طریقہ تو سلف کا ہے۔ دوسری فرماتے ہیں کہ یہ اسرار مکتومہ میں سے ہے جو قابل تفسیر نہیں۔ مکحول زہری اوزاعی مالک ابن مبارک سفیان ثوری لیث اسحق رحمہم اللہ تعالیٰ ایسی آیتوں کے بارہ ۱۵ اور صوفیہ کا جو رقبہ ذات کا شغل ہے وہ توجہ ہے جو فکر سے عام ہے۔ فکر تصور مع حرکت ہے جس میں تصرف خاصہ میں ترتیب دینا ہوتا ہے ایصال الی الکثر کے لئے جو منفع الادراک ہے اور توجہ مطلق تصور اجمالی پر بھی صادق ہے اور وہ عا د ذکر کے لازم سے ہے اس لئے وہ مہی عنہ نہیں ۱۲ +

من فرما کرتے تھے کہ انھیں ایسے ہی رہنے دو جیسے وارد ہوئی ہیں۔ دوسری طریقہ یہ ہے کہ مناسب الریقت
ایسی آیات کی تاویل کی جاوے۔

فی حاشیة الجمل سورة الاعراف تحت قوله تعالى ان ربكم الله الى قوله ثراستوى على العرش
استواء يليق به هذه طريقة السلف الذين يفوضون علم المتشابه الى الله بعد صرفه عن ظاهرة
وطريقة الخلف التاويل بتعيين مجمل اللفظ الخ في النبلاس شرح شرح العقائد النسقية واحقر المخالف
وهو المجسم والمشبب بالنصوص الظاهرة في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وقوله عليه الصلوة والسلام لامرأة ابن الله قالت في السماء قال هي
مومنة كما في صحيح مسلم وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا
بالآخر مما سأل او منفصلا عنه مبائنا في الجهة الى قوله والجواب ان ذلك اى القول بان
كل موجودين الخ وهم محض وحكم على غير المحسوس والادلة القطعية اى البراهين العقلية
قائمة على التنزيهات لان وجوب الوجود يقتضى التنزيه قطعاً وهذا كلام مشترك
في الجواب عن دليلهم المعقول والمنقول اما عن الاول فلما تقرر ان الحكم الوهم على خلاف العقل
باطل واما عن الثانى فلقول فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى ذهبت الاشاعة الى ان
النص المخالف للدليل العقلى مصروف عن الظاهر لان صحة النص انها تعرف بالاستدلال
العقلى هو ان كلام صاحب المعجزة المصدوق من عند الله تعالى فالعقل هو اصل النقل فلا
يبدفع الاصل بالفرع اى لا يبطل الاصل بالفرع اذ فى ابطال الاصل ابطال الفرع على ما هو
دأب السلف ايتار للطريق الاسلامى اول بتاويلات صحيحة اى مطابقة بقواعد الشرع والعربية
غير مخلة ببلاغة القرآن وشرط بعض الائمة ان لا يقطع بهر ادالحى سبحانه على ما اختار المتأخرين فغداً
لمطاعن الجاهلين وجذب بالضيع العاجزين وسلوك السبيل الاحكم الى قوله وعلماء السنة يعول على جماعهم
على ان معانيها الظاهرة غير مرادة ذهبوا من هيين احد هما من هب السلف وهو الايمان بما اراد الله
تعالى وتفوض علمها اليه تعالى مع التنزيه عن التجسيم والتشبيه وثانيهما من هب الخلف تفسيرها بما
يليق به تعالى لاشتهار المذاهب الفاسدة في زمانهم وتضليل المشبهة عوام المسلمين ففعلوا ذلك
حفظ الدين في حاشية النبلاس عن شرح الفقه الاكبر للفقارى نعم وما قال الامام مالك حين سئل

عن ذلك الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والایمان به واجب۔

اس تحقیق سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ دونوں طریق علماء اہل سنت و اہل حق کے ہیں ان میں سے کسی کی تجہیل یا تفصیل جائز نہیں گو ترجیح فی نفسہ مسلک سلف کو ہے اور عارض کے سبب مسلک خلف پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے والاعمال بالنسب لیکن ہر جماعت میں عادتاً ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق بھی اس زمانہ میں دونوں جماعتوں میں اہل فراط و تفریط پائے جاتے ہیں اور ایک دوسرے پر طعن کرتے ہیں۔ میں نمونہ کے طور پر دونوں کے اقوال طعن کو مع جواب دفع طعن کے نقل کرتا ہوں اور سہولت تعبیر کے لئے ایک جماعت کا لقب سلفیہ اور دوسری کا خلفیہ رکھتا ہوں جو سلف یا خلف کی طرف اپنی غلط نسبت کرتے ہیں اور غلط اس لئے ہے کہ ان کے محققین ایک دوسرے پر طعن نہیں فرماتے یہ لقب سب سے ان کے زعم کے اعتبار سے تجویز کیا گیا۔ پس خلفیت کی طرف سے سلفیہ پر یہ اجمالی طعن ہے کہ ان کو مشبہ و مجسمہ کہتے ہیں جس کا ذکر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے حجتہ اللہ البالغہ باب الایمان بصفات اللہ تعالیٰ میں کیا ہے۔ واستطال هؤلاء الخائنون علی معشر اہل الحدیث و سموهم مجسمۃ و مشبہۃ الخ۔ اور تفصیلی طعن یہ ہے جو اسی طعن کی تفصیل ہے کہ ان مفہومات کے حقائق کے لئے استوار میں تجسم و تجرید و قدم میں ترکیب و تحدید اور نزول و غیرہ میں حرکت لازم عقلی ہیں اور لازم کا انفاک ملزوم سے محال عقلی ہے پس اعتقاد ملزوم کا امر اور اعتقاد لازم سے نہی تکلیف بالمحال ہے جو عقلاً و نقلاً باطل ہے۔ اما الادل فظاہر و اما البانی فلقول تعالیٰ لا یكلف الله نفساً الا وسمها۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کے دو درجے ہیں ایک ظاہر معلوم لکنہ ایک باطن مجہول لکنہ پس جن امور کو ان حقائق کے لئے لازم کہا ہے وہ درجہ ظاہر کے لئے لازم ہیں درجہ باطن کے لئے لازم نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ہم ان مفہومات کو حقائق پر محمول کرتے ہیں ظواہر پر محمول نہیں کرتے اور حقائق اور ظواہر میں فسق کرنا بڑے محقق کا کام ہے اسی کا ذکر ہے میرے فتوے مرقومہ یکم صفر ۱۳۵۵ھ میں عنقریب آتا ہے اسی فسق کو ان عبارت میں بیان کیا گیا ہے۔ حاشیہ جمل کی عبارت بالا میں یہ جزو ہے ہذا طریقۃ السلف الذین یعوضون علم المتشابه الی اللہ تعالیٰ بعد صرف عن ظاہرہ الخ دیکھئے ظاہر کے متروک ہونے کی تصریح ہے۔ نیز اس کی عبارت بالا میں یہ جزو ہے و علماء السنۃ بعد اجماعہم علی ان معانیہ الظاہرۃ غیر مرادۃ الخ یہ جواب اس عبارت میں مذکور ہے فی روح المعانی سورۃ ال عمران نعم

ذہبت شریفة قليلة من السلف الى ابقاء نحو المذکورات علی ظواهرها الا انهم ینفون لوازمها بالمنقذة
 للذهن الموجهة لنسبة النقص الی عز شانہ ویقولون انها فی لوازم لا یصح انفکاکها عن ملزوماتها فی صفاتها
 الحادثة واما فی صفات من لیس کمثلہ شیء فلیست بلوازم فی الحقيقة فیکون القول بانفکاکها
 مفسطة الخ اور اس عبارت میں ظواہر سے مراد حقائق ہیں۔ قرینہ اس کا یہی تقسیم مذکور ہے دو درجہ کی
 کی طرف کیونکہ دو درجہ تو ظاہر نہیں ہے اس کو ظاہر باعتبار تبادر کے بمقابلہ معنی مجازی کے کہہ دیا گیا اور
 کتب کلامیہ میں جو عبارت مذکور ہے کہ النصوص تحمل علی ظواهرها وہ ظواہر بمقابلہ تاویلات اہل باطل کے
 ہے پس اہل حق کی تاویل جو اولہ شرعیہ کے اقتضار سے ہو وہ بھی ظواہر میں داخل ہے اور سلفیہ کی طرف سے
 خلفیہ پر اجمالی طعن یہ ہے کہ وہ ان کو جہمیہ اور معتزلہ کہتے ہیں اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ تاویل سے ان گمان
 ہو گیا کہ یہ حقائق کی جو کہ صفات ہیں نفی کا۔ تے ہیں جو مذہب ہے معتزلہ اور جہمیہ کا چنانچہ ہمارے سائل صاحب
 بھی اسی میں مبتلا ہیں جواب اس کا یہ ہے اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن افوا و جب وہ صفات
 کی مستقل بحث بمقابلہ معتزلہ و جہمیہ و فلاسفہ کے اپنی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں تو ان پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے اور تاویل
 کرنا بتا رہی ان حقائق کے نہیں ہے بلکہ تائیس و صیانہ عوام کے لئے ہے اور اس کے ساتھ ہی مذہب سلف کی
 ترجیح کی تصریح کرتے ہیں بخلاف نفاۃ نام کے کہ وہ حقائق ہی کی نفی کرتے ہیں فاین هذا من ذاک میں نے
 یکم صفر ۱۳۸۷ کے ایک تحریر میں اسی کو اس طرح لکھا ہے۔

الجواب۔ اصل مذہب سلف کا وہی ہے جو عمر و کہتا ہے کہ قدرت علیہ صفت ہے اور یہ دوسری
 صفت مستقل ہے یہ صفت قدرت مراد لینا ایک صفت کا ابطال لازم آتا ہے لیکن اجراء علی الحقیقہ کے ساتھ
 تنزیہ کا محفوظ رکھنا اور اجراء علی الحقیقہ کو اجراء علی الظاہر کا مغایر سمجھنا عقول عامہ سے ارفع تھا اس لئے
 متاخرین نے تاویل مناسب کی اجازت دیدی لیکن حقیقی معنی کی نفی نہیں کی اور یہی فرق ہے ان ماولین اور
 اہل بدعت کے درمیان ۱۰۔ اور یہ حضرات صفات کی نفی کیوں کرتے جن کا قدم ثابت ہے استوار اگر فعل
 بھی ہوگا جیسا بعض قائل ہوئے ہیں وہ اس کی بھی نفی کرتے حالانکہ افعال حادث ہوتے ہیں مگر چونکہ نص کا
 مدلول ہے اس لئے اس کی نفی جائز نہیں۔ فی روح المعانی ونقل البیہقی عن ابی الحسن الاشعری
 لن الله تعالى فعل في العرش فعلا ساء استواء كما فعل في غيره فعلا ساء كما رزقا ونعمة
 وغيرهما من افعاله سبحانه لان الله للتواخي وهو ما يكون في الافعال اور جو صفات میں سے کہتے ہیں وہ اس

دلیل کا لان ثلث للراحۃ وہ جواب دیتے ہیں جو روح المعانی سورۃ اعراف میں منقول ہے وحکی الاستاذ ابو بکر
 ابن فورک عن بعدہ ہر - - - - - الاموال بذلک العلوی بالمسافۃ والتجیر - - - - - کن فی المکان متمکنا
 فیہ ولكن یرد معنی یصلح نسبت الیہ سبحانه وھرمی در - - - - - صفات الذات فکلہ ثم تعین - - - - - المستوی
 علیہ بالاستواء اذ انہا بالتفاوت فی الرتبۃ وھو قول متین - - - - - افراط و تفریط ایک دوسرے پر طعن کے
 متعلق تھی ایک افراط و تفریط خود اپنے مذہب کے متعلق بھی بعض کے کلام میں پائی جاتی ہے چنانچہ خلفیہ
 میں سے باوجود انتساب الی اہل السنۃ بعض نے معنی حقیقی کو مستحیل کہہ دیا۔ کما ھو ظاہر عبارتۃ التلویح
 فی تعریف الکناۃ واما عند علماء البیان فلان الکناۃ لفظ قصد بمعناہ معنی ثانی ملزوم لہ ای نفا
 استعمال فی معناہ الموضوع لہ لکن لا یعلق بہ الاثبات والنفی ولا یرجع الیہ الصدق والکذب بل
 لیقتل منہ الی ملزوم فیکون مناط الاثبات والنفی ومن جمیع الصدق والکذب کما یقال فلان طویل
 الخاد قصد ابطال الخاد الی طول القامۃ فیصح الکلام وان لم یکن لہ خاد قطیل وان استحال
 المعنی الحقیقی کما فی قولہ تعالیٰ والسموات مطوَّرات بھیمۃ وقولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش اسطوری وامثال
 ذلک فان ہذا کلہا کنایات عند المحققین من غیر لزوم کذب لان استعمال اللفظ فی معناہ الحقیقی
 وطلب دلالتہ علیہ انما ھو بقصد الانتقال عنہ الی ملزومہ گو یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ معنی حقیقی سے معنی
 ظاہر متبادر مراد ہیں جیسا اوپر ایک مقام پر ظاہر سے مراد حقیقی لے لیا گیا تھا یہاں حقیقی سے مراد ظاہر لیلیا جاوے گا۔
 اور یہ سلفیہ میں سے باوجود انتساب الی اہل السنۃ بعضے خواص لازمہ جسمیہ کے مع نفی جسمیہ و مادیت کے
 قائل ہو گئے چنانچہ یہی بزرگ سائل اپنے رسالہ اسبوعیہ میں عبارت ذیل تحریر کرتے ہیں حالانکہ ملائکہ بھی آتے
 جاتے ہیں پس جب ان کا مجسم ہونا لازم نہیں آتا تو اللہ تعالیٰ کے آنے جانے اور حرکت کرنے سے اُس کا مجسم اور
 ماری ہونا کیونکر ثابت ہو سکتا ہے ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ حرکت کی تعریف خروج من القوة الی الفعل
 علی سبیل التدریج جو فلاسفہ نے کی ہے صحیح ہے مگر یہ حرکت ممکنات کی تعریف ہے اور حرکت واجب الوجود اور علی العمل
 اور مبدیٰ غیاض کی یہ تعریف نہیں ہے کیونکہ اس ذات مقدس میں کوئی حالت منتظرہ اور بالقوہ نہیں ہے سب بالفعل
 موجود ہے لہذا وہاں حرکت سے محرم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

آس کے قبل یہ صاحب رسالہ حدیث نزول الی السماء بعد نصف اللیل اور حدیث ابن اللہ کے متعلق لکھ چکے
 ہیں کہ صبح کے قریب عرش پر چلا جاتا ہے اور آئین کا موضوع لہ مکان ہونا بھی لکھ چکے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اس حرکت

انیہ مانتے ہیں اور جب بعد نصف لیل نزول مکانی ہوا صبح کا عروج مکانی ہوا تو سب حالت پابغفل کہاں
 ہوئی پھر جب ایسی حرکت مادیات میں ہوتی ہے تو اوپر اس کی نفی کرنا صریح تناقض ہے پھر دعویٰ ہے کہ ہم
 بے کیف ان امور کے قائل ہیں کیا یہ کیف نہیں ہے۔ اسی کو روح المعانی سورہ اعراف میں بیان کیا ہے۔
 ان هذا القول (ای بقاء الاستواء علی حقیقۃ) ان کان مع نفی اللوازم فالامریۃ ہیں وان کان مع
 القول بحدوث العیاد باذنہ تعالیٰ فهو ضلال وای ضلال وجرہل وای جہل بالملک المتعال بلکہ جن
 تاویلات کو یہ بزرگ باطل محض کہتے ہیں ان میں تنزیہ تو محفوظ اور اس قول میں تو تنزیہ بھی سالم نہ رہی پھر یہ کہ
 حضرات سلف نے جو ان امور کو ظاہر پر رکھا ہے تو اتباع نصوص کے سبب اور حرکت کا لفظ یا اس کا مراد
 نصوص میں کہاں وار ہے جو یہ بزرگ اس کے قائل ہو گئے پھر اگر ان کی دلالت مکان پر محکم ہے تو حدیث
 ما بین کان ربنا قبل ان یخلق الخلق قال فی السماء الخ میں علماء کو مکان کہنا پڑے گا پھر اس کو قدیم کہو تو غیر حق
 کا قدم لازم آویگا اور اگر حادث مخلوق کہو تو سوال ہے قبل خلق کے متعلق پھر اس کے مکان ہونے کی کیا صورت
 ہے تو لامحالہ کہنا پڑے گا کہ این دلالت علی المكان میں محکم نہیں تو این اللہ میں اس کا دعویٰ کیسے صحیح ہوگا
 اور تفسیر مظہری میں انی قریب کے تحت میں عبد الرزاق سے صحابہ کے سوال میں کہ این ربنا اس آیت کا نزول نقل
 کیا ہے کیا یہاں بھی جواب میں بقرب نہ سوال قرب مکانی مراد ہوگا اور پھر یہ معترض صاحب جس عروج و نزول کے
 قائل ہوتے ہیں اس میں لازم آتا ہے کہ دن کو تو استوار علی العرش ہو اور شب کو استوار علی العرش نہ ہے کیا بغیر
 نہیں پھر شب کہیں نہ کہیں تو ہر وقت ہی رہتی ہے تو چاہے کسی وقت استوار علی العرش نہ ہو اور دن بھی ہر وقت
 ہی کہیں نہ کہیں رہتا ہے تو چاہے نزول الی السماء کسی وقت بھی نہ ہو کیا ان سب محذورات کا التزام کریں گے اور

تمام الحدیث بخلاف ہوا و لعل اقرب محاط ان العار ہوا الاستعداد القریب بوجود الخلق والہو الامکان الذاتی بل
 والفقیۃ والاحتیاط مجاز عن المحاط والخلق اعطاء الوجود الخارجی العرفی والقبلیۃ متصلۃ بہذا الوجود العرفی لان العادۃ فی مثل ہذا السؤال السوال
 عن مثل ہذا القبلیۃ یعنی کان الحق تعالیٰ متجلیا لمرتبۃ الاستعداد للوجود المحاط بالامکان وبانتہاء ذلک التجلی خرج الخلق من القوۃ الی الفعل
 و ہذا الاستعداد مخلوق فلو ان لایضا لکن لا بالمعنی العرفی المفہوم لاہل اللسان بل فی مرتبۃ التقرار لاصطلاحی شہب الاستعداد بالاسباب
 والامکان بالہو لکون الاستعداد وجودا وجود ضعیف کالسمیۃ لاسکان امر معدیا کالہو المعدم عنہ حس البصر وان کان الہو بمعنی الجو
 والخلق کان تشبیہا لمرعدی نہ ظہور لم یقع مسوال مما قبل الاستعداد لکون ہذا السؤال تقابلا بہنا استعداد آخر بعد الخلق والاستعداد
 الہادیہ ذکر فی شرح حدیث ان الحق تعالیٰ خلق خلقہ فی الثلثۃ من رسالہ النشر ۱۲

قائلین بالحقیقہ بلا کیف پر یہ مخذورات لازم نہیں آتے اس لئے کہ وہ اس نزول و استوار کو مجتمع مان سکتے ہیں اور اشکالات کا جواب بلا کیف سے دے سکتے ہیں اسی طرح مسلک تاویل پر بھی یہ مخذورات لازم نہیں آتے کیونکہ وہ تاویل سے تطبیق دے سکتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ تجلی محیط بالکل کے تعلقات کو خاص خاص خصوصیات اور خاص خاص فوائد کی وجہ سے خاص خاص محال کیساتھ ذکر فرمادیا گیا مثلاً جاریہ سیدنا اللہ کا سوال اس فائدہ کے لئے تھا کہ آہل ارضیہ فرعونہ مشرکین عرب کی نفی کے اعتقاد کا امتحان تھا اور نزول الی السمار الدنیا کے ذکر سے مقصود بواسطہ استحضار تجلی خاص کے ترغیب دینا ہے اس وقت صلوٰۃ و توجہ الی التکرر اور استوار علی العرش کے ذکر سے مقصود استحضار ہے تفرد بالوجود الخیال کا کیونکہ تخت العرش و حول العرش تو اور کائنات کا بھی برائے نام وجود ہے اور فوق العرش برائے نام بھی کسی کا وجود نہیں۔ اور مجردات کا وجود بوجہ مشکلم فیہ ہونے کے اس استحضار میں قاض نہیں اور جن کا مشاہدہ اس مشکلم فیہ ہونیکا رافع ہے وہ اُس نور سے جو بشارت محاطہ فوق کے ساتھ متصف ہے جو مسلم کی حدیث میں وارد ہے۔ حجابہ النور لو کشفہ لاحرف سبحات وجہہ ما انتھی الیہ بصیرہ من خلقہ ان مجردات کا محاط ہونا بھی مشاہدہ کرتے ہیں پس وہ بھی بشارت مذکور فوق نہ ہوئے اور تفرد حق بالوجود فوق العرش سالم رہا اور حق تعالیٰ کے لئے فوق العرش کا عنوان حدیث مشکوٰۃ بدو الخلق میں بھی وارد ہے پس تخصیص ایسی ہے جیسے لمن ملک الیم الله الواحد القہار یوم الیوم کی تخصیص یعنی گو اُس یوم کے قبل بھی سلطنت کسی کی نہیں مگر برائے نام تو ہے اُس روز برائے نام بھی کسی کی نہ ہوگی۔ تو فوائد میں محال مخصوصہ کے ذکر کے باقی خصوصیات تجلیات کی تدبیریں سونہ تو ان کا ادراک نام ہو سکتا ہے اور نہ ادراک ناقص کا بیان ہو سکتا ہے اور جو کچھ نام تمام بیان صوفیہ کے کلام میں پایا جاتا ہے وہ بوجہ دلالت کے ناکافی ہونے سے مکمل قابل اعتماد ہو سکتا ہے اور نہ مدار اعتقاد ہو سکتا ہے فعلیہا بالفہم السلیم و الیک والوہم السقیم پھر اس سے قبل کے ایک خط میں جس کا جواب یہاں سے ۲۱ رجب الاول ۱۳۴۹ھ میں گیا ہے ان بزرگ نے اہادیث علویہ جہت کا حکم کیا ہے جو کسی نص میں بعینہ یا مرادفہ نہیں صرف علو و نزول کے لوازم سے ہے مگر لزوم فی الممكن سے لزوم فی الواجب لازم نہیں پس یہ بھی صریح قایل ہونے کی کیفیت کا پھر ملانکہ کو غیر مجسم مان لیا جو بالکل غلط ہے اور اگر فرض بھی کر لیا جاوے تب بھی مخلوق تو ہیں ان کی سی حرکت ماننا کب جائز ہے مگر ہم ان سب اغلاط کو تصور نظر علمی و فکری پر محمول کرتے ہیں۔ عفا اللہ تعالیٰ عنا و عنہم۔ اور یہ بزرگ اپنے اقرار سے ابن القیم کے جادہ مقلد ہیں اور وہ خود مستشد ہیں اور علماء پر طعن کرتے ہیں ان کو باک نہیں پھر کچھ انھوں نے ان کے متن

پر حاشیہ چڑھادیا اس سے یہ افراط پیدا ہو گئے۔ ابن القیم کے تشدد پر محققین نے غور کیا ہے چنانچہ روح المعانی
 سورہ اعراف میں کہا ہے یا ایہذا ابن القیم فی دھم (ای الاشعریت) ثم قال ان لام الاشعریت کون الیہودیت
 وھو لیس من الدین النقیب عندی الی قولہ فانہ تعلم ان المشہور من مذهب السلف فی مثل ذلک
 تقویض المراد الی اللہ تعالیٰ فھو یقولون استوی علی العرش علی الوجہ الذی عناد سبحانہ منہا
 عن الاستقرار والتمکن اھ۔ اور اس عبارت میں جو استقرار کی نفی کی ہے مراد معنی متعارف متبادر ہیں ورنہ استقرار
 بالمعنی المراد اللہ تعالیٰ ثابت ہے جس کی تصریح مفسرین کے کلام میں ہے یہاں تک حضرات اہل سنت و جماعت
 کے دونوں قول مع رد افراط و تفریط کے منع ہو گئے پس احقر نے اپنی تفسیر میں دونوں قولوں کی رعایت اس
 طرح کی کہ خلف کے مذہب کو متن میں لکھ دیا کیونکہ اکثر تفسیر کے دیکھنے والے بھی اس کے اردو میں ہونے کے
 ایسے ہی لوگ ہوں گے کہ عامی محض جن میں سذاجت ہوتی ہے اور نہ خواص محض جو کافی علوم رکھتے ہیں تو
 ان کے مناسب طریقہ تاویل کا سمجھا گیا جیسا اوپر مفضل بیان کیا گیا ہے جس جگہ تاویل کی مصلحت ذکر کی گئی
 ہے اور حاشیہ چونکہ عربی میں ہے جس کو خواص اہل علم دیکھتے ہیں اُس میں مذہب سلف کی ترجیح کی تصریح کر دی
 اس میں مناظرانہ و مسترضانہ کلام کی کیا ضرورت تھی اور وہ بھی اہل حق کے ایک مسلک کے ابطال کے ساتھ اگر
 تہذیب و خیر خواہی کے لہجہ میں مشورہ دیا جاتا کہ گو متاخرین کا مذہب اور اُس پر جو تفسیر مبنی ہے وہ بھی تعلق
 بالقبول اور حق ہے (یعنی مسلک تاویل کو بھی جہل و ضلال نہ کہتے) لیکن چونکہ راجح سلف کا مذہب ہے جیسا
 حاشیہ میں تسلیم بھی کر لیا ہے اس لئے اگر متن میں وہی رہے تو ادلی ہے تو ان کو اس میں اجسز زیادہ ملتا اور جھکوا بھی
 گرائی نہ ہوتی مگر بعد اللہ تعالیٰ میری گرائی جو طبعی تھی بہت جلد رفع ہو گئی اور میں نے اس مناظرہ منکرہ سے وہی
 اثر جو مشاورہ معروفہ سے لیتا اور متن اور حاشیہ کی ترتیب بدل دی یعنی سلف کا قول تن میں رکھ دیا اور
 خلف کا حاشیہ میں اور جس مصلحت سہولت کے لئے میں نے ایسا کیا تھا اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ کوئی عنوان
 ایسا قلب میں القارئان کے اُس سے تذبذب ہی پیدا نہ ہو سو بحمد اللہ تعالیٰ اس میں کامیاب ہو چنانچہ ناظرین
 خاتمہ رسالہ کے قبل اُس موقع کو ملاحظہ فرماویں گے اور چونکہ استوار علی الرش کا مضمون سات سورتوں میں آیا ہے
 سورہ اعراف سورہ یونس رعد طہ فرقان سجدہ خدید سب جگہ تریم کر دی اس کے بعد اگر کہیں تفسیر کی جدید
 طبع کا انتظام ہو تو وہ اس تریم کے موافق درست کر دیں اور چونکہ اس طرف توجہ معترض صاحب ہی کی بدولت
 ہوئی اس لئے اپنے ساتھ ان کے لئے بھی ہر خبر کی دعا کرتا ہوں اور اس خیر کی خصوصیت کے ساتھ کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ

ثبت اور لہجہ اور رائے سب کی رہتی عطا فرمے۔ یہاں تک اصل مقصود کا بفضلہ تعالیٰ بقدر ضرورت بیان ہو چکا ہے
بعضے فوائد متفرقہ متعلقہ بالمسئلہ بعنوان سوال و جواب کے ذکر کرتا ہوں۔

(سوال) ایسی نصوص کو حقیقت پر رکھ کر بلا کیفیت ماننا جمہور سلف کا مسلک تھا خواہ بالاتفاق جیسا مشہور
ہے خواہ بالا کثرت جیسا روح المعانی اوائل سورۃ النیس میں دونوں مسلک نقل کر کے کہا ہے وما اشترنا للہ
ہو الذی علیہ استسلف الانہ تنقض اللہ تعلق عنہم اور دونوں میں یہ تطبیق ممکن ہے کہ سب کا برے
تصریح اس کا منقول نہ ہونا مگر اس کے خلاف بھی منقول نہ ہونا اجماع سکوتی ہے اس کو کسی نے اتفاق کہہ دیا
اور کسی نے بوجہ تصریح منقول نہ ہونے کے اکثر کا قول کہہ دیا۔ بہر حال اگر اجماع تھا تو اجماع کی مخالفت اور اگر
اجماع نہ تھا تب بھی ظاہر اسود اعظم کی مخالفت ان کے لئے کیسے جائز ہوئی جو اتبعوا السواد الاعظم سے منہی عنہ
ہے اور واقع میں اس کا حاصل بھی اجماع ہی ہے کیونکہ ظاہر اسود اعظم سے متبادر کثرت عددی ہے مگر دوسرے
دلائل سے یہ عقیدہ ہے خیر العسرون کے ساتھ پس معنی یہ ہیں کہ خیر القرون میں جس عقیدہ پر اکثر مسلمین متفق
ہوں وہ واجب الاتباع ہے کیونکہ اس وقت زیادہ مسلمان اسی عقیدہ پر تھے جو حق تھا۔ بدعت مغلوب تھی
اس کا شیوع بعد میں ہوا پس اس وقت مسلمانوں کا کسی عقیدہ پر متفق ہونا علامت تھی اس عقیدہ کے
حق ہونے کی اور اہل حق کا اتفاق بھی اجماع ہے تو یہ اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہو کہ اہل باطل اجماع کے ارکان
نہیں اور دلیل قید اول کی حدیث خیر القرون کا اخیر جزو نہ یفشوا لکذب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے
کہ بعد میں کثرت اہل باطل کی ہو سکتی ہے اور دلیل دوسری قید کی صحابہ میں فروع کا اختلاف ہونا اور کسی
شئ کو بنا بر قلت کے رد نہ کرنا ہے اور راز اس میں یہ تھا کہ عقائد میں نصوص پر مدار ہے اور اہل حق ان میں اختلاف
نہیں کر سکتے اور فروع میں قیاس بھی حجت ہے اور اس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

جواب۔ مخالفت جب ہوتی ہے کہ جب خلف حضرات سلف کے قول کی نفی کرتے مگر ایسا نہیں ہو بلکہ ان
کے کلام میں تصریح اس کا اصل مذہب ہونا اور اصل ہونے کے سبب راجح و اسلم ہونا اور تاویل کا بضرورت
حفاظت دین ضعفاء کے اختیار کرنا اور اس کی ساتھ ہی اس تاویل کے مراد حق ہونے کا یقین نہ کرنا صاف
صاف مذکور ہے سو یہ مخالفت نہیں باقی اگر یہ شبہ ہو کہ سلف نے ایسا بھی نہیں کیا اس لئے یہ کرنا بھی ایک گونہ
اجماع کی مخالفت ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ سلف کے عہد میں اس کی حاجت نہیں ہوئی اگر دہلی کے ہوتے
ہوئے ایسا نہ کرتے تو مخالفت اجماع کا شبہ ہوتا پھر دہلی حادث ہو گیا اس لئے ایسا کرنا مخالفت نہیں ہوئی

اور متاخرین کی اس عمل کی نظیر احادیث مرفوعہ میں موجود ہے کہ اصل تفسیر کے ہوتے ہوئے کسی مصلحت دینیہ کے اقتضائے سے دوسری تفسیر جو اصل تفسیر سے مناسبت رکھتی ہے اختیار کر لی گئی اور اس مصلحت مقتضیہ کی قوت کے بعد اس تفسیر کے قرب و بعد کو بھی نہیں دیکھا جاتا البتہ موافقت شریع کی ساتھ یہ شرط ضرور ہے کہ الفاظ اس کے تحمل ہوں اور ان نظائر مقیس علیہا میں مقتضی کی قوت بھی ہے اور نفس الفاظ کا اعتبار سے یہ تحمل بھی متحقق ہے کہ اس سیاقی مثلاً بعد خمسہ اسطر و ستہ فی قولہ شرح حدیث الی قولہ تکثیر کی اگرچہ قرآن کے اعتبار سے اس میں بعد ہو۔ اسی طرح مقیس میں مقتضی یعنی صون دین عوام بھی قوی ہے کہ اس سیاقی بعد صفحتین فی قولہ حفاظت دین مصفاہ اور الفاظ بھی تحمل میں پھر اگر بعد بھی فرض کیا جاوے تو مضر نہیں اور یہ فرق بھی مؤثر نہیں کہ مقیس علیہ میں مقتضی میں قلت ہے اور مقیس میں کثرت۔ کیونکہ اثر کا دور لن مؤثر کی ساتھ ہے قلت و کثرت کا فرق مقصور میں مضر نہیں۔

پہلی نظیر۔ روی البخاری فی کتاب التفسیر قصۃ وفاة ابن اُبی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (فی جواب عمرؓ) انہما خیر فی اللہ فقال استغفر لہما ولا تستغفر لہما ان تستغفر لہما سبعین مرۃ و سائرید لا علی السبعین یہ یقینی ہے کہ آیت میں تردید تسویہ کے لئے ہے نہ کہ تخیر کے لئے اور سبعین تکثیر کے لئے ہے نہ کہ تحدید کے لئے مگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تخیر اور تحدید پر محمول فرما کر سب سے بڑھی جس کی حکمتیں شرح حدیث نے ذکر کی ہیں اور تسویہ چونکہ منافی نہیں تخیر کا اور یہ خاص تحدید بھی ایک فرد ہے تکثیر کی اس مناسبت سے اس کو اختیار فرمایا اور اصل کی بھی نفی نہیں فرمائی۔

دوسری نظیر۔ روی الشیخان عن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما منکم من احد الا وقد کتب مقعداً من النار و مقعداً من الجنة قالوا یا رسول اللہ افلا نتکل علی کتابنا و ندع العمل قالوا اعلوا فکل میسر لہما خلق لہ اما من کان من اهل السعاده فیسیر لہما عمل السعاده و اما من کان من اهل الشقاوة فیسیر لہما عمل الشقاوة ثم قرأ فاما من اعطی و اتقى و صدق بالحسنى الاية۔ ظاہر ہے کہ آیت کا مدلول مسئلہ قدر نہیں ہے اس کی تین دلیل یہ ہے کہ حدیث میں جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مقدم ہے اور وہی قدر ہے اور قرآن مجید میں جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مؤخر ہے اور وہ جزاء ہے تو ایک تیسیر دوسری تیسیر کی تفسیر کیسے ہو سکتی ہے مگر پھر بھی آیت سے حدیث پر استدلال فرمایا جس کی بنا پر محض دونوں میں باہمی مناسبت ہے۔ چنانچہ حضرت شاد ولی اللہ صاحب نے رسالہ

الفوز الکبیر میں اس تقریر کی تصریح فرمائی ہے ونفسه ومانند آنکہ آیہ فاما من اعطی واتفق در مسئلہ قدر تمثیل خوانند اگرچہ معنی منطوق آیہ آنست کہ ہر کہ اس کار بار کردہ است اور ارادہ جنت و نعیم بنامیم و ہر کہ اندر آں بعمل آوردہ است اور ارادہ دوزخ و عذاب بکشایم لیکن بطریق اعتبار تو اں و آنست کہ ہر کہ در امر الحق حالت آنسریہ اند و آں حالت بروے جاری می کنند من حیث یدری ادلایدی پس ہاں اعتبار آیہ را بمسئلہ قدر ربطی واقع شد اہ۔

تیسری نظیر عن عمران بن حصین ان رجلین من مزینة قالایا رسول اللہ ا رأیت ما یعسر الناس الیوم و یکدحون فیہ اشئ قضی علیہم و مضی فیہم من قدر سبق او فیما لیستقبلون بہ مما آتاهم بہ بنیہم و ثبت الحجۃ علیہم فقال لا بل شیئ قضی علیہم و مضی فیہم و تصدیق ذلک فی کتاب اللہ عزوجل و نفس و ما سواہا فالہم با فجورہا و تقواہا رواہ مسلم۔ اس کے متعلق بھی صاحب فوز کبیر نے تحریر فرمایا ہے۔ و همچنین آیہ و ما سواہا یعنی منطوق آنست کہ ہر بر وائم مطلع ساخت لیکن خلق صورۃ علیہ بر وائم را باں بر وائم اجمالاً در وقت نفخ روح مشابہت ہست پس باعتبار میتوں بایں آیت درین مسئلہ استشہاد کرد اہ۔ اور دوسری تیسری نظیر میں تو بھی احتمال ہے قریباً کان او بعد از کہ محض استشہاد ہو تفسیر نہ ہو گو بخاری نے دوسری نظیر کو کتاب التفسیر میں وارد کیا ہے مگر نظیر اول میں تو تفسیر یقینی ہے اور بھی چند حدیثیں مرفوع و موقوف اس کی موید ذہن میں ہیں مگر اس وقت اتنے ہی کو کافی سمجھا گیا یہی حالت ہے متاخرین کی ایسی تفسیرات کی ان کو اصل مدلولات انصوص سے مناسبت بھی ہے مثلاً استوار بالمعنی الحقیقی دال ہے عظمت پر اسی طرح تدبیر امور و تنفیذ تصرفات دال ہے عظمت پر اور اس مناسب کو اختیار کرنا دینی مقتضی بھی ہے یعنی حفاظت دین ضعیف بلکہ یہ مقتضی مقیس علیہ کے مقتضی و اقوی ہے کیونکہ وہ مقتضیات صرف مصالح میں جن کی طرف نظیر اول کے اخیر میں اجمالاً اس قول سے اشارہ کیا گیا ہے کہ جس کی حکمتیں شرح حدیث نے ذکر کی ہیں اہ لو مقیس میں وہ مقتضی دفع مضرت ہے جس کو بعنوان حفاظت دین ضعیف تفسیر کیا گیا ہے اور دفع مضرت اہم ہے جلب مصلحت سے کما هو مقرر پس بطریق دلالت النص کے مقیس میں بدھ مولیٰ حکم ثابت ہو گا پس ان حضرات پر کوئی شبہ نہ رہا اور جس اجماع کا لاہر ذکر ہوا ہے وہ ان احادیث سے معاف بھی نہیں جس پر شبہ کیا جائے کہ خواہ واحد کے خلاف اجماع دلیل ہوتی ہے اس کے نسخ کی اس مسلک خلف کی نظیر فتاویٰ میں یہ ہے کہ صحابہ سے قرأت بالفارسیہ کی بھارت کہیں منقول نہیں

مگر امام صاحب نے بقول مرجوح الیہ اس کی اجازت عاجز کو دی گویا غیر قرآن کو بدل قرآن کا مناسبت ترادف کی شرط سے قرار دیا اور اس پر ائمہ متبوعین نے نکیر نہیں کیا کیونکہ پہلے اس کا داعی غالب نہ تھا پھر غالب ہو گیا اسی طرح داعی حادث کے سبب تاویل کو بشرط مناسبت بدل تفسیر کا قرار دیا گیا۔ اور امام صاحب کا اگر علی الاطلاق رجوع بھی فرض کر لیا جاوے تب بھی استدلال میں قاض نہیں کیونکہ امام صاحب کا ایک بار قابل ہو جانا بھی اس کے مجتہد فیہ ہونے کے لئے کافی ہے اور ہمارا یہی مدعا ہے اور یہ سب کلام علی سبیل التنزیل ہے ورنہ امت میں برابر تعامل رہا ہے کہ تفسیر منقول کے ہوتے ہوئے بھی دوسری وجوہ سے تفسیر کی چنانچہ کتب معتبرہ تفسیر اس سے مملو ہیں البتہ اس میں شرطیں ہیں کہ یہ تفسیر خلاف قواعد عربیہ نہ ہو و نہ خلاف قواعد شرعیہ نہ ہو تیسرے یہ کہ مفسر صاحب اجتہاد ہو ورنہ وہ تفسیر بالراے ہوگی اور خلف کی تفسیر تینوں شرطوں کو جامع ہے پس غایت مافی الباب ایسی آیات ذو وجوہ ہوں گی اگرچہ بعض وجوہ راجح ہوں اور بعض مرجوح ہوں۔

سوال محققین نے استواء کو استیلا کے ساتھ تفسیر کرنے کی بدلیل تغلیط کی ہے کیا ظہر من مراجعت اقوالہم تو اس آیت کی تاویل قلم متروک ہو گیا۔

جواب۔ ایک تاویل کے غلط ہونے سے دوسری تاویل کا رد ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ وہ دلیل اسی کی ساتھ خاص ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استواء بمعنی استیلا، اس استیلا میں مستقل ہے جو بعد عدم استیلا کے ہو اور حق تعالیٰ کا استیلا ایسا نہیں۔

سوال۔ کیا ایسے نصوص متشابہات میں داخل ہیں؟

جواب۔ اس میں اقوال مختلف ہیں کما فی روح المعانی تحت آیت ہوا الذی انزل علیک الكتاب منہ آیات محکمات ثم اعلم ان کثیرا من الناس جعل الصفات النقلیۃ من الاستواء والید والقدم والنزول الی السماء الدنیا والضحک والتعجب وامثالہا من الماتنابہ ومذہب السلف ولا شعری رحمہم اللہ من اعیانہم کما ابانت عن حالہا لابیات انما صفات ثابتہ وراء العقل ما کلفنا الاعتقاد بشوہا مع اعتقاد التجسیم والتشبیہ لئلا یضاد النقل العقل وذهب الخلف الی تاویلہا الخ اس عبارت میں

و تاویل قولہ ابائی روح المعانی سورۃ الانعام قولہ تعالیٰ ہوا القاہر فوق عبادہ دہر حکیم الخیر نفسہ و التاویل القریب الی الذہن الشائئہ نظیر فی کلام العرب مما لا یاس بہ عندی علی ان بعض الآیات ما جمیع علی تاویلہا السلف والخلف والشرع تعالیٰ اعلم بسرادہ
قلت کحدیث مرصفت فلم تعدنی و کحدیث ان الشر خلق آدم علی صورۃ مثلاً ۱۲ +

اول بعض کا قول متشابہ ہونا لکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں دوسرا قول لکھا ہے صفات ثابتہ و راء العقل الخ
اس قول پر یہ حکم ہے ان المحکمات والماضی المعنی ظاہر الالہ اور معانی ان کے معلوم ہیں گو ان معانی کی
کے معلوم نہیں والیضا فی روح المعانی تحفہ الایہ الکبریٰ و احکام السلف الصالح جعلوا ذلک من المتشابہ
الذی لا یحیطون بہ علی وفوضوا علمہ الی اللہ تعالیٰ مع القول بغایۃ التزکیہ والتقدیس لہ تعالیٰ شأ
و القائلون بالمظاهر من ساداتنا الصوفیہ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم و شکل علیہم شئی من امثال ذالک
اؤ کو یوں کہا جاوے کہ جنہوں نے حکم کہا ہے باعتبار اصل معنی کے اور جنہوں نے متشابہ کہا ہے باعتبار کیف معنی
کے تو پھر دونوں میں محض نزاع لفظی رہ جائے گا چنانچہ روح المعانی کی عبارت ذیل سے اس کی تائید ہوتی ہے
فی روح المعانی تحت الیہ هو الذی انزل علیک الکتاب من آیات محکمات الخ نعم لو قیل ان تصویر
العظمۃ علی هذا الوجه دال علی ان العقل غیر مستقل بادرکھا و انہا جعل من ان یحیط بہا العقول
فالکنہ من المتشابہ الذی دلت الایۃ علیہ وجب الایمان بہ کان حسنا و جمعا بین ما علیہ السلف
ومشی علیہ الخلف و هو الذی یوجب ان یعتقد کبلا یلزم ازدراء باحد الفریقین کہما فصل ابن
القیم حتی قال لام الاشعریۃ کنون الیہودیۃ اعادنا اللہ تعالیٰ من ذلک۔

سوال۔ اگر ان صفات متکلم فیہا کو باعتبار رکنہ کے متشابہ کہا جاوے تو کہ نہ تو حق تعالیٰ کے علم و قدرت کی بھی
معلوم نہیں ان کو متشابہ کیوں نہیں کہا جاتا ہے

جواب۔ باب ہم صفات میں ایک فرق ہے وہ یہ کہ بعض صفات الہیہ کو تو ہماری ویسی ہی صفات سے ایک گو نہ
مناسب ہے جیسے علم ہے قدرت ہے تو باوجود ان کی کہ نہ کے عالی عن العقول ہونے کے اس مناسبت کی
بنابر ان کو متشابہ نہیں کہا گیا کیونکہ اس مناسبت کی وجہ سے ان کے حقائق ایک درجہ میں معلوم ہوتے ہیں
گو وہ درجہ ناقص بلکہ ناقص ہے اور بعض صفات میں یہ مناسبت نہیں جیسے استوا حق کو ہمارے استواء
سے اس کے پد کو ہمارے پد سے ان کے قدم کو ہمارے قدم سے کوئی مناسبت نہیں اس لئے یہ کسی درجہ میں
بھی ہمارے فہم میں نہیں آتے اس لئے ان کو متشابہ کہا گیا۔ چنانچہ روح المعانی آل عمران میں ہے و اسماؤہ الخ
قسمین قسمیناسب ما عندنا من الصفات نوع مناسبتہ وان کانت بعیدۃ ولا یقال فلا بد فیہ فی
انہما معاشر الناقصین من ان یشمی بتکلف الاسماء المشہورۃ عندنا فہم علیا مثلا لا دواۃ ولا قلم
و قسم لیس کذا ذلک و هو المشار الیہ بقول علی اللہ علیہ وسلم لو استأثرت بملفی علم الغیب عندی

فقد ايد كر لہ اسماء مشقة فان منه ما للانسان الكامل نصيب بطريق التخلق والتحقيق فيذكر
 مادة الوجود والعدم ونحو ذلك من المخيلات مع العلم البرهاني والشهود الوجداني بتأنيده
 تعالى عن كل كمال يتصوره الانسان ويحيط به فضلا عن النقصان الخ مگر صاحب روح المنانی نے
 مناسبت عدم مناسبت کی کوئی وجہ بیان نہیں کی۔ میرے ذوق میں صفات قسم اول کی مناسبت کی وجہ
 یہ معلوم ہوتی ہے کہ علم و قدرت وغیرہ اپنے حقیقی مفہومات متبادرہ کے اعتبار سے مادیت کو مقتضی نہیں اور
 یہ و قدم وغیرہ مادیت کو مقتضی ہیں قسم اول تنزیہ کے منافی نہیں اور دوسری قسم اُس کے منافی ہو و الشک
 سوال۔ یہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمع اقسام معلومات کے متکشف ہیں پھر باوجود اس کے اس کی کیا وجہ
 ہے کہ نصوص میں علم و بصرو سمع کو تو اُن کے لئے ثابت کیا گیا ہے مگر ذوق و لمس و سُم کو اُن کے لئے ثابت
 نہیں کیا گیا حالانکہ مذوقات و ملموسات و شُمومات کا بھی اُن کو انکشاف ہے اس کے لئے صرف علم کا
 اثبات کافی سمجھا گیا؟

جواب۔ اصل مدار تو اس کا توفیق ہے لیکن خود اس توفیق کی حکمت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ علم و
 بصرو سمع سے عرفا استیلا و عظمت کی شان بھی جاتی ہے اس لئے ان سے تسمیہ کیا گیا اور ذوق و لمس سے
 کوئی عظمت نہیں معلوم ہوتی بلکہ خود ان کے مفہومات ایک گونہ انتفاع و تلذذہ افتقار پر دال ہیں جو ایک
 قسم کی دنارت ہے اس لئے ان اشیاء کے ادراک کو ان اسماء سے موسوم نہیں کیا گیا۔ اسی طرح صفت
 کلام میں بھی جبر میں امور بھی ہے ایک شان حکومت پائی جاتی ہے اُس کو بھی ثابت کیا گیا ہے۔

حجۃ اللہ الباقی باب الایمان بصفات الشریں اس مضمون کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے۔ واعلم ان الحق
 تعالیٰ اجل من ان يقال بمعقول او محسوس الى قوله يشترط ان يوهنوا مخاطبين ايماء اصرحاً انه في
 الواث البهيمه وذلك يختلف باختلاف المخاطبين فيقال يرنى ويسمع ولا يقال يذوق وليس الخ
 سوال۔ جب اسماء اکیہ توفیقی ہیں جیسا اس کے قبل سوال و جواب میں محقق ہوا تو دوسری زبان کے
 لغات سے تسمیہ یا توصیف جائز نہ ہوگی جیسے خدا اور پروردگار وغیرہما۔

جواب۔ تعامل امت سے معلوم ہوا کہ مترادفین کا حکم یکساں ہے پس یہ لغات جب ترجمہ ہوں اسماء
 مقولہ بلسان شرع کا ان کا استعمال بھی جائز ہے اور یمنین وغیرہ میں پیش صل کے ہوں گے یعنی جو لفظ
 الشری قسم کا حکم ہے وہی لفظ خدا کی قسم کا حکم ہے۔

سوال صوفیہ کا ان سائل میں کیا مسلک ہے ؟

جواب چونکہ یہ سائل صوفیہ کے فہم سے زائد ہیں۔ کیونکہ ان کا فرض مقصود تربیت ہے ان اعمال و اخلاق کی جن سے اہل فتویٰ نے مفصل بحث نہیں کی اور عقائد سے وہ کافی بحث کر چکے ہیں اس لئے صوفیہ نے ان سے مقصود بحث نہیں کی اگر قدر لیل کلام اس باب میں ان سے صادر ہوا ہے تو اس کا سبب اپنے کسی مشاغل کی کیفیات و ذوقیات کی تحقیق ہے جس سے اصل غرض اہل طریق کی تقریب الی المقصود و تبعید عن غیر المقصود فی العقائد و فی الاعمال ہے اور چونکہ ان تعلیمات کے مخاطب غالباً تو خاص خاص افراد خلوات میں تقریر سے اور احیاناً محدود جماعت جلیات میں تحریر سے ہوتے ہیں اس لئے وہ عنوانات و تعبیرات جامعہ مانعہ و اضحیٰ غیر موبہ کا اہتمام نہیں فرماتے صرف اس فرد خاص یا جماعت خاصہ کی تفہیم کی رعایت کافی سمجھتے ہیں اور وہ چونکہ مکالمہ سے خاص مناسبت رکھتے ہیں۔ نیز خاص اصطلاحات سے واقف ہوتے ہیں۔ ان کے لئے شیوخ کی نام تمام عبارات اور مجمل اشارات کافی ہو جاتے ہیں ان وجہ سے ان کے کلام میں ظاہراً بہت ایجاز اور تجوز اور تسلیح و توسیع ہوتا ہے ان وجہ سے ان کا مسلک اس باب میں نہ مدون اور منضبط ہے اور نہ واضح ہے اور حالات ان کے مقتضی ہیں حسن ظن کو اس لئے ان کے مجمل یا مبہم کلام کو علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا واجب ہے گو اصطلاحات ان کے جداگانہ ہیں مثلاً ایسے مواقع پر لفظ تجلی ان کے کلام میں بکثرت پایا جاتا ہے ممکن ہے کہ وہ بھی ایک تاویل ہو اور ممکن ہے کہ حقیقت بلا کیف کی ایک تعبیر ہو خصوصاً متقدمین کے مسلک کی طرف راجع کرنا راجح ہے کیونکہ صوفیہ کا اصل مذہب ہی اخذ بالا حوط ہے اسی لئے مشہور ہو گیا ہے۔ انصوفی لا مذہب لہ۔ چنانچہ نوٹہ کے طور پر ان کا کچھ کلام نقل کرتا ہوں۔ فی المظہری ان اللہ مع الصابرين قيل بالعون والنصر واجابة الدعوة قلت بل معية غير متكيفة يتضرع على العارفين ولا يدرك كنهه غير احسن الخالقين وايضا فيه فاني قريب قال المفسرون معناه اني قريب منهم بالعلم لا يخفى على شئ قال البضاوي هو تمثيل لك ال عليه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم ورجوعهم الى قريب مكانهم قلت وهذا التاويل منهم مبني على ان القرب عند هم منحصر في القرب المكاني والله تعالى منزله عن المكان ومماثلة المعانيات والحق انه سبحانه متعالي قريب من الممكنات قولا لا يدرك بالعقل بل بالوحى او الفراسة الصحيحة وليس من جنس القرب المكاني ولا يتصور شرحه بالتمثيل اذ ليس كمثله شئ واقرب المثلات ان يقال قربة الى الممكنات كقرب الشعلة الجواله بالدائرة

الموهومة فان الشعلة ليست داخلية في الدائرة لكون البعيد بين الموجود الحقيقي والسمجود
في الزهر وليس خارجة عنها ولا عينيها ولا غيرها وهو اقرب الى الدائرة من نفسها حيث ارتسمت الدائرة
بها ولا وجود لها في الخارج بل في الزهر بوجود تلك النقطة في الخارج وانه اعلم وفي ما لا بد منه
واو تعالى محيط الاشياء است باحاطة ذاتي وقرب ومعيت با اشياء وادونه آس احاطة وقرب كما در غور فهم قاصر با شد
که آس شایان جناب قدس او نیست الى قوله ويحس استوار الكسجاء على العرش ويبدو وجهه كنصوص بديان ناطق اند
ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاهر حمل نباید کرد و در تاویل آس نباید آمد و تاویل آس احوال علم آئی باید کرد و نیستی مختفراً
وفي البواقيت والجواهر المبحث الثامن عشر واما كلام الشيخ في الدين في ذلك فكل ما نل الى التسليم
وعدم التاويل الا ان خفا على انسان وقوعه في محذور اذا التزم ذلك فيتعين حينئذ التاويل
كما افترقنا الحق تعالى باب التاويل للضعفاء بقوله في حديث مسلم وغيره مرضت فلم تقبل في
فان العبد لما توقف في ذلك وقال يا رب كيف اعودك وانت رب العلمين قال له الحق تعالى
اما علمت ان عبدى فلانا مرض فلم تعده اما اناك لو عدته لوجدتني عنده الى اخره النسق. وذكر
الشيخ في الدين في الباب السابع والسبعين وما جواز التاويل للعاجز وقال في الباب الثامن
والسنة بن عقب الكلام على الاذان من الفتوحات يجب على كل عاقل ستر السس الالهي الذي اذا
كشف ادى عنه من ليس بعالم ولا عاقل الى عدم احترام الجنب الالهي العجز الالهي فيجب التاويل
مثل هذا اه وكان الشيخ في الدين رضي الله عنه يقول اسلم العقائد الايمان به انزل الله على
مراد الله اذا الحق تعالى ما كلفنا ان نعلم حقيقة نسبة الصفات اليه لعلنا نعرف ذلك فان
حقيقته تعالى سبحانه بجميع صفات خلقه وحقائقهم ذكره في الباب الخامس واربعمائة. وقال
عبد الوهاب الشعراني في البواقيت المبحث السابع عشر واعلم يا اخي ان صفة الاستواء على العرش والنزول
الى السماء الدنيا والفرقية الحق ونحو ذلك كل قد يرد العرش وما حواه مخلوق محدث بالاجماع وقد كان تعالى
موصوفاً بالاستواء والنزول قبل خلق جميع المخلوقات كما انه لم يزل موصوفاً بالخالق ورازق ولا مخلوق ولا
مرزوق فكان قبل العرش يستوى على عاذا وقبل خلق السماء ينزل الى ما اذا نظرياً اخي بعقلك فما
تتعقل في معنى الاستواء والنزول قبل خلق العرش والسماء فاعتقده بعد خلقها وانا اضرب لك مثلاً
في الخلق تعجز عن تعقله فضلاً عن الخالق وذلك ان كل عرش تصور ورأه خلاً او ملاً من جهات

المست فليس هو عرش الرحمن الذي وقع الاستواء عليه فلا يزال عقلك كلما تقف على شيء يقول لك فيها
وزائفة فإذا قلت له خلأ يقول لك فيها واء الخلاء وهكذا الأبد الأبد بن ودهر الداهرين فلا يتعقل
العقل كيفية إحاطة الحق تعالى للوجود أبداً فقد عجز العقل والله في تعقل مخلوق فكيف بالمخالق انتهى - و
نقل في اليواقيت والجواهر آخر المبحث السابع عشر عن أبي طاهر وبالحمد والعرش اعظم الممالك كلها والحق تعالى
أزرق بالرتبة ودهلك لنا إذا تأملنا ما فوقنا رأينا الهواء وإذا تأملنا فوق الهواء رأينا سماء فوق سماء بقلوبنا
ثم إذا ترقينا بلوها منا من السموات السبع رأينا الكرسي وإذا ترقينا من الكرسي رأينا العرش
الذي هو منتهى المخلوقات التي هي مجملتها تدل على الخالق جل جلاله ثم إذا تدبنا بالفكر من العرش
الذي هو نهاية المخلوقات لم نزل للفكر مراقبة البتة فيقف الفكر هناك لأن مطار الفكر ينتهي بآيتهاء
الأجسام فنرى إذا ذلك بقلوبنا وعقولنا الرحمن فوق العرش من حيث الرتبة أذ رتبة الخالق فوق
رتبة المخلوقات فهو تعالى فوق العرش فوقية تباين فوقية العرش على الكرسي لأن فوقية العرش
على الكرسي لا تكون إلا بالجرية والمكان بخلاف فوقية الرب على العرش فإنها بالرتبة والمكان دون
المكان انتهى - وقد سبق من روح المعاني في الجواب عن السؤال الثالث قوله وأكثر السلف الصالح
إلى قوله القائلون بالمظاهر من ساداتنا الصوفية قدس الله أسرارهم لم يشكك عليهم شيء من أمثال
ذلك وفي المظهرى تحت قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء والصوفية
العلية كما اشتهر أمعية لا كيف لها وتجليها صا لله سبحانه وتعالى على قلب المؤمن كذا إلى
أشتهر وتجليها صا حمانيا على العرش وذلك التجلى هو المؤمن إليه بقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى اهـ - وفي روح المعاني سورة الاعراف وانت تعلم ان المشهور من مذاهب السلف في
مثل ذلك تفويض الميراد منه إلى الله تعالى فهو يقولون استوى على العرش على الوجه الذى عناه
سبحانه منزها عن الاستقرار والتمكن وان تفسير الاستواء بالاستيلاء تفسير مردول اذ القائل
به لا يسعه ان يقول كاستيلاء نابل لا بد ان يقول هو استيلاء لاثن به عز وجل فليقل من اول الامر
هو استواء لاثن به جل وعلا وقد اخبر ذلك السادة الصوفية قدس الله أسرارهم وهو اعلم واسلم
واحكم خلافا لبعضهم

وفي رسالة تأييد الحقيقة قوله تعالى والله محيط بالكافرين وقال في آيات أخر وكان الله بكل شيء محيطا

وان ربی ما تعلمون محیطہ وان ربک احاط بالناس۔ واحاط بہ الدیمہ و ہذاہ الایات کلہا دالہ علی صحۃ قول من یقول من العلماء الصوفیۃ ان اللہ تعالیٰ بکل مکان غیر انہ لا یعلمون کیفیۃ کونہ مکان اللہ (ای یقولون بالاحاطۃ الذاتیۃ لا محض الاحاطۃ الصفاتیۃ کاہل الظاہر) ولیس من ضرورۃ الاحاطۃ ان یکون المحیط والمحاط علیہ جساما وان تفسیر الاحاطۃ ان لا یکون المحاط علیہ بعیداً من المحیط ولا المجہول بعیداً منہ ثمان ذلک مشہور بین المشائخ الصوفیۃ فہو جفید الشبل و ابن عطاء و غیرہم۔ ردی عن جفید انہ تکلّم عندہ وجل فاشار الی السماء فقال لا تنظر الی السماء فانہ معک فہذا دلیل علی انہ لا یخصص مکان اللہ تعالیٰ بالعرش ولا بجرۃ دون جہۃ فافہم ودیون الامستواء علی العرش متشابهہا وادوا علی اختلاف المسلکین وورد فی الحدیث اطلاق المکان حیث قال وارتفاع مکانی ۱۲ھ۔

قلت لیس المراد عدم صحۃ القول الاخر کما توہم البعض بل المراد نفی البطلان عن ہذا القول کما ادعی اہل الظاہر فلکما من القولین وجہۃ ہو مولیہا ولیس معنی قولہما ان اللہ تعالیٰ بکل مکان انہ یتکون بکل مکان حاشا کہ عن خلاف بل المراد ان لا مکان لخاصا کسائر المتکلمات بقریۃ قولہ فیما بعد انہ لا یخصص مکان اللہ تعالیٰ الم فاطلق الملزوم و اراد اللہ عز و جہاز ان کون شیء فی کل مکان یتستلزم عدم کونہ فی مکان خاص فافہم۔

آن عبارت کو ادنی تا مل کے بعد علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا ممکن ہے گو تعبیرات میں اختلاف ہے اخیر عبارت کے متعلق معترض مذکور خطبہ رسالہ کے جواب مرقومہ ۲۱ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ میں اسی راجع کر نیکی متعلق لکھا گیا تھا اس کے بعض بعض جملے طریقہ رجوع کی طرف اشارہ کرنے کیلئے نقل کرتا ہوں۔ و ہو ہذا میں اس عقیدہ میں حضرات سلف کے مسلک پر ہوں کہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں مگر کہ اس کی معلوم نہیں اور صوفیہ کے مذہب کو سلف کے خلاف نہیں سمجھتا وہ حقیقت کے منکر نہیں بلکہ جہت کے منکر ہیں اور جہت کی نفی نقل و نقل دونوں سے ثابت ہے۔ اما النقل فقوله تعالى لیس کمثلہ شیء واما العقل فلان الجہۃ مخلوقۃ حادثۃ واللہ تعالیٰ منذرہ عن الاتصاف بالحوادث لان محل الحوادث حادث اور استوار یا علو کا حکم مستلزم جہت کو نہیں اگر جہت کا حکم کیا جاوے گا تو استواء و علو کی کنہ کی تعین ہو جاوے گی جو کہ خود حضرات سلف کے خلاف ہے کہ وہ کہنے کے نامعلوم ہونے کی تصریح فرماتے ہیں۔ پس حاصل یہ ہوا کہ استواء و علو میں دو حیثیتیں ہیں ایک مع الحکم بالجہۃ ایک مع عدم الحکم بالجہۃ بل مع الحکم بعدم الجہۃ اول مذہب ہے و اما قال بعضهم جہۃ الحکم بالجہۃ بنا علی ان الجہۃ لیست امر وجودی بل ہی امر اعتباری فلا یحذر فی ذلک ما ہو غیر صحیح لان کوہا امر اعتباری

جسمہ کد دوسرا مذہب پہل سنت کا جن میں محدثین و صوفیہ سب داخل ہیں۔ اگر کسی عبارت اس کے خلاف کیا ہو تا ہو وہ تسامح فی التفسیر ہے جیسا تائید الحقیقہ کی عبارت سے معترض کو ہم ہو گیا ورنہ اس میں یہ نہیں لکھا گیا کہ صوفیوں کا قول نسبت محدثین کے صحیح ہے۔ صرف لزوم کا شبہ ہو گیا اور بر تقدیر تسلیم لزوم اس کو اس پر حمل کیا جائیگا کہ بعض لوگ جو نصوص سے اثبات جہت سمجھتے ہیں اس کے مقابلہ میں نفی جہت صحیح ہے ورنہ جو حقیقت میں مذہب کے محدثین کا وہ خود مذہب صوفیہ سے معارض نہیں کر سکتے۔ باقی اگر کسی غیر محقق سے اس کے خلاف منقول ہو وہ غیر مقبول ہے۔ اھ مختصراً۔

سوال۔ صاحب تلویح نے کیا یہ کو محققین کا قول قرار دیا ہے جیسا اوپر انکی عبارت میں تصریح ہو تو گویا سلف کو غیر محقق ٹھہرایا۔
جواب۔ مراد یہ ہے کہ مادلین نے جو مختلف تاویلات کی ہیں ان میں یہ تاویل نسبت اور تاویلات کے بوجہ موافقت قواعد عربیہ کے اقرب الی التحقيق ہے گو قواعد شرعیہ کے اعتبار سے کہ اتباع سلف اصل ہے اجماع علی الحقیقہ اقرب الی تحقیق ہے۔ الحمد للہ بحث متعلق صفات کے ختم ہوئی جو کہ اصل مقصود تھی۔ اب چند جملے معترض صاحب کے دوسرے اعتراضات کے متعلق جن کا ذکر اشارۃً خطبہ میں ہوا ہے بعد تلخیص عرض کرتا ہوں۔ ایک اعتراض یہ ہے صاحب نے التکشف فی مہمات التصوف ص ۲۸ پر لکھا ہے بعض متشددین حضرات صوفیہ پر بعض اذکار و اوراد کے ایجاد پر اعتراض بدعت کا کرتے ہیں اس حدیث سے اس ایجاد کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ لبیک منقول پر جس قدر زیادت ہے وہ ایجاد ہی کی فرد ہے الخ اس کے متعلق اب سب استفسار ہے کہ حضرت عمرؓ کا (یعنی صحابہ کا) لبیک منقول پر زیادہ کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کو سنکر انکار نہ فرمانا مثبت اس امر کا ہے کہ یہ زیادتی صحابہ کرام کی جائز ہے کیونکہ ابو داؤد میں آیا ہے والناس یزیدون ذالمعارج وغیرہ من الکلام والنبی صلی اللہ علیہ وسلم سمع ولا یقول شیئاً بخلاف ان صوفیوں کے جو بعد زمانہ خیر القرون کے گذرے ہیں اور اپنی طرف سے اوراد اور وظائف بنا کر مریدوں کو گمراہ کرتے ہیں پس بجائے اس امر کے کہ جناب قرآن و سنت کی حمایت پر زور دیتے۔ گمراہ صوفیوں کے اقوال افعال کی تائید کر رہے ہیں۔
جواب۔ اول حدیث نقل کرتا ہوں عن ابن عمرؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول یلہیا

الی قولہ لا یزید علی ہذہ الکلمات زاد فی روایۃ عن عبد اللہ بن عمرؓ عن عمرؓ یقول بعد ہذہ الکلمات لیصلی اللہ علیک لبیک وسعد یدیک والخیر فی بدیک والرعباء الیک والعمل وفی روایۃ لی داؤد والناس یزیدون ذالمعارج وغیرہ من الکلام والنبی صلی اللہ علیہ وسلم سمع ولا یقول شیئاً اور مسئلہ مستنبط کی تقریر یہ مستنبط خود سوال میں مذکور ہے اب جواب عرض کرتا ہوں کہ صحابہ رضی عنہم نے اس کا جواز قواعد کلیہ شرعیہ سے سمجھا کہ ذکر

اور دعا خود مطلوب ہے اور یہ زیادت کسی حکم شرعی کے مصادم نہیں اس لئے جائز ہے اگر جواز کو نص جزئی پر موقوف سمجھتے تو حضور
 اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لینا کیا مشکل تھا پس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے جیسا اس ذکر
 خاص کے جواز کی تاکید ہو گئی اسی طرح ایسی زیادات داخل تحت اصل کلی خیر مصادمہ لدلیل شرعی کے جواز کلی کی بھی تائید
 ہو گئی پس صوفیہ پر جو سوال میں طعن کیا گیا ہے اُس کے جواب میں صرف مولانا کا شعر پیش کر دینا کافی سمجھتا ہوں۔

بگذر از ظن خطا اے بدگمان ان بعض الظن اثم را بخواں

کیا اعتراض صاحب ہر دعا کے لئے لقل کو شرط کہیں گے البتہ اگر ایسے اذکار کو باور پر ترجیح دی جاوے جیسے
 بعض غلاہ میں مشاہدہ ہے اُس کے بدعت میں ہونے میں کوئی شبہ نہیں ایک اعتراض اس پر کیا ہے کہ میں نے
 بوجہ اشتمال بعض مخطوبات شرعیہ اخبار بھیجنے سے منع کر دیا تھا اس پر اپنے اخبار کی حج میں لکھا ہے کہ جسے حنفیوں
 سلفیوں سے یہ اعتراض کہ وہ اہل حدیث نہیں ہیں دور کیا اور بوجہ تحریر شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ الحنفیہ ہم
 من اهل السنة والجماعة واهل السنة اهل الحديث (فتاویٰ الشیخ الاسلام ابن تیمیہ) فی نقض کلام الشیوخ
 والذریعہ) ثابت کیا کہ حنفی سلفی بھی اہل حدیث ہیں ما انا علی واصحابی کے طریق پر ہیں اور ناجی ہیں کیونکہ اہل
 حدیث وہ جماعت ہے جو حدیث قولی و فعلی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شرعاً حجت سمجھتے اور بوقت نہ ملنے حدیث
 نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار و صحابہ کو بھی حجت جانے اور مثل حنبلیوں اور مالکیوں اور شافعیوں اور محدثین کے
 حنفیوں سلفیوں کا بھی یہی مذہب ہے ملاحظہ ہو اصول الشاشی حسامی نور الانوار مسلم الثبوت تو هیچ تلویح وغیرہ
 کتب الاصول اگر حنفی سلفی اہل حدیث نہیں تو اور کون جماعت ہے جو اہل حدیث کہلانکی مستحق ہے جو کہتی ہے کہ
 اجماع حجت شرعی نہیں اور حدیث موقوف اور مرسل بھی حجت میں پس یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ تفسیر بالرائے کرنیوالے
 اور منکرین اجماع تو اہل حدیث کہلانیں اور حنفی جو قرآن و حدیث و اجماع امت کو حجت مانتے ہیں وہ اہل حدیث
 نہ ہوں مولانا سید ندیم حسین صاحب مرحوم دہلوی نے معیار الحق میں لکھا ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ نے عمداً کسی
 حدیث کا خلاف نہیں کیا اور اگر کسی جگہ خلاف نظر آتا ہے تو یہ اس لئے ہے کہ انھوں نے اس کے بالمقابل دوسری
 حدیث پر عمل کیا جو ان کے نزدیک زیادہ صحیح اور راجح ہے۔ اسی واسطے نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم
 نے اتحاف النبلا میں لکھا ہے کہ امام الامامہ سراج الامۃ ابو حنیفہؒ اکابر محدثین سے ہیں اور مجتہد مطلق ہیں اور ان کے
 اصول و فروع مدون ہیں پس وہ جیسے اہل حدیث تھے ویسے ہی ان کے پیروکار بھی اہل حدیث ہیں اسی بنا پر
 مولوی محمد حسین صاحب مرحوم بنابوی نے حنفیوں سلفیوں کو بھی اہل حدیث لکھا ہے۔ اس کے بعد اعتراض

کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسا اخبار کیوں بند کر دیا ؟

جواب مصلحت و مفسدہ کے اجمال میں مصلحت موثر ہوگی یا مفسدہ۔ اب صرف ان ترمیمات کی صورت ضبط کرنا باقی رہا جس کا وعدہ سوالات و جوابات متعلقہ اصل مسئلہ سے ذرا قبل کی عبارت میں کیا گیا ہے سو اس کو ذیل میں سب مقامات کے متعلق لکھتا ہوں اور وہ سات مقام ہیں۔

مقام اول سورۃ اعراف آیت ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستمۃ ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النہار الخ عبارت سابقہ متن تفسیر پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا) چھپا دیتا ہے الخ عبارت سابقہ حاشیہ قولہ فی استوی احکام جاری فسرتہ بحمل ایاء علی لکنیۃ عن التدبیر کما یؤیدہ قولہ تعالیٰ فی بعض الایات جعل الاستواء یذبرا الامر وانما حملتہ علیہا لیسہولۃ فیہم۔ للعوام والارحام علی الحقیقۃ وتفویض حقیقۃہما للہ تعالیٰ ولا یرد ان الملک لو نزل للہ تعالیٰ فہما معنی تلخوۃ عن خلق العالم انی اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السموات والارض ظاہر نہ یتأخر عن خلقہما ولا یلزم منہ حدوث الصفتہ بل حدوث الفعل ولا یحذور فیہما فہو ترمیم حال متن تفسیر پھر عرش پر جو شاہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح قائم (اور جہلہ فرما) ہوا (جو کہ اس کی شان کی لائق ہے جس سے سننے والے کے قلب میں بلزوم عرفی وہ شائیں مستحضر ہو جاتی ہیں ایک رفعت و علو۔ دوسرا احکام شاہی کا صدور کیونکہ مادۃ تخت شاہی پر جہلہ افزہ ہونے کیلئے یہ دو امر لازم ہیں پہلا نہ دوسری شان کا آگے بھی ذکر ہے) چھپا دیتا ہے الخ ترمیم حال حاشیہ قولہ جو کہ اس کی شان الخ ہذا هو الذی علیہ جمہور السلف من حمل الاستواء علی الحقیقۃ ثم تفویضہا الی اللہ تعالیٰ ولم یمنع عن الخوض فیہا وهذا المنع معقول لان ادراکنا قاصر عنہ کما یمنع الاکثر عن الخوض فی کثر اللون بعین هذه العلة وایا لک ان تقیس استواءہ علی استواء لک لان الصفتہ تختلف حقیقۃہما باختلاف الموضوع کما ان استقرار زید علی شئ یغایر کثرہ استقرار الرأی علی امر وکما ان طول الخشب یغایر کثرہ طول اللیل مع کون کل من الاستواء والطول حقیقیاً واذ کان المستوی غیر معلوم الکنہ فکان الاستواء لا محالہ غیر معلوم الکنہ فای وجہ لقیاس جمہول الکنہ علی معلوم الکنہ کیف ومثل استواء لک یتخیل علیہ تعالیٰ للذ لا لیل لعلیۃ عند الخواص وہی مذکورۃ فی الکتاب الکلامیۃ وعند العوام لاز استواء اعظم الجبال بزا صغرها علی الجزء الذی لا یتجزی لیس باستواء فی لغة نزل بہا القرآن مع کونہما

متناهيين فكيف اذا كان احد الشيتين متناهيًا والاخر غير متناهي قوله حسن سنن والوجه
 اشارة الى حكمة بيان الاستواء وهي امران يؤيدهما الايات بانضمام الروايات اما الحكمة الاولى
 فتتأيد بقوله تعالى في سورة المؤمن رفيع الدرجات والعرش لا يتبادر منه ان المقصود من
 ذكر كونه ذا العرش كونه رفيع الدرجات واما الحكمة الثانية فتتأيد بقوله تعالى بعد ذكر الاستواء
 ههنا يغشى الليل النهار في سورة يونس في السجدة بقوله تعالى يدبر الامر وصرح بالحكمة
 الثانية في الروح بقوله هنا وجه ذكره سيجي هذا بعد ذكره الاستواء على ما نقل عن القفال
 ان جل شان لما اخبر العباد باستواء الخبر عن استمرار المخلوقات على وفق مشيئة وبقوله
 في سورة يونس استينافا لبيان حكمة استواء جل وعلا على العرش تقرير عظمتها واما
 الروايات المناسبة للحكمتين ففي عظمة العرش التي توجب تصوير عظمة ذي العرش ما خرج
 جريد ابو الشيخ وابن مردويه عن ابي ذر ان سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكرسي فقال
 يا ابا ذر ما السموات السبع والارض السبع عند الكرسي الا حلقة ملقاة باض فلاة وان
 فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة كذا في روح المعاني وهذه تسبب
 الحكمة الاولى لان من هو قاهر على مثل ذلك الجسم الرفيع المحيط المنيع البسيط ذا
 يكون شان وعلاوة وسلطان وذكر الشيخ محي الدين ابن العربي في الباب السبعين و
 ثلثمائة من الفتوحات على ما نقل الشيخ عبد الوهاب لشعراني في البواقيت والخواهرات
 السابعة عشر في معنى الاستواء على العرش حكمة ثالثة مستقلة لذكر الاستواء ذكرتها
 انما بالنفاذ وان لم يكن لها مدخل في التفسير وهي ان سأل اولاً ما الحكمة في اعلانه
 تعالى بان استوى على العرش ثم ذكر الجواب بان الحكمة في ذلك تقريب لطريق عبادة
 وذلك ان تعالى لما كان هو الملك العظيم ولا بد للملك من مكان يقصده في عبادة
 بحوائجهم وان كانت ذات تعالى لا يقبل المكان قطعاً اقتضت المرتبة له ان يخلق عرشاً
 ان يذكره لعباده ان استوى عليه ليقتصد به بالدرع المطلب الحوائج فكان ذلك من جملة رحمته

عنه فكان العرش قبله للدعاء كما ان الكعبة قبله للصلاة واورد عليه البعض بان قبله الدعاء هي قبله الصلاة فقد
 صرح بان لا يجب الدعاء ان يستقبل القبلة والجواب عن هذا الايراد ان المراد كون العرش قبله للدعاء بالقلب بالوجه
 كما صرح فيما بعد بقوله توجع قلبه دليله الضرورة التي تقدم في قلوبنا فانه ما قال عارف قطب الله الواحد في قلبه

لعبادة والتنزل لعقولهم ولولا ذلك لبقي صاحب العقل حائر لا يدري اين يتوجه بقلبه الى قوله فاذا
 آمن الله تعالى عليه بالكمال في ندرج نور عقله في نور ايمانه تكافأ عند الجهات في جنان الحق وعلم وتحقق
 ان الحق لا يقبل الجهة ولا التحيز الخ وفي كون العرش (عطف على قوله في عظمة العرش) مركزاً
 ومصدر الاحكام وكون اللوح المحفوظ الجامع للاحكام تحت ما اخرج ابو الشيخ في العظمة ^{يسند}
 جيد عن ابن عباس قال خلق الله اللوح المحفوظ كمسيرة مائة عام وقال للقلوب قبل ان يخلق
 اكتب علي في خلقي فمضى ما هو كائن الى يوم القيمة واخرج ابن ابي الدنيا في مكارم الاخلاق واليه في
 في الشعب ابو الشيخ في العظمة وابن مردويه عن طريق جلال الغسلي عن انس قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم خلق الله لوحاً من دقة بيضاء دفقاه من نيرجد كتاب من نور يلحظ اليه كل يوم
 ثلثمائة وستين لحظة والمراد به الكثرة بحيث يميته يخلق ويرزق ويعز ويزيل ويفعل ما
 يشاء وكذا في الدال المنثور وفي الباب نصوص اخرى كثيرة كمسيرة الشمس اذا غربت تحت العرش
 واستند انما الطلوع ومعناه عند سجدة روحها فلاحاجة الى تكلف في دفع الاشكالات
 عليه، وكنتعلق بعض التسميات بالعرش واه الزاكن في الترغيب والترهيب وفيه ايضاً رواية البراء
 مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تبارك وتعالى خلق عموداً من غرير بين يدي العرش فاذا
 قال لعبدا لا اله الا الله اهتز ذلك العمود الحديث وفيه ايضاً رواية ابن ماجه والحاكم مع تصحيحهما
 مرفوعاً ان تذكر من جلال الله التسميه والتهيل والتحميد يعطف حول عرش الحديث وفيه
 قال صلى الله عليه وسلم الاعللك اولادك على كلمة من تحت العرش واه الحاكم وفي حديث
 الشفاعة الذي واه البخاري في تفسير قول تعالى ذرية من حملنا مع نوح قول عليه السلام فاني
 تحت العرش فاقم ساجد الرب الحديث وغير ذلك من الروايات ولا يعارض المذكور من الروايات
 ما رواه مسلم في حديث الاسراء في السكرة اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيقبض منها واليها
 ينتهي ما يهبط من فوقها فيقبض منها الحديث لان مصدرة العرش مصدرة السكرة اضافة و
 الفاظ الحديث صريحة في ذلك وهاتان الحكمتان تصبوا لعادة الملوك لما ينس عقولنا بما نشاهد
 من جلوسهم على السرير لاطهار علوهم ورفعهم لتنفيذ الاحكام بحال يكون فوق السرير ويكون
 الديوان اهل تحت بين يدي كما قالوا في حكمة خلق السموات والارض في ستة ايام ان تعليم

العباء التثبت لا یقطع بامثال هذه الحکمة ولا یحکم بالحصر فیها ولا یتوقف لمقصود علیها و
انما یشتاق الذهن الیها ابتغاءً للارتباط فی الکلام والانضباط فی الافهام وهذا کما کان
على مذهب السلف واختار الخلف مسلك التاویل لمصلحة سهولة فهمه للعوام ولهذا
التاویل فهو اقرب الی العربية وادقها بقوله تعالى یدبر الامر ونحوه حمل على التذییر فقول
تعالى یدبر الامر تفسیر للاستواء عند الخلف بینا للحکمة عند السلف کما قررت انما ولا
یرد على الخلف ان الملك لو نزل الله تعالى فما معنی تناخذه عن خلق العالم لا ینی قول المراد
التذییر الخاص فی السموات والارض وظاهره ان یتاخر عن خلقها ولا یلزم منه حدث الصفة بل
حدث الفعل ولا یحوز دقة وافهم قد کنت کنت قبل هذا مذهب الخلف فی المتن بصلو
التفسیر ومذهب السلف فی الحاشیة مع التصریح برجحانه وعبثت الان
الی العکس باشارة بعض اهل العلم وان لو یکن من اهل الحلو لا اعتدائاً
فی القائه لكن عفوت وصفحیت ورضیت بما قد قدر وانظرت الی ما
قيل خذ ما صفا ودع ما کدر والله السحادی الی الرشید
وهو العزیز المقتدر

مقام ثانی سورة یونس آیه ابن ربکم الله الذی خلق السموات والارض یا مرثوا استوی
على العرش یدبر الامر الایة عبارت سابقہ پھر عرش یعنی تخت شاہی پر قائم ہوا یعنی زمین و آسمان میں حکام
جاری کرنے لگا پس حکم بھی ہوا وہ ہر کام کی مناسب تدبیر کرتا ہے پس حکیم بھی ہے اُس کے سامنے الخ
ترسیم حال پھر عرش پر جو مشاہدے تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اُس کی شان کے
لائق ہے تاکہ عرش سے زمین و آسمان میں احکام جاری فرمائے جیسا کہ ارشاد ہے وہ ہر کام کی مناسب
تدبیر کرتا ہے پس وہ حاکم بھی ہے حکیم بھی ہے اُس کے سامنے الخ

مقام ثالث سورة رعد آیت الله الذی دفع السموات بغیر عمد ترونها استوی على
العرش و سخر الخ عبارت سابقہ پھر عرش یعنی تخت شاہی پر قائم اور جلوہ فرما ہوا یعنی زمین
و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا اور آفتاب الخ ترسیم حال پھر عرش پر جو مشاہدے تخت سلطنت کے
اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے اور آفتاب الخ

مقام رابع سورہ طہ آیۃ الرحمن علی العرش استنویٰ فی السموات الای عبارت سابقہ بری رحمت والا عرش یعنی تخت سلطنت پر قائم اور جلوہ فرما ہے اور وہ ایسا ہے کہ ترسیم حال۔ وہ بری رحمت والا عرش پر جو مشابہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہے جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے اور وہ ایسا ہے کہ الخ
مقام خامس سورہ فرقان آیۃ الذی خلق السموات والارض ما بینہما فی ستۃ ایام استنویٰ علی العرش الای عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم اور جلوہ فرما ہوا جس کا بیان الخ ترسیم حال پھر عرش پر جو مشابہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے جس کا بیان کر
مقام سادس سورہ ام السیہ آیۃ اللہ الذی خلق السموات والارض ما بینہما فی ستۃ ایام استنویٰ علی العرش مانکہ الخ عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم ہوا یعنی تصرفات نافذ کرنے لگا وہ ایسا عظیم ہے کہ ترسیم حال پھر عرش پر جو مشابہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے وہ ایسا عظیم ہے کہ الخ

مقام سابع سورہ حدید آیۃ هو الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام استنویٰ علی العرش یعلو ما یلج الخ عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم ہوا یہ کنایہ ہے تنفیذ احکام سے اور وہ سب جانتے ہیں الخ ترسیم حال پھر عرش پر جو مشابہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے اور وہ سب کچھ جانتے ہیں یہاں تک ترسیات کی تفصیل بھی بعد اللہ ختم ہوئی اور معنی باعتبار اصل مقصود گویا رسالہ ہی ختم ہوا کچھ مضمون جو اپنی حقیقت میں تائید و توضیح ہے مقصود کی اور اپنی غایت میں ایک شفقانہ وصیت ہے مبیاختہ ذہن میں آگیا صورت اُس کو خاتمہ قرار دینا مناسب معلوم ہوا۔

خاتمہ درحیت و شمار و غیت و دُعار

ایک صاحب طریقت کو ایسے ہی مسئلہ کی طرف متوجہ ہو نیلے دوران میں جو حالت پیش آئی مفید سمجھا اس کو نظر کرتا ہوں کہ بیان کر دوان تحقیق میں چونکہ مسئلہ کے متعلق مختلف اقوال و آراء و دلائل نے نظر سے اور ذہن سے عبور کیا نزاکت مسئلہ کے سبب میں علی التقاب دو مضیق میں اس قدر شدت سے مبتلا ہوا کہ تحمل نے جواب دیا حق تعالیٰ کی رحمت نے من حیث لا احتساب کسٹگیری فرمائی اور دو مفروضوں کی ہدایت اور توفیق عطا فرمائی جن سے شفا کے کامل نصیب ہوئی چونکہ احتمال ہوا کہ شاید کسی اور کو بھی وہی مضائق پیش آویں اسلئے شفقت و

نیز خواہی مقتضی ہوئی کہ وہ نسخہ بھی پیش کر دوں شاید عَوْنِ اخوانِ مسلمین سے عَوْنِ حق کی مزید دولت نصیب ہو
اور اس واقعہ کے نقل کرنے میں مصیبت بھی ہو کہ ایسے اسرار میں غوص نہ کریں سمعاً تو اسکی گنجائش ہی نہیں کہونکہ
اسکی ہی میں نصوصِ اورد ہیں بلکہ مسئلہ قد میں جسکی حقیقت بعض افعال کی کنہ دریا کرنا ہو۔ غوص کرنے سے
فرمایا گیا ہو تو خود ذاتِ صفائی کنہ دریا کرنے کیلئے تو غوص کرنیکی کیسے اجاز ہوگی پس سمعاً تو اجازت کی
گنجائش ہی نہیں البتہ دلائل عقلیہ یا کشفیہ کی بنا پر اسکا احتمال ہو اور ابتلا بھی ہو سؤ لائل عقلیہ میں بڑا
دھوکہ یہ ہوتا ہو کہ ظنیاً کو قطعاً سمجھ لیا جاتا ہے البتہ اصولِ تعبدی سے بڑا جو دلائل قائم کر گئے ہیں عیشک قطعی ہیں کیونکہ وہ
کوئی اس پر سبب نہیں عقل کی ضروری سائی وہاں تک ہو سکتی ہو باقی تکلیف جو اس سائل میں سبکی دلتہ و کام کیا ہو اس کا بجز حقیقت میں منع کا
یعنی بمقالہ علی عن مطالبہ دلیل و ابداء احتمال کا تھا غیر محققین بلضوت ان بنوع کو دعائی بنا کر پریشانی او خطرہ میں گئے تو لائل عقلیہ جان
ہے کشفیات اس میں ایک تو احتمال غلطی کا ہوتا ہو اگر غلطی بھی ہو تو تکلیف کا احتمال ہوتا ہو جس کو محققین انکشف جاتے ہیں و اشہد بلیس اس میں
ہوئی ہو کہ حقائق صومغالیہ میں متشکل ہو کر مشاہد ہیں کہیں صاحب کشف اگر غیر محقق ہو تو ان کو حقائق سمجھ لیتا ہو بہر حال کی طریق
بھی ان حقائق کے کشف کیلئے کافی نہیں ایسی کافی بنیاد پر کوئی حکم لگانا اتقون لا تعلموا کا مطلب ہے تو اس غلطی میں ان مضائق
کو سننے سے معلوم ہو چکا کہ اس قفل کنسی کوئی کلیہ نہیں مزید بصیرت کیلئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہو جمائی آخری شہد ہوا البصائر ص
المنہج ص ۵۱ کے خانہ مضمون کے بعد لینا او زیادہ مفید ہوگا اب اونی کو کو ان مضائق کو عرض کرنا ہوں۔ اول ہر قول اور ہر مسئلہ کا
قلب سے سچو ہو کر کشمکش شروع ہوئی جس میں او مجتہد کے اقوال ذہن کو بہت ہی سخت خطرہ ہیں مبتلا کروا بھر سبب ارادہ و سبب کثیر
کی کیفیت پیدا ہو گئی کہ اطفال و جہال پر سے زیادہ عالم معلوم ہوتے تھے اور ان کی بخیری پر رشک اتا تھا اس کا علاج اس سے ہو کہ باعانت
مبات ہدایا مرشد الی الاعتقاد الاجمالی کنسی فکر نہیں خالی ہوا سچا اس کے ساتھ مضامین و اعلیٰ تصرفات الحق و اذہن و ذہن کے شروع
کی او باوجود کہ ان خیالات کی طرف توجہ ہو گیا مگر اس سرسری جہ میں اپنا عجز مستحضر ہو گیا او حال کو طو پر گذرہ ذہن کے اس منہرہ سے
ذات میں فکر کرنے وغیرت او شرم آئی او ذہن کو ہٹا لیا مگر ساتھ ہی توجہ و صبر ہو سکتا تھا او توجہ میں خوف غالب ہو کہ اگر بھری کشمکش ہوئی تو ہاتھ
مقاومت او تعیل کروں گا اس کے ساتھ ہی دعا کی ہوا تو ہوئی اذ الحمد للہ مضائق سے نجات ہوئی چونکہ ہر رب میں بھی اور ہر نجات میں بھی
بسیا کچھ ارشادات حق تعالیٰ کے اذہن رسالتنا صلی اللہ علیہ وسلم کو اذہن گان دین کے ذہن او ذہن وار د ہو تھے جس کیلئے نزل کی بھرا
عقلی قہی او سوزش کو سکون ہوتا تھا اس کے ذہنی کچھ کچھ مع بعض زیادات ار وقت الکتاہتہ ذکر کر دیتا ہوں کہ اگر کسی کو ایسی حالت پیش
آوے اس کو تسلی حاصل کر کے فی الحیرۃ مع الہدایا المرشدۃ الی الاعتقاد الاجمالی قال اللہ تعالیٰ
لا تدلہ الابصار و هو یدک الابصار و هو اللطیف الخبیر و قال تعالیٰ ولا یحیطون بشئی من علم

الابناء شاء وقال تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون في رسالتى مسائل السلوك عن
 البغوى عن ابي بن كعب عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال في الآية (ان الى ربك المنتهى)
 لا فكرة في الرب لخرجه ابو الشيخ في العظمة عن سفيان الثوري روى عنه عليه الصلوة والسلام
 اذا ذكر الرب فانه هو واخرجه ابن ماجه عن ابن عباس قال مر النبى صلى الله عليه وسلم على قوم
 يتفكرون في الله فقال تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فانكم لو كن تفكروا ولا تخرج ابو الشيخ
 عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في
 الله فتهلكوا الله وفي كنوز الحقائق تفكروا في الآء الله ولا تفكروا في الله (ابو) ونحوه
 في الجامع الصغير - وقال خسرو دهلوى ۵

و فقط
 بعض
 احاديث
 تفكروا
 في من شئ
 ولا تفكروا
 في ذات
 الله تعالى
 فان من
 السار
 السابقة
 الى كرسية
 ربه
 عرشه
 سبعة
 آيات
 نور هو
 فوق ذلك
 والشيخ
 في العظمة
 عن ابن
 عباس
 ۱۳

حیران شده ام در آرزویت	اے چشم چہا نیاں بسویت
سایم و تمیز و حنا موشی	آفاق بہرہ بگفتگویت
خسرد بکنند تو اسیر ست	یہ کارہ کبہا رود ز کویت

وقال الشيخ عبد القدوس ۵

نمیت کس را از حقیقت آہی	جہاں می میرند بادست ہنی
-------------------------	-------------------------

وقال لعارف الرومی ۵

اے برادر بے نہایت در گنجست	ہر چہ بروے میر می بروے مایست
----------------------------	------------------------------

وقال بعضہم ۵

دور بینان بار گاہ است	جزا میں پے نہ بردہ اند کہ ہست
-----------------------	-------------------------------

وقال العارفون مثلاً = كل ما خطر ببالك فهو هالك والله اجل واعلم ان ذلك

وقال العارف الشيرازي رح ۵

بحریت بحر عشق کہ چیش کنارہ نیست	انجا جزا میں کہ جاں بہار نہ چارہ نیست
---------------------------------	---------------------------------------

وقال الاحقر ۵

اندیس رہ اکپ می آید بدست	حیرت اندر حیرت اندر حیرت ست
--------------------------	-----------------------------

وقال العارف الشيرازي ۵

عقارشکار کس نشود دام باچین

کاینجا همیشه باد بدست دست دامن را

وقال الشيخ الشيرازي هـ

جهان متفق بر اهتتش
بشر ما در اے جلالتش یافت
نه براوج ذاتش پرد مرغ دهم
دریں و رطبتش فرو شد هزار
چه شبها شستم دریں سیرگم
محیط است علم ملک بر بسیط
نه ادراک در کس نه ذاتش رسد
توان در بلاغت به سحبا رسید
که خالص دریں ره فرس مانده اند
نه هر جائے مرکب توان تا حستن
دگر مرکب عقل را بویه نیست

فرو مانده در کس نه ماهیتش
بصر منتهاے جمالش نیافت
نه در ذیل وصفش رسد دست فهم
که پیداشد تخت بر کسار
که دہشت گرفت آستینم که قم
قیاس تو بروے نگر د محیط
نه فکر بغور صفاتش رسد
نه در کس نه بچوں سبحان رسید
بلا احصی از تگ فرس مانده اند
که جا پاسپر باید انداختن
عنانش بگیر و تحیر که ایست

وقال الرومي هـ اے بروں از وہم وقال وقیل من

خاک بر فرق من و تمثیل من

في الثناء - قال سوا الله صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك

وقال السنائي هـ

نه سپهری نه کوکب بروچی نه دقالت
بر کی از چوں چرائی بری از بحر نیازی
بر کی از خوردن خفتن بری از تهمت مرین
نتوان وصف تو گفتن که تو که وصف گویی

نه مقامی نه منازل نه نشینی نه پیرائی
بر کی از صورت و نگاری بری از عیب خطائی
بر کی از بیم و امید گویی از سرخ و بلالی
نتوان شرح تو کردن که تو که شرح نیائی

وقال الاصمغري هـ

اگر بملد دریا شود در دشتنائی
محال از ثنائے تو عبده بر آئی

اگر کلک استیجار مدحت سر آئی
ازل تا ابداے تو فرمان آئی

اگر اجبزه تو در ملک تو بادشائی

وقیل کانه ترجمه للنثر العربی المذکور سابقا عن العارفين هـ

	اے برتر از خیال قیاس گمان و ہم مجلس تمام گشت و بپایان سید عمر	وزیر چہ گفتہ اند و شنیدیم و خواند ایم ما بچناں داول وصف تو مانده ایم
وقیل ۵	قلم بشکن سیاہی ریز و کاغذ سوود کشت	حسن این قصہ عشق ست و فقر کنی گنج
فی الغیرۃ قال العاد الشیخ اذ ۵	بجدا کہ شکم یزد و چشم روشن خود	کہ نظر دلیخ باشد بکنین لطیف روئے
وقال الشیخ ابن القلندر ۵	غیرت از چشم برم رو تو دیدن ندیم	گوش را نیز حدیث تو شنیدن نریم
فی الدعاء قال اللہ تعالیٰ دینا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب		
قال العاد الرومی ۵	آنکہ در کون ست اشیا ہر چہ ہست اب خوش را صورت آتش مدہ از شراب قہر چوں مستی دہی یا غیا المستغیثین اهدنا لا تزغ قلوبا ہیت بالکرم	و اما جان را بہر صورت کہ ہست اند آتش صورت آبے منہ نیستہا را صورت ہستی دہی لا افتخار بالعلوم و الغنا واصر السوء الذی خط القلم
بگذراں از جان ما سور القصص گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن کیمیای داری کہ تبدیلیش کنی ایں چنینی بیسنا گریہا کار تست حق آں قدرت کہ بر تلویں ما خویش را دیدیم و رسوائی خویش کار تو تبدیل اعیان و عطا سہو و نیاں را مبدل کن بعلم از تناقص ہائے دل پشتم شکست		و امیر مار از اخوان الصفا مصلحی تو اے تو سلطان سخن گر چہ جوئے خون بود نیلش کنی ایں چنینی اکسیر ہا ز اسرار تست رحمتے کن اے امیر لو نہا امتحان ما مکن اے شاہ بیش کار ما سہو ست و نیاں و خطا من ہمہ جہلم مرادہ صبر و حلم بر سرم جانا بیامی مال دست
ولیکن هذا آخر المقال - و بہ تمت الرسالة - للراوع والعشرين من ربيع الثاني سنة ١٠٤٠ هجرة سيد المرسلين - ولعلی لا اکتب بعد رسالة مستغلة لصبر و قوة المدکثرة الغائنة مضحکة و الامر کل بیدة تعالیٰ و الحمد لہ فی کل حال علی نعمة التي تتوالی + تمت رسالہ تمسید الفرش - فی تحدید العرش		

رسالہ عبور البراری فی سائر الذراری

حال۔ ایک روز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت حالت بخودی (غیر منام) میں نصیب ہوئی اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس حقیقت یہ ارشاد فرمایا کہ کیا تمہیں ذراری مشرکین کے جہنمی ہونے میں شک ہو۔ ارشاد ایسے طریقہ پر تھا کہ جس سے اُن کا جہنمی ہونا معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک مسئلہ شرعی ہے اس سے قبل میرا غلبہ ظن اُن کے ناجی ہونے کا تھا اور ناجی ہونے کی روایات کو راجح سمجھتا تھا۔ مگر اس ارشاد کے بعد سے اپنا خیال بھی برعکس ہو گیا ہے اور اُس وقت اس مسئلہ کا بالکل دہم و گمان بھی نہ تھا اچانک بیٹھے بیٹھے بخودی طاری ہو کر یعنی بدون النوم الخالص، زیارت اور ارشاد کی برکت نصیب ہوئیں۔

تحقیق۔ بڑی خوش قسمتی ہے مبارک ہو اور اس زیادہ خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ آثار روایت کو آثار روایت پر منطبق کہا جائے کہ احکام مردیہ میں تجلیات مرئیہ سے مقصودیت زیادہ ہے پس اس بناء پر عرض ہے کہ دلائل سے یہ احکام ثابت ہیں۔ مگر خواب یا بخودی حجت شرعیہ نہیں ہے پس اُس سے نہ غیر ثابت ثابت ہو سکتا ہے نہ راجح مرجح نہ مرجح راجح۔ سب احکام اپنی حالت پر رہیں گے البتہ اتنا اثر لینا شرع کے موافق ہے کہ جانب احوط کو پہلے سے زیادہ لیا جائے مگر مسئلہ مجتہد عنہا یعنی اطفال مشرکین میں علماء کے تین مذہب منقول ہیں تعذیب و نجات و توقف۔ اور ہر مذہب پر دلائل شرعیہ قائم ہیں۔ تو خواب سے نہ کوئی مذہب منفی ہو سکتا ہے نہ کوئی دلیل ثبوتاً یا دلائل باطل ہو سکتی ہے پھر ان تینوں قول میں اکثر محققین نے نجات کو ترجیح دی ہے خصوصاً بخاری کی حدیث کے بعد کہ اپنے بچوں کو ابراہیم علیہ السلام کے پاس مجتمع دیکھا اُس وقت آپؐ پوچھا گیا واولاد المشرکین آپؐ نے فرمایا واولاد المشرکین۔ تو خواب سے اس ترجیح کا بطلان بھی نہ ہو گا۔ مگر یہ بھی احتمال ہے کہ رانی کو اچھی طرح یاد نہ رہا ہو مگر بعض علماء کی رائے پر یہ بھی احتمال ہے کہ مرفی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہوں مگر اور ان سب امور سے تنزل کرنے کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں بخود حدیث میں مصرح ہے کہ ایک جماعت اہل جنت کی ہوگی جو جہنمیں کہلائیں گے رواہ البخاری۔ اسی طرح ممکن ہے کہ بچے جہنم میں کسی مصلحت کے سبب رکھے جائیں اور معاذب نہ ہوں اور خواب سے غایت

مافی الباب اتنا ہی ثابت ہوتا ہے، نیز تامل کیا جائے کہ اگر کوئی شخص اس کے معارض خواب میں حضور کا ارشاد سن لے اُس وقت بجز اس کے کیا فیصلہ ہوگا کہ خواب حجت نہیں۔
(تمت) بعد تحریر جواب بالا بعض احباب نے بعض غیر مشہور روایتیں اس باب کے متعلق کثر العمال وجامع صغیر میں دکھلائیں چونکہ اُن سے بھی بعض ضروری فوائد ہوتے ہیں اس لئے تیمم نفع کے لئے اُن کو بھی مع اُن فوائد کے نقل کرتا ہوں۔

الروایۃ الاولی عائشۃ لوشئت لامرک تفنا غیرہم من النار یعنی اطفال المشرکین (الدیلمی عن عائشۃ) **الروایۃ الثانیۃ** - ان الله تبارک وتعالی اذا قضی بین اهل الجنة واهل النار ثم میزہم عجموا فقال اللهم ربنا لریأ تبارک وعلی شیئا فرسل الیہم ملکاً وادله علیہا کانوا عاملین فقال انی رسول ربکم الیکم فانطلقوا فابتغوا حتی اتوا النار قال لہم ان الله یأمرکم ان تقموا فیہا فاقمتم طائفة منہم ثم اخرجوا من حیث لا یشرعوا صحابہم فجعلوا فی السابقین المقربین ثم جاءہم الرسول فقال ان الله یأمرکم ان تقموا فی النار فاقمتم طائفة اخرى ثم اخرجوا من حیث لا یشرعوا صحابہم فجعلوا فی اصحاب الیمین ثم جاءہم الرسول فقال ان الله یأمرکم ان تقموا فی النار فقالوا ربنا لا طاقة لنا بعد ابک فامر بہم فجمعت ذوا صیہم واولادہم ثم القوا فی النار (الحکیم عن عبد الله بن شداد) ان رجلاً سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذراری المشرکین الذین ہلکوا صغاراً فقال ذکرہ۔ **الروایۃ الثالثۃ** سألت ربی ان یتجاوز عن اطفال المشرکین فجاءہم وادخلہم الجنة (ابو نعیم عن انس) **الروایۃ الرابعۃ** - لم یکن لہم سیئات فیما قبوا ہا فیکونوا من اهل النار ولم یکن لہم حسنات فیما جاوزوا ہا فیکونوا من ملوک اهل الجنة ثم خدم اهل الجنة یعنی اطفال المشرکین (طبع عن الحسن بن علی)

الروایۃ الخامسۃ - انی سألت ربی اولاد المشرکین فاعطانیہم خداماً لاهل الجنة لانہم لم یدرکوا ما یدرک ابائہم من الشریک ولا نہم فی الميثاق الاول (الحکیم عن انس وابو الحسن بن ملتہ فی اما لہ عن انس) ہذا کلہ فی کثر العمال کتاب القیامۃ من قسم الاول ذکر اهل الجنة وفیہ ذکر اولاد المشرکین فی موضعین وحسن فی الجامع الصغیر الروایۃ الخامسۃ بالرمز وفی العزیزی باللف۔ **الروایۃ السادسۃ** اولاد المشرکین خدم اهل الجنة (طبع عن سمرقہ عن انس)

اور دہ فی الجامع الصغیر وصحیحہ بالرمز والعزیز باللفظ۔ الفائدۃ الاولى۔

اصل جواب کے ۱۔ سادس میں لکھا ہے کہ چھٹی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں اور روایت اولیٰ بظاہر دال ہے تعذیب پر کیونکہ تضاعبی کسی الم ہی کے سبب ہو سکتی ہے جواب یہ ہے کہ تضاعبی کے دوسرے اسباب بھی ہو سکتے ہیں مثلاً اپنے آباء کی حالت دیکھ کر جیسے دنیا میں مشاہد ہے اگر کسی بچے کے باپ بھائی کو کوئی مارے بچہ رونے لگے میں یا مثلاً باوجود عدم تالم کے احتمال تالم فی المستقبل سے جیسے دنیا میں بھی باوجود عدم وقوع خوف کے احتمال خوف سے بچہ رونے لگے ہیں۔ یا مثلاً خود جہنم کے منتظر ناپسند کر کے اُس سے خارج ہونے کیلئے الحاح کیلئے جیسے اُس کے نظائر دنیا میں بھی دیکھے جاتے ہیں غایت مافی الباب اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ بچوں میں بچپن کے بعض جذبات وہاں بھی رہیں گے سو اس کے التزام میں چنداں بُد نہیں چنانچہ چھوٹے بچے جو اپنے ابوین کے بخشوانے کیلئے اڑ جائینگے کہ ہم بدون ان کے جنت میں نہ جائیں گے وہاں حدیث میں ارشاد خداوندی ان لفظوں سے منقول ہے ایھا السقط المرغم رب ادخل ابویک الجنة۔ مرغم کا لفظ ان جذبات کے بقا کو بتا رہا ہے۔

سوال۔ جب عذاب اس کا مدلول نہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس خبر دینے سے کیا ہے۔

جواب۔ صرف دخول نار کی خبر دینا ہو سکتا ہے کہ اس میں بھی ظاہراً بُد تھا اس بُد کے رفع کرنے کے لئے یہ ارشاد فرمایا ہو۔ یہ تو دلالت حدیث میں کلام سے باقی ثبوت میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ کنز العمال کے خطبہ میں دلیلی کی روایات کا ضعف مصرح ہے اسلئے جب اقویٰ سے تعارض ہو گا اقویٰ کو ترجیح ہوگی۔ الفائدۃ الثانیۃ۔ روایت ثانیہ بھی بظاہر دال ہے فروری مشرکین کے ایک حصہ کے تعذیب پر جنہوں نے اتمام نار سے عذر و انکار کیا اس کا ایک جواب تو وہی ہو سکتا ہے کہ القاء فی النار مستلزم تعذیب کو نہیں رہا یہ کہ پھر اس میں حکمت کیا ہے جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ صورت عصیان پر صورت عذاب کو مرتب فرمانا مقصود ہو جیسا اس کے عکس میں فرعون کی صورت نجات کو مرتب فرمایا اور فاجر ترتیب کے ساتھ ارشاد فرمایا فالیوم نجیٰک بسبب نیک اس حکمت کو تو اشارۃ فرمایا اور دوسری حکمت کو صراحتہ لکن من خلفک ایتہ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر دلالت علی التعذیب مسلم بھی ہو تو یہ ثمرہ تھا اُن کے عصیان کا کہ رسول رب کی نافرمانی کی اور اتمام نار سے انکار کیا سو

سے عذابِ ثمرہ اعمال کا ہوا محض ذریعہ مشرکین ہونا سبب نہیں ہوا اور نہ ان ہی ذرائع کے جو اور دو حصے تھے اُن کو سابقین اور اصحابِ یمن میں کیوں داخل کیا جاتا۔ سو چونکہ انہوں نے فرمانبرداری کی اس لیے ان کو یہ درجات عطا ہوئے۔

سوال۔ جس حکم کی مخالفت موجب تعذیب ہو سکتی ہے نصوص سے اُس میں یہ شرط ثابت ہو کہ وہ بالایطاق نہ ہو اور نار میں گر جانا ظاہر ہے کہ بالایطاق ہے چنانچہ انہوں نے یہی عذر بھی کیا کہ ربنا لا طاقت لنا بعد ابک پھر اس پر عذاب کیسے مرتب ہوا۔

جواب۔ چونکہ محض اتمامِ نازِ ستلزم عذاب کو نہیں اُنہوں نے یہ کیسے سمجھ لیا کہ وہاں عذاب ہی ہوگا اس لئے اُن کو اطاعت کرنا چاہئے تھا۔

سوال۔ احتمال تو عذاب کا تھا اور احتمال بھی غالب اور ناشی عن دلیل۔

جواب ممکن ہے کہ اُن پینکشف کر دیا گیا ہو کہ عذاب نہ ہوگا محض ابتلاء و امتحان امر ہے جیسے اس کی نظیر سلم و ترمذی کی حدیث میں وارد ہے فالحدیث الاول عن انس بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یخرج من النار اربعة فیعرضون علی اللہ ثم یؤمر بهم الی النار فیلقت احدہم فیقول ای رب لقد كنت ارجو ان اخرجتني منها ان لا تعیدنی فیہا قال فینجی اللہ منها والثانی عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان رجلیں من دخل النار اشد صیاحا فقال رب تعالیٰ اخرجوہما فقال لہما لا ی شئ اشد صیاحا قالوا لعلنا ذلک لترحمنا قال فان رحمتی لکما ان تنطلقا فتلقیا انفسکما حیث کنتما من النار فیلقى احدہما نفسه فیصعقہما اللہ علیہ برداً وسلاماً ۛ ۛ ۛ فیقول رب انی لا ارجو ان لا تعیدنی فیہا بعد ما اخرجتنی منها فیقول لہ الرب تعالیٰ لک رجاءک فیدخلان جہنما الجنة برحمۃ اللہ رکذ فی المسکوۃ الفصل الثانی من باب المحض والشفاعة

پھر انکار محض ایسا تھا جیسے بعض لوگوں کو یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ روزہ رکھنے سے کچھ تکلیف نہ ہوگی یا سفر حج میں جہاز اور دریا سے کوئی تکلیف نہ ہوگی پھر بھی کم ہمتی سے اُس کا تحمل نہیں کرتے تو کیا یہ لوگ معذور ہوں گے۔

سوال۔ آخرت تو عالمِ جزا ہے نہ کہ عالمِ ابتلا وہاں انکے ساتھ یہ معاملہ کیسے کیا گیا۔

جواب۔ تقسیم باعتبار احوال غالبہ کے ہے ورنہ دنیا جو عالم ابتلا ہے اس میں بھی بعض جزائیں مرتب ہوتی ہیں۔ اسی طرح آخرت میں بعض واقعات ابتلا کے ہو سکتے ہیں۔
سوال بعد وقوع عصیان کے تو یہ حکم مستبعد نہیں لیکن قبل وقوع اُن کیلئے ناکار کا جو حکم کیا گیا وہ تو بہت مستبعد ہے۔

جواب۔ وہ حکم بھی ابتلا تھا جزائرنہ تھا مگر اس کا ابتلا ہونا ظاہر نہیں کیا گیا تھا اُس حکم کے بعد بھی یہ مقصود تھا کہ جو مایہ نگا اُس کو نجات ہوگی۔ جو نہ مایہ نگا اُس کو عقاب ہو گا مگر ان لوگوں کی سمجھ میں اُس کا ابتلا ہونا نہ آیا وہ جزا سمجھے اس لئے یہ عذر کیا کہ ہم کو تو کچھ خبر ہی نہیں پس اس جزا سے معاف کیجئے۔ پہلے سو چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ میں تھا کہ اس کے بعد اُن کو اس طرح حکم دیا جائے گا اور اُن میں بعضے فرما کر فرما کر دیں گے بعضے نافرمانی کریں گے اس لئے اُس حکم ابتلائی کے بعد تکلیفی فرما دیا۔ پس ترتیب جزا و سزا کا عمل ہی پر ہوا۔ اور اس روایت میں جو ارشاد ہے اللہ اعلم بما کا نوا عالمین اس میں اشارہ اسی طرف ہو گیا کہ اُس حکم سابق کے وقت اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ عذر کریں گے پھر ان پر اس طرح اتمام حجت ہو گا اور پھر تفصیل سے اُن کے ساتھ معاملہ کیا جاوے گا۔ اس تفسیر کی اس روایت میں دلیل بھی موجود ہے اور دوسری مشہور حدیثوں میں جو یہ جملہ وارد ہے وہاں بھی یہی تفسیر محتمل ہے پس اُس کی دلالت توقف پر جو مشہور ہے اور توقف کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ بڑے ہو کر جیسے عمل کرتے دسی جزا ملے گی۔ اس کی کوئی دلیل نہیں پھر اس میں یہ استبعاد بھی ہے کہ اُس سے جزا بلا عمل کا قائل ہونا لازم آتا ہے جو ظاہر اُردو و سری نصوں صحیحہ صریحہ کے۔ صادم ہے اور اگر اس روایت ثانیہ کی تفصیل ثابت نہ ہو دجیبا کہ حکیم کی روایت کو خطبہ کنز العمال میں ضعیف کہا گیا اور ضعیف بھی ایک جواب ہے اس روایت کی دلالت علی التعذیب کا جیسا اول جواب باعتبار دلالت کے تھا اور اس لئے اللہ اعلم بما کا نوا عالمین کی یہ تفسیر مسلم نہ ہوگی تو پھر توقف پر محمول کر کے اس کی اقرب التفسیر یہ ہے کہ مدار جزا کا عمل پر ہے اور بلوغ کے بعد جو عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اُس کے موافق اُن کو جزا دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا اس لئے اس اسل کے موافق تو نہ یہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے باقی دوسرے دلائل سے عذاب کا انتفاء ثابت ہے تو اب اس میں توقف رہا کہ آیا اُن کو ثواب ہو گا یا بہائم کی طرح نہ ثواب ہو گا نہ عذاب ہو گا مثلاً مٹی کر دیئے جاوینگے۔ چنانچہ نووی نے اس تفسیر کو اختیار کیا۔ ہے حیث قال بحقیقۃ لفظہ اللہ اعلم بما کا نوا

يعملون لو بلغوا ولم يبلغوا اذ التكليف لا يكون الا بالبلوغ اعم اور یہ توقف اُس وقت فرمایا ہو کہ آپ کو اس کا علم نہ عطا کیا گیا ہو پھر بعد علم توقف نہ رہا ہو اور نجات کی جانب کو متعین فرمایا عیسار وایات آئندہ کا مقتضا ہے فائدہ ثالثہ کے تحت میں مذکور ہے۔

(ضمیمہ مضمون بال) اس مقام کی تحریک کئی روز بعد الوداد کی ایک حدیث سے مضمون بالا یعنی جملہ اللہ اعلم بما کانوا عاملین کی عدم دلالت علی التوقف کی تائید صریح مفہوم ہوئی اس لئے اُس کو یہاں ملحق کرتا ہوں۔ وہ حدیث یہ ہے عن عائشة قلت یا رسول اللہ ذرا ری المؤمنین فقال من ابائهم فقلت یا رسول اللہ بلا عمل قال اللہ اعلم بما کانوا عاملین قلت یا رسول اللہ ذرا ری المشرکین قال من ابائهم فقلت بلا عمل فقال واللہ اعلم بما کانوا عاملین (جمع الفوائد) تائید ظاہر ہے کیونکہ اگر اس جملہ سے توقف مقصود ہوتا تو دونوں جگہ ہم من ابائهم کے جزم کے ساتھ اس کا اجتماع کیسے ہوتا پس معلوم ہوا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ واقعی مدار جزاء کا تو عمل ہی پر ہے اور بلوغ کے بعد یہ جو عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اس کے موافق اُن کو جزا دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا اس لئے اس اصل کی موافق تو یہ نہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے۔ اور اس لئے ان کی ساتھ کوئی معاملہ جزاً نہ ہوگا بلکہ الحاقاً ہوگا اس لئے دونوں جگہ من ابائهم فرمایا لیکن دوسرے دلائل سے ثابت ہے کہ ملحق باہل الثواب کو تو ثواب ہوتا ہے اور ملحق باہل العذاب کو عذاب نہیں ہوتا گونا میں ہوں اور نار میں رہنا مستلزم تعذیب نہیں اور جس وقت یہ ارشاد ہوا تھا اس وقت تک یہی حالت تھی اُس کے بعد ان لمحقین باہل العذاب کا جنت میں داخل ہونا معلوم کر دیا گیا۔ اس وقت یہ ارشاد فرمایا۔

عن ابن عباس رضی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن فی الجنة فقال للنبی فی الجنة والشہید فی الجنة والمولود فی الجنة وللموءودة فی الجنة للبرار عن عمر رضی سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اولاد المشرکین قال هم خدام اهل الجنة للبرار الکبیر والادوسط جمع الفوائد (وهذا التقرير متحد له باول التقرير السابق فی العبارة ایضاً واخره باخره معنی فقط الا احتمال التوقف)

الفائدۃ الثالثہ۔ روایت ثالثہ ورابعہ وخامسہ وسادسہ سے جن میں روایت خامسہ کی تحسین اور روایت سادسہ کی تصحیح بھی کی گئی ہے باہم سب روایات میں نہایت سہولت سے تطبیق ہو جاتی ہے۔ روایات توقف میں تو کوئی حکم ہی نہیں فقار نا ملحق اور سلامت میں تعارض ہی نہیں جو حاجت تطبیق ہو

بلکہ ناطق قاضی ہے ساکت پر اور روایات دخول نار سے اس طرح تطبیق ہو جائے گی کہ دونوں واقعوں کا زمانہ مختلف ہے اول دخول نار کا حکم ہوا ہوا اُس کا وقوع ہو گیا ہو یا تفصیل الذی سبق پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے دخول جنت ہو جائے جیسا مؤمنین حضور کی شفاعت سے بعض قبل دخول نار بعض بعد دخول نار داخل جنت ہوں گے پھر اُن کا درجہ جنت میں بتلایا گیا کہ اہل الجنت کے خادم ہونگے اور اُس کی وجہ بھی فرمادی کہ اعمال نہ ہونے کے سبب اُن کو ملوکیت کا درجہ عطا نہیں ہوا تابع ہو کر جنت میں مقیم ہونگے اور دوزخ سے نجات کی وجہ بھی فرمادی کہ وہ اعمال شرکیہ سے بھی منزہ تھے اور میثاق اول پر قائم تھے اور اس تفسیل پر اگر سوال ہو کہ یہ علت تو ذراری مسلمان میں بھی پائی جاتی ہے کہ نہ اُن کے پاس اعمال صالحہ ہیں اور نہ معاصی ہیں تو چاہئے کہ وہ بھی اہل جنت کے خدم ہوں جواب یہ ہے کہ اس کا تو مقتضایہ ہی تھا اگر ایک دوسرے مقتضے سے کہ وہ انتساب الی المؤمنین ہے اُن کے ساتھ درجات میں بھی ملحق ہوں گے اور اگر روایت ثانیہ ثابت ہو تو یوں کہیں گے کہ ان ذراری کی مختلف جماعت کے ساتھ مختلف معاملہ ہو گا نجات سب میں معاملہ مشترک ہو گا اور غالب یہی ہے اور اگر ان کی ایک جماعت کی تعذیب بھی مان لی جائے جیسا فائدہ ثانیہ کے شروع میں احتمال تعذیب کو علی سبیل التنبہ مان کر جواب دیا گیا ہے تو اخیر روایات کی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ پھر ان کو بھی نجات ہو کر اہل جنت کا خادم بنادیا جاوے گا کیونکہ روایت ثانیہ میں کوئی لفظ تائبہ پر دال نہیں۔ نیز اس جماعت کا محض عصیان و عذر منقول ہے جو موجب دخول نار ہو سکتا ہے جو دیا انکار استکبار منقول نہیں جو موجب خلود ہو تو تواریخ کلیہ کا بھی یہی مقتضایہ ہے کہ اگر شفاعت بھی نہ ہو تب بھی اُن کو نجات ہو جائے گی۔

سوال۔ روایت خامسہ حکیم کی ہے جن کی تضعیف کثر العمال کے خطبہ میں کی گئی ہے اس سے متشکک کیو ہو سکتا ہے۔

جواب۔ یہ حکم اس جگہ ہے جہاں اس کا خلاف ثابت نہ ہو۔ یہاں تحسین دلیل سے ثابت ہے پس ضعف کا حکم نہ کیا جاوے گا خصوص جیب کہ روایت سادہ سے بھی جس کی تصحیح کی گئی ہے متناہد ہو بلکہ اگر کسی روایت کی تحسین و تصحیح بھی نہ ہوتی ہو خود تعدد روایات سے قوت آجاتی ہے خصوص جیب تلقی علماء بالقبول بھی ہو تو وہ خود تقویت کا مستقل قرینہ ہے اور یہاں ایسا ہی ہے چنانچہ نووی و عزیزی اور دوسرے علماء نے اُن کی نجات کو جمہور علماء کا قول کہلے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و اعلم۔ تحدیث بالنعمة و فرح بالرحمة

کل تمام دن روایت ثانیہ سے اشکالات و اعضالات کا اس قدر هجوم ہوا اور اس هجوم سے قلب اس قدر
مجمع ہجوم و غموم ہوا کہ اُس کے سامنے سخت سے سخت بڑی عقبات اور بحری و رطبات کی کچھ حقیقت نہ تھی
پریشانی سے باطنی ہلاکت قریب تھی آخر دعا و اتہال میں مشغول ہوا آخر شب میں خدا تعالیٰ کی مدد ظاہر ہوئی
اور قلب پر علوم کا ورود ہوا جس سے الشرح فیسیب ہوا آج صبح کو یہ سطرین ضبط کیں والحمد للہ علی ما عطا
مالم اکن اھلال اور چونکہ مضمون میں سورۃ و معنی ایک گونہ امتیاز ہو گیا اس لئے اس کا ایک لقب بھی
جس میں اشکالات کے میدانوں کے قطع کرنے کی طرف بھی اشارہ ہے تجویز کرتا ہوں۔ غبور البراری فی
سرور الذراری و صلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد و آلہ و اصحابہ اجمعین۔ سلخ جمادی الآخر

تمت رسالہ عبور البراری

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رسالہ ظہور العدم بنور القدم

(یعنی اس شعر مشہور کی شرح)

کل ما فی الوجود وہم و خیال او مریا او عکس او ظلال

رجس کا اصطلاحی عنوان مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود ہے

بعد الحمد والصلوۃ احقر الخلیقہ بل لا شئی فی الحقیقہ۔ منظر مدعا ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کے باب میں اکثر
قائلین کی خلاف حدود کسادہ زبانی اور اکثر منکرین کی خلاف واقعہ گمانی کا منشا مجموعہ ہے دو امر کا۔
ایک اس کو محض مسئلہ کشفیہ سمجھنا اور دوسرا اس کا صرف اُن اہل کشف کے کلام میں تتبع کرنا جو مغلوب الحال
یا ضیق المقال ہیں اور اس مجموعہ کا اثر غلط فہمی ہونا ظاہر ہے پھر اس غلط فہمی کے ساتھ اگر صاحب کلام سمجھ
حسن ظن ہے تو مسئلہ کے متعلق اور اگر سوء ظن ہے تو صاحب مسئلہ کے متعلق العنانی لازم ہے اور ان ہی
دونوں مفسدوں کی اصلاح و انسداد کے لئے علماء معتقدین اہل طریق اور عرفاء اصحاب تحقیق ہمیشہ سعی
رہے علماء کی غایت سعی کا مائل تو یہ تھا کہ وحدۃ الوجود کو جس میں ملامت زیادہ ہے توجیہ و تاویل کر کے
وحدۃ الشہود کی طرف کہ اُس میں ملامت کم تھی اور دونوں مسئلہ کے اختلاف کو نزاع لفظی کی طرف راجع

۱۔ ہم قوم بطریق موم الجاز ۱۲ منہ بعض الشیخ علی وحدۃ الوجود و بعض اعلیٰ کلام ۱۲ منہ

کیا جائے اور عرفاء کی تحقیق کا حاصل یہ تھا کہ غلط فہمی کے منشا کو رفع فرمایا جو کہ مجبوعہ امرین مذکورین فی السابق
 یعنی اپنی تقریر سے اس کو واضح فرمادیا کہ دونوں مسئلے علمی اور کلامی ہیں اور دونوں میں اختلاف حقیقی ہے
 اور وجہ ان کے علمی و کلامی ہونے کی ظاہر ہے کیونکہ حاصل اُن کا تحقیق ارتباط الحوادث بالقدیم ہے اور
 اُس کا مسئلہ علمیہ و کلامیہ ہونا معلوم ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ اُن مسائل کلامیہ میں سے نہیں جو عقلی
 محض ہیں کیونکہ مسئلہ الصولیہ کلامیہ و قسم کے ہیں ایک عقلی محض یعنی عقل اُن کے لزوم کے حکم کے لئے کافی
 ہو جیسے مسئلہ وجود صانع و حدوث عالم و نحو ہما۔ دوسرے عقلی غیر محض یعنی عقل محض اُن کے امکان کا حکم
 کرتی ہے مگر ثبوت میں نقل کی بھی احتیاج ہوتی ہے جیسے مسئلہ رویت کا کہ عقل اُس کے امکان کا حکم کرتی
 ہے اور جو فرقے اس کے امتناع کا حکم کرتے ہیں اُن کے مقابلہ میں اس امتناع کی نفی کرتی ہے گورویت
 کی کُنہ کا ادراک نہ کر سکے کیونکہ امکان کا بلکہ اثبات کا حکم بھی ادراک کُنہ پر موقوف نہیں جیسے علم باری تعالیٰ
 کا مسئلہ کہ عقلاً ثابت مگر کُنہ اُس کی غیر معلوم بلکہ خود علم حادث کی کُنہ آج تک قطعاً معلوم نہیں ہوئی کوئی اُسکو
 مقولہ اضافت سے بتلا رہا ہے کوئی مقولہ انفعال سے کوئی مقولہ کیف بلکہ اقسام علم میں سے جو قسم سب سے
 اظہر و اہم ہے اُس کی کُنہ تک متع نہیں ہوئی خود ابصار ہی کی حقیقت کا اختلاف مشہور ہے لیکن تاہم ان کا
 اثبات بلا نقل متفق علیہ میں العقلا سے جب علم بالا اثبات تک ادراک کُنہ پر موقوف نہیں تو حکم بالا امکان
 تو بالا اولیٰ ادراک کُنہ پر موقوف نہ ہوگا پس مسئلہ رویت کا باوجود غیر مدرک بالکُنہ ہونے کے عقلی کی وہ قسم
 ہے کہ امکان اُس کا عقلی اور ثبوت اُس کا نقلی تو ایک قسم عقلی کی ایسی بھی ہوئی پس مسائل کلامیہ و قسم
 کے ہوئے سو یہ مسئلے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے بوجہ مدخلیت کشف کے گو قسم اول میں سے تو نہیں
 لیکن قسم ثانی میں سے ہیں چنانچہ عنقریب آتے ہیں کہ کتب کلامیہ میں مذکور کیوں نہیں سو اُس کی وجہ
 یہ ہے کہ متکلمین نے بالالتزام صرف اُن مسائل کو لیا ہے جو اول تو قطعی ہوں اور دوسرے کسی فرقہ سے اُس میں
 کلام ظاہر ہوا ہو گو بعض مسائل غیر قطعیہ بھی تبعاً ذکر میں آگئے جیسے جزو لا تجزئ کا مسئلہ کہ تبعاً مسئلہ حدوث
 العالم مذکور ہو گیا ہے لیکن التزام قطعیات ہی کا ہے اور یہ مسئلے نہ قطعی ہیں نہ زمانہ تدوین کلام میں ان کا
 اس طرح ظہور ہوا تھا پس متکلمین کا ان دونوں مسئلوں کو اس عارض خاص سے ذکر نہ کرنا ہمارے اس دعویٰ
 کے کہ یہ مسائل کلامیہ کی قسم ثانی سے ہیں معارض نہیں۔ رہا یہ کہ یہ قسم ثانی میں سے کس طرح ہیں مسئلہ وجود کو
 متکلمین نے تو قسم اول میں ذکر کیا ہے سو بات یہ ہے کہ اثبات الوجود للحوادث کی کیفیت متکلمین کے نزدیک

تو عقلی محض ہے اور صوفیہ کے نزدیک مع الاختلاف بنیہم امکاناً عقلی اور وقوفاً کشفی ہے کما ستیضح
 من تقریرہا اس لئے مسئلہ وجودیہ کے نزدیک قسم اول سے اور صوفیہ کے نزدیک قسم ثانی سے ہے
 مشکلیں کے مسائل قسم ثانی سے اس کو اتنا فرق ہے کہ انھوں نے نقل میں محض لصوص کو لیا ہے اور صوفیہ
 نے کشف کو بھی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ عقلی نہ ہے جس طرح مسئلہ رویت باوجود غلیۃ
 نص کے عقلی ہے۔ غایت مافی الباب بوجہ اشتناولی الکشف کے ظنی ہوگا اور ظنیت میں بھی ظنیات
 اصولیہ سے متزلزل عدم کون الکشف فی شئی من درجات الحجۃ لیکن احتمال کے ہوتے ہوئے بطلان
 مسئلہ کا حکم جزئی یا ضلال اصحاب مسئلہ کا حکم حتمی یہ تو یقیناً غلو اور معلاۃ اولیاء ہوگا جس میں ایذا
 بحرب اللہ کی وعید وارد ہے۔ البتہ علماء ظاہر نے جو کیفیت ثبوت الوجود للحوادث کی بیان کی ہے
 اگر وہ قطعی ہوتی تو بیشک صوفیہ پر حکم بالبطالان صحیح ہوتا لیکن وہ خود قطعی نہیں پس کیفیت ثبوت کے
 اعتبار سے مسئلہ سب کے نزدیک ظنی رہا اہل ظاہر کے نزدیک قسم اول سے اور اہل باطن کے نزدیک قسم
 ثانی سے بہر حال عرفانے ان اغلاط کی اس طرح اصلاح فرمائی کہ دونوں مسئلوں کا اپنی تقریر سے کلامی
 ہونا ظاہر فرمادیا۔ اور ان تقریرات میں سب میں اوضح واقرب بیان حضرت مجدد صاحب کا ہے
 جس کو اپنی مکتوبات میں ذکر فرمایا ہے مگر چونکہ اُس میں بھی اصطلاحات فن کی مزوج ہو گئی ہیں اس لئے
 وہ بیان پھر غامض ہی رہا جس جس سے اہل ظاہر متفع نہیں ہو سکتے اس لئے احقر کا دل چاہا کہ اس کے
 انتفاع کے تمام وسع عام ہونے کیلئے اُس کا ملخص جس کا اصل ماخذ مجدد صاحب کے مکتوبات کی جلد دوم کا مکتوب
 اول ہے درسی اصطلاحات میں لکھ دوں کہ مسئلہ سے اجنبیت مضرہ تو نہ ہے بلکہ اس کو بھی مثل دوسرے
 مسائل مسکوت عنہا نقل و محتملہ لصحة عقلانی درجۃ الاحمال وغیرہ درجۃ الکنفہ فی درجۃ التفصیل کے بلکہ سبب استناد
 الی الکشف کے احتیاطاً اُن سے بھی ادنیٰ درجہ میں قرار دے کر اقل درجہ اولیاء کے حق میں بدزبانی و بد
 گمانی سے تو بچیں۔ واللہ ولی الوقایۃ + من کل خباوۃ و غواۃ۔

بیان مقصود۔ تمام اہل حق بلکہ جمیع اہل مل سماویہ جو عالم کو حادث بالذات و بالزمان مانتے ہیں اس پر
 متفق ہیں کہ عالم اول معدوم محض تھا پھر حق تعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہوا اس کے بعد کلام اس میں ہر کہ
 ۱۵ فائدہ قید کیا ہے کہ ظننا ذکرنا مثل دوسرے مسائل ظنیہ کے جائز ہے جیسا علماء اہل حق میں متداول ہے ۱۲ منہ ۱۵ چنانچہ ایک
 صاحب علم دوست نے اسی مسئلہ کے سمجھنے کیلئے مکتوبات کا ایک مقام دیکھنا شروع کیا دو چار سطریں دیکھ کر یہ کہہ کر رکھ دیا کہ خدا جلنے
 کیا کچھ رہے ہیں تپہ نہیں لگتا مجھ اس واقعہ سے زیادہ حرکت ہوئی اس رسالہ کو لکھنے کی ۱۲ منہ ۱۵ یعنی للنحو اس ۱۲ منہ

وجود کیساتھ متصف ہونے کی کیفیت کیلئے اس کیفیت میں چار قول ہیں ایک علماء ظاہر کا دوسرا بعض حکماء اسلام کا تیسرا قائلین بوحدة الوجود کا جن کے مشہور رئیس شیخ اکبرؒ ہیں گویا جہلاً اس دعوے کا ان سے پہلے بھی بعض بزرگوں سے صدور ہوا ہے جیسا انا الحق و سبحانی کہنے کا واقعہ مشہور ہے لیکن وہ ظہور اجمال بلکہ ابہام کے درجہ سے متجاوز نہ تھا تفصیل اول شیخ ہی سے ظاہر ہوئی۔ چوتھا قائلین بوحدة الشہود کا جن کے امام حضرت مجدد صاحبؒ ہیں مجدد صاحبؒ پہلے معروف دو ہی مذہب تھے۔ ایک پہلا اکثر کا ایک تیسرا اقل کا مگر اس تیسرے مذہب کا رنگ ایسا بگڑ گیا تھا کہ اُس نے کفر و زندہ کی صورت اختیار کر لی تھی اور علماء کو کشف سے خالی سمجھ کر نادانف سمجھتے تھے اس لئے اُن کے قول کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت مجدد صاحبؒ کو اس کی اصلاح کا واسطہ بنایا اور ان کو ایک خاص کیفیت مسئلہ کی کشف ہوئی جس کو انھوں نے ظاہر فرمایا اور اُن کے صاحب کشف ہونیکے سبب اُن سے اتنی عزت نہیں کی گئی اور اس طرح اُس زندہ کی اصلاح ہو گئی گو علماء ظاہر حضرت مجدد صاحبؒ کی بھی موافقت سے اس لئے معذور ہیں کہ اُن کے قول میں بھی نسبت اپنے مذہب کے استبعاد پاتے ہیں اور محتاطین فقیر کے اسی اصل پر عمل ہیں ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ۔ مگر جن کو کشف سے ابہام نہیں رہا وہ بھی بزعم خود اس اصل کے تارک نہیں۔ وکل عمل علی شاکلہ۔

اب میں اُن چاروں کیفیتوں کی تقریر مختصراً اور حتی الامکان سلیس عرض کرتا ہوں۔ مگر تسہیل و توضیح کے لئے اول ایک مثال کی چار کیفیتیں لکھتا ہوں جن سے سب اقوال پر کیفیات انصاف بالوجود کے سمجھنے میں اعانت ہوگی وہ مثال آئینہ کی ہے اور اُس کی چار کیفیتیں متعلق محاذاتہ شمس کے ہیں۔ بیان اُس کا یہ ہے کہ بے فلتی آئینہ یعنی شیشہ جب آفتاب کے مقابل رکھا جاتا ہے اس میں چار کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ نور آفتاب منور ہو جاتا ہے اور یہ نور جس سے آئینہ متصف ہو گیا نور آفتاب کا مغائر نہیں وہ ایک ہی نور ہے جو آفتاب کا وصف بالذات ہے اور آئینہ کا وصف بالعرض اور یہی وجہ ہے کہ اگر آئینہ کو آفتاب کے محاذاتہ سے ہٹالیا جائے تو وہ منور نہیں رہتا دوسری کیفیت یہ کہ وہ حرارت آفتاب مسخن ہو جاتا ہے اور یہ حرارت جس سے آئینہ متصف ہو گیا حرارت آفتاب کے مغائر ہے گو مستفاد حرارت آفتاب ہی سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر آفتاب کے محاذاتہ سے ہٹالیا جائے تب بھی وہ آئینہ مسخن

۵ اس قید کا فائدہ رسالہ کے قریب ختم و جہتیمہ و حدة الوجود و حدة الشہود کے ضمن میں مذکور ہے ۱۲۸

رہتا ہے۔ تیسری کیفیت یہ کہ قرص آفتاب آئینہ کے اندر منعکس نظر آتا ہے اور دلیل سے محقق ہو چکا ہے کہ
 اُس میں جو نظر آ رہا ہے وہ نہ عین آفتاب ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نہ اُس کی شج اور مثال ہے بلکہ محض وہم
 اور خیال ہے۔ کما صرح بہ فی الحاشیۃ علی المسببی۔ والخیال الذی یری فی المرآۃ دھم محض بفرضہ
 الوهم لا ھیکلہ علی وجہ الاستقامۃ ومحاذاة الصورة۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر دیکھنے والا اپنی آنکھ بند
 کرے تو پھر آئینہ کے اندر کچھ بھی نہیں رہتا اگر اُس میں کوئی شج ہوتی تو آنکھ بند کرنے سے معدوم کیوں ہوجاتی
 اور حقیقت اُس کی یہ ہے کہ جب آئینہ پر شعاع بصری پڑتی ہے تو آئینہ سے ٹکر کر آفتاب کی طرف لوٹتی
 ہے اور اُس شعاع سے خود آفتاب نظر آتا ہے مگر وہم یوں ہوتا ہے کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز ہے اور واقع
 میں کچھ بھی نہیں جب حقیقت یہ ہو تو ظاہر ہے کہ جب آنکھ بند ہو نیسے شعاع آئینہ پر نہ پڑے گی تو آفتاب
 کی طرف بھی وہ نہ لوٹے گی اور آئینہ میں آفتاب کے متخیل ہونے کا مدار یہی انوکھا شعاع کا تھا اس لئے اب
 اُس میں آفتاب بھی متخیل نہ ہوگا۔ چوتھی کیفیت یہ ہے کہ اُس آئینہ کا سایہ اُس کے مقابلہ میں زمین یا دیوار
 وغیرہ پر پڑتا ہے اور اس ظل کا وجود نہ تو نور و حرارت کے درجہ میں واقعیت رکھتا ہے اور نہ عکس مری
 فی المرآۃ کے درجہ میں غیر واقعی ہے بلکہ دونوں کے بین بین ہے نور و حرارت کے اعتبار سے تو ضعیف اور
 غیر مستقل اور عکس مری کے اعتبار سے قوی اور مستقل۔ پس کیفیت اولیٰ میں نور آئینہ کو عین نور شمس کہیں گے
 اور کیفیت ثانیہ میں حرارت آئینہ کو مغائر حرارت شمس اور آئینہ کی صفت منضمہ کہیں گے اور کیفیت ثالثہ
 میں عکس مری کو خیال محض کہیں گے اور اُس کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد ایک اعتبار سے اُس کو معدوم
 محض کہنا بھی صحیح ہوگا اور ایک اعتبار سے عین شمس کہنا بھی صحیح ہوگا اور کیفیت رابعہ میں ظل کو آئینہ کی
 شج اور مثال کہیں گے اور یہ سب احکام ظاہر ہیں۔ جب یہ مثال اور اُس کی کیفیات مختلفہ کے مختلف
 احکام ذہن میں مرتب ہو گئے تو اب بعونہ تعالیٰ دقت و اصل مقصود کو بیان کرتا ہوں وہ یہ کہ علماء طرہا ہر کہتی
 ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے معدومات کو ان کے ازمنہ میں اپنی قدرت و ارادہ سے وجود حادث کیساتھ متصف
 کر دیا اور مراد استقلال سے عدم افتقار الی الموجد و ثناء و بقاء نہیں ہے کہ یہ تو خواص واجبہ ہے
 بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ وجود حادث نہ کسی موجود کا عین ہے نہ اُس کا ظل۔ پس اس وجود سے وہ معدومات
 موجودات حقیقتہ ہو گئے اور یہ وجود واجب اور ممکن دونوں پر مقول بالتشکیک ہے واجب تعالیٰ پر
 بالاولیۃ والا دلولیۃ اور ممکن پر بالاولیۃ والا دلولیۃ۔ پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کیساتھ

ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا انصاف حرارت و سخونیت کیساتھ کہ انصاف تو حقیقی مگر آفتاب کا
منفقہ اور حرارت آفتاب کا مغائر۔ پس اُن کے نزدیک وجود بھی کلی ہے اور موجود بھی کلی اور بعض حکماء
اسلام یوں کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے مہیات ممکنہ کو موجود کرنا چاہا تو اُن کو اپنے وجود کیساتھ جو
اس کی ذات کیساتھ قائم ہے ایک خاص نسبت جس کی کنہ معلوم نہیں عطا فرمادی اور کوئی جداگانہ وجود
اُن کو نہیں دیا پس وہ مہیات اس نسبت کے سبب متصف بالوجود ہو گئیں۔ پس ان کے نزدیک ممکنات
کا انصاف وجود کیساتھ ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا انصاف نور کیساتھ کہ وہ نور جزئی حقیقی ہے
جس کے ساتھ آفتاب موصوف بالذات ہے اور آئینہ موصوف بالعرض۔ پس نور جزئی حقیقی ہے اور منور
کلی اسی طرح یہ لوگ وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں اور موجود کو کلی اور گو اس نسبت کی کنہ معلوم نہیں مگر دلیل
کی ضرورت سے اُس کے قائل ہو گئے۔ فاضل میندی نے اس مذہب کو شرح ہدایۃ الحکمتہ کی فصل فی
ان الواجب لذاتہ لا یشارکہ الممکنات فی وجودہ میں اول مذہب مشہور حکماء کا لیس الوجود المطلق
طبعیۃ نوعیۃ مقولاً علی وجودہ عین الذات ووجودات الممکنات بل هو مقول علیھا قولاً عرضیاً
بالتشکیک ذکر کر کے اس عبارت سے نقل کیا ہے وقال بعض المحققین القول من الحکماء المحققین۔ یہ
مذہب تھے علماء و حکماء اسلام کے اور اہل کشف اپنے کشف اور ذوق کی بنا پر ممکنات سے وجود کی
مطلقاً نفی کرتے ہیں پھر دعویٰ کشف میں تو صرف اُن کے قول ہی کی تصریح کی جاتی ہے باقی ذوق کی انھوں نے
یہ تقریر کی ہے کہ وجود اصل ہے تمام خیرات و کمالات کی جس طرح عدم اصل ہے تمام شرور و نقائص کی اور
تمام خیرات و کمالات راجع ہیں حق جل سلطانہ کی طرف تو اُن سب کی اصل یعنی وجود بھی خاص حق تعالیٰ کی ہی
صفت ہوگا۔ ممکن کیلئے وجود ثابت کرنا ایک درجہ میں تشریک ہے ممکنات کی واجب تعالیٰ کیساتھ گو علماء
کے پاس اس کا جواب ظاہر ہے کہ جب وجود و توابع وجود حق تعالیٰ کیلئے بالذات و علی وجہ الکمال ثابت
ہیں اور ممکنات کے لئے بالعرض علی توجہ لنقص تو اس میں تشریک کیا ہوئی مگر صوفیہ اپنے اس دعویٰ میں
ذوق کا دعویٰ کرتے ہیں اس لئے اس میں ان سے منازعت نہیں ہو سکتی اور یہ ذوق کسی دلیل قطعی عقلی
یا نقلی کا مصادم بھی نہیں اس لئے اُن کو اس کے قائل ہونے کی گنجائش ہے۔ عقلی کیساتھ تو عدم مصادمت
ظاہر ہے چنانچہ خود بعض حکماء اس انصاف بالوجود کی دلیل عقلی سے نفی کرتے ہیں کہما نقلتہ عن الفاضل
المبین۔ اور گو اُن کی دلیل کے بعض مقدمات متکلفیہ بھی ہیں مگر مسئلہ کا عقل سے غیر مصادم ہونا تو ثابت

ہو گیا۔ اور نقلی کیساتھ عدم مصادمت کی وجہ یہ ہے کہ نقل ایسی تدقیقات سے تعرض نہیں کرتی وہ احکام وجود کا اثبات کرتی ہے اور وہ احکام جیسا انصاف حقیقی میں صادق ہیں اسی طرح انصاف مجازی میں بھی اور اس کا کسی کو انکار نہیں تو نقل بھی اس کے مصادم نہ ہوئی۔ پس ان کے نزدیک وجود صرف حضرت حق سبحانہ کیلئے ثابت ہے اور ممکنات کو موجود کہتے ہیں نہ بایں معنی کہ وجود ان کی صفت ہے بلکہ بایں معنی کہ وجود سے ان کو ایک گو نہ تمکس ہے جس کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن اُس کے بعض وجوہ و احکام معلوم ہوئے ہیں جن کو مختلف طور پر بیان بھی کیا گیا ہے۔ کما سیاتی فی تقریر وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود اور محض کنہ معلوم نہ ہونے سے جو اشکالات وارد ہو سکتے ہیں اُس سے تو متکلمین بھی محفوظ رہیں چنانچہ مسئلہ سیاد بالاختیار پر فلاسفہ نے اُن پر سخت سخت اشکالات کئے ہیں مگر جب انھوں نے جواب دیدیئے تو اُن کو کوئی ضرر نہیں ہوا اسب طرح صوفیہ نے بھی اشکالات کا جواب دیدیا ہے کما سیاتی نبذ منہ۔ یہ ہے مذہب صوفیہ کا قاطبہ جس میں سب صوفیہ متفق ہیں اور نفی تعدد وجود میں صوفیہ کے ساتھ بعض حکماء بھی شریک ہیں کما امر الفان بعض المحققین۔ اب آگے دو مذہب پر مختلف ہو گئے۔ ایک مذہب ہے شیخ اکبر کا دوسرا حضرت مجدد صاحب کا پس شیخ اکبر یوں کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ذات حق تھی جس میں دو مرتبے تھے ایک ذات مع اپنے اسماء و صفات کے۔ دوسرے ان اسماء و صفات میں سے علم کا ایک مرتبہ یعنی تمام کائنات و جوہ و اشیاء کا علم تفصیلی جس کو اعیان ثابۃ کہتے ہیں اور ہر چند کہ یہ اعیان ثابۃ جو کہ مرتبہ ہے علم الہی کا اُن ہی اسماء و صفات میں داخل ہے مگر اس میں دو حیثیتیں ہیں ایک اُس کی صفت علم ہونے کی جس کے ساتھ ذات حق متصف ہو جو منشاء ہے صدق قضیہ ھو عالمہ کا دوسری حیثیت اُس کی معلوم یعنی متعلق علم ہونے کی۔ پہلی حیثیت سے اُس کو موجود معنی یعنی موجود خارجی کہتے ہیں۔ دوسری حیثیت سے اُس کو موجود علمی کہتے ہیں جیسا علم حادث میں صورۃ موجود فی الذہن میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک حیثیت الکثاف بالعوارض الذہنیہ کی یعنی یہ کہ وہ ذہن کیساتھ قائم ہے اور ذہن اُس کے ساتھ متصف ہو اس اعتبار سے وہ صفت علم اور موجود فی الخارج ہے دوسری حیثیت نفس صورۃ یعنی یہ کہ وہ علم کا متعلق ہے اس اعتبار سے وہ معلوم اور موجود فی الذہن ہے اسی طرح اعیان دوسری حیثیت سے موجود فی العلم کہلاتے ہیں موجود فی الخارج نہیں کہلاتے اور یہ شبہ نہ کیا جائے کہ جب یہ موجودات علمیہ علم الہی میں موجود ہیں اور علم الہی خارج میں موجود ہے تو یہ موجودات علمیہ بھی بواسطہ خارج میں موجود ہوئے۔ جواب یہ ہے کہ موجود خارجی سے مراد موجود

خارجی اصطلاحی ہے یعنی جو خارج میں بلا واسطہ موجود ہو اور جو شے بواسطہ علم موجود فی الخارج کے موجود ہو وہ موجود خارجی نہیں بلکہ واجب میں تو موجود علمی کہلاتی ہے اور ممکن میں موجود ذہنی در نہ اگر موجود خارجی عام ہو تو موجودات ذہنیہ کو بھی شامل ہو جائے گا اور قسم کا قسم ہونا لازم آئے گا وھو باطل یہ جواب ہو گیا شبہ کا پس یہ اعیان ثابتہ پہلی حیثیت سے اسما و صفات میں داخل ہیں جو کہ خارج بالمعنی المذكور میں داخل اور ایک مرتبہ ہے موجود کا اور دوسری حیثیت سے صفت علم کے متغائر ہو کر دو تغائر اعتباری ہی ہیں ذات و صفات کی قسم ہو کر خارج بالمعنی المذكور سے خارج اور دوسرا مرتبہ ہے موجود کا یعنی موجود علمی بغرض اس طرح سے قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات تھی جس میں دو اعتبار سے دو مرتبے تھے ایک موجود علمی یعنی ذات مع اسما و صفات کہ موجود خارجی اسی میں منحصر ہے اور اُس کو ظاہر وجود سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے وجود سے تو اس لئے کہ ان صوفیہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ظاہر بمقابلہ مرتبہ آئینہ کے کہ اس کے وجود علمی کی بنا پر اُس میں ایک گونہ بطون ہے چنانچہ اس پر وجود خارجی اصطلاحی کا حکم نہیں کیا جاتا پس ایک مرتبہ تو اُس موجود حقیقی کا یہ تھا۔ دوسرا مرتبہ موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو عدم محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادہ سے اس موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر باختلاف مراتب تجلی یعنی ظہور و تنزلات کہلاتے ہیں تجلی و منعکس فرمایا۔ تو اس سے ظاہر وجود میں ان اعیان ثابتہ کے عکوس اس طرح ظاہر ہو گئے کہ نہ اُن عکوس کو وجود خارجی حاصل ہوا اور نہ ظاہر وجود میں انھوں نے علول کیا۔ محض ایک طرح کا وجود تجلی حاصل ہو گیا مگر سرسری نظر میں وہ وجود خارجی سمجھا جانے لگا پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا ہے جیسا آئینہ کی مثال بالا میں عکس قرص کا اتصاف وجود کیساتھ کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز واقعی اور موجود ہو جو خارجی نہیں شعاع بصری کے ٹکرانے سے وہی اصل جسم نظر آتا ہے جو اس کے محاذی ہے اور آئینہ کے اندر وہ نہ بعینہ ہے نہ بمثالہ اور اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہو گا کہ عکس مرنی فی المرآۃ فی نفسہ ہم و خیال محض ہو اُس کا کوئی مستقل وجود نہیں اور حقیقت اُس کی وہی جسم محاذی ہے اسی طرح یہ حضرات کہتے ہیں کہ ظاہر وجود پر اعیان ثابتہ کو تجلی فرمانے سے اُس میں جو عکوس و نقوش محسوس ہونے لگے اُنکے نفسہ کوئی مستقل وجود نہیں خیالات محض ہیں کہ باوجود غیر موجود ہونے کے موجود معلوم ہونے لگے اور حقیقت انکی وہی اعیان ثابتہ ہیں یہ تحقیق ہے وجودیہ کے اس قول کی کہ عالم بتامہ عبارت ہو اسما و صفات جنھوں نے

۷۵ یہاں ایک حاشیہ ہے ملاحظہ فرمائیے میں مکتوب ثالث کا جواب جو کتاب مذکورہ صفحہ ۷۷ سے شروع ہے ۱۱ شمیر علی صلی منہ

مرتبہ علم میں متاثر پیدا کر لیا ہے اور آئینہ ظاہر وجود میں ایک قسم کا ظہور تخیلی پیدا کر لیا ہے اور اس قول کی کہ اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بوجہ نہیں پائی اور اس قول کی کہ اس ظہور میں عالم کو ظاہر وجود سے نہ اتحاد کا علاقہ ہے نہ حلول کا پس وہ حضرات صرف وحدۃ کے قائل ہیں کہ بجز ذات واحد کے کسی کو وجود مستقل حاصل نہیں محض خیالی وجود ہے اتحاد کے قائل نہیں کہ عالم موجود ہو پھر ذات حق کیساتھ وجود میں متحد ہو اور اس سے حلول کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ حلول میں حال اور محل دونوں موجود ہوتے ہیں پھر ان میں ایک نوع کا اتحاد ہو جاتا ہے یہ حقیقت وجودیہ کے مذہب کی اور اسی کو وہ دو عبارتوں سے تعبیر کر دیتے ہیں کبھی تو اس طرح سے کہ عالم بالکل معدوم ہے جیسے صورتہ تخیلہ فی المرآۃ کو معدوم محض یعنی باعتبار وجود مستقل کے کہنا بھی صحیح ہے اور کبھی اس طرح کہ عالم عین حق ہے جیسے صورتہ مذکورہ کو عین جسم محاذی بایں معنی کہ شعاع نے اسی کو ادراک کیلئے کہنا بھی صحیح ہے۔ اب اس مذہب پر اس کی حقیقت کے درجہ میں تو کوئی اشکال نہیں رہا البتہ بعض استبعادات برنگ شہادت باقی رہ گئے اُن کو مع جواب کے عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول۔ اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر تخیلی فرمانیکے کیا معنی ہیں۔ جواب خود بعض عقلیات میں عقلاء دلیل کی ضرورت ایک حکم کے قائل ہوتے ہیں اور تحقیق حقیقت کے وقت اُس کے ادراک سے عذر کرتے ہیں میبذی سے حکماء کا قول جو اوپر نقل کیا گیا ہے اُس کے اخیر میں تصریح ہے وتلك النسبة على وجه مختلفه وانحاء شتى یعنی ہر اطلاع علی ماہیاتھا اہم اور کشف میں تو اس کہنے کا زیادہ حق ہے کیونکہ وہ عقل سے اور بھی البعد ہوتا ہے حتیٰ کہ فلاسفہ باوجود اتنے طویل و عریض دعویٰ تحقیق کے ایسے مسائل میں صاف کہتے ہیں و هذا لم یورأطورا العقل لا یدرکہ الا اصحاب القوة القدسیۃ۔ لیکن تاہم تقلیل استبعاد کو لئے عرض کرتا ہوں کہ تخیل کے معنی ظہور کے ہیں پس اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر تخیلی فرمانیکے یہ معنی ہوں گے کہ اس پر اُن کو ظاہر فرما دیا۔ رہا یہ کہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم تفصیلی کا پہلے بھی ظاہر وجود پر یعنی ذات حق پر ظاہر تھے چنانچہ کوئی علم بھی ذات حق پر مخفی نہیں۔ پھر ظاہر کا اظہار چہ معنی۔ سو اُس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ مطلق ظہور مراد نہیں بلکہ وہ ظہور جس سے وہ اعیان وجود تخیلی کیساتھ موصوف ہو جاویں سو چونکہ اہل حق کے نزدیک حق تعالیٰ علت موجبہ نہیں فاعل مختار ہے اس لئے باوجودیکہ پہلے سے اعیان ثابتہ بھی موجود اور ظاہر وجود بھی موجود اور وہ اعیان اس ظاہر وجود پر ظاہر بھی مگر چونکہ اس خاص ظہور کا جس کا اثر وجود تخیلی ہو ارادہ فرمایا تھا یہ ظہور خاص نہیں ہوا تھا جب اُس کا ارادہ فرمایا وہ خاص ظہور بھی ہو گیا اور اس سے علم میں کوئی تغیر نہیں ہوا

لیکن خود اس ظہور میں تغیر اضافی ہوا یعنی اول اُس کے متعلق یہ علم تھا کہ لم یقع اب یہ علم ہوا کہ قد وقع لان العلم لا يخاف المعلومات سوى تغیر معلوم میں ہے علم میں نہیں۔ مفسرین نے ليعلم الله کی تفسیر میں اس کو علم ظہور سے تعبیر فرمایا ہے اسی ظہور کو عارف جامی نے شاعرانہ رنگ میں اس طرح ذکر کیا ہے ۵

بود اعیان جہاں بے چند و چوں زانتیاز علمی و عینی مصون
ناگہان در جنبش آمد بحر جود جلد رادر خود ز خود بان خود نمود

شبه ثانیہ۔ جب تمام عالم کا وجود محض خیالی ہے تو خیال کے مرتفع ہونے سے معدوم ہو جانا چاہیو اسی طرح وجود خیالی پر احکام تکلیفیہ کیسے اور اُس پر عذاب و ثواب پہ معنی۔

جواب۔ خیال کے درجات میں تفاوت یہ بھی فاعل مختار کے اختیار میں ہے خود اُس نے ایک خیال تو ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے اُس کا وجود مرتفع ہو جائے۔ اور ایک خیال ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے وہ مرتفع نہ ہو پس عالم کا وجود خیالی اُسی دوسری قسم کا پیدا فرمایا اس لئے احکام و جزاؤں کوئی اشکال نہیں۔

شبه ثالثہ۔ جب عالم کی حقیقت اعیان ثابتہ ہے اور وہ مراتب و جوبہ سے ایک مرتبہ جیسا اوپر ذکر ہوا کہ وہ بھی اسما و صفات میں داخل ہے اور مراتب و جوبہ تمام نقائص سے منزہ ہیں تو عالم میں جو کہ عکس اور ظہور ہے اس مرتبہ کا شر و نقص کہاں سے آیا۔ جواب وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز میں کوئی شر اور نقص ذاتی نہیں فالوجود خیر کل جس میں کوئی شر و نقص ہے نسبی اور اضافی ہے سانپ کا زہر انسان کیلئے شر ہے مگر خود سانپ کے لئے قوام حیات ہے۔ دھکن ا

شبه رابع۔ اعیان ثابتہ کی حقیقت علم تفصیلی ہے پس اس کی تجلی سے عالم میں صرف علم کا ظہور ہونا چاہیے دوسرے کمالات کا ظہور کیسے ہوا۔ جواب چونکہ اعیان ثابتہ تمام معلومات پر مشتمل ہیں اُن میں دوسرے کمالات واجبہ بھی ہیں۔ اعیان ثابتہ کی تجلی اس طرح فرمائی گئی کہ اُس کے ضمن میں دوسری کمالات کی بھی تجلی ہو گئی۔

شبه خامسہ۔ شیخ کا مذہب مشہور ہے کہ اسما و صفات باہم بھی اور ذات کی ساتھ بھی عینیت رکھتی ہیں اور تجلی علیہ میں تغاثر ضروری ہے پھر یہ تجلی کیسے ہوئی۔ جواب اول تو شیخ سے اس مسئلہ کی نقل محل کلام ہو اور اگر ہو بھی تو اُن کا ایسی عینیت کا قائل ہونا ثابت نہیں صبی عینیت کے فلاسفہ قائل ہیں کہ حقیقت

اُس کی نفی صفات ہے جس سے وہ اس لئے متحاشی نہیں کہ ذات حق کو علت موجبہ مانتے ہیں اور واحد سے زیادہ
 کا مصدر نہیں مانتے اور باوجود اس اتحاد بالذات کے جس تغائر اعتباری کے وہ قائل ہیں چنانچہ ذات واجبہ
 کو باوجود اتحاد کے ایک اعتبار سے وہ عاقل کہتے ہیں اور ایک اعتبار سے معقول اور ایک اعتبار سے عقل
 چنانچہ مشہور ہے وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں کیونکہ معتبر وہ تغائر اعتباری ہے جہاں وحدۃ ذات کیساتھ
 جو حیثیت تغائر کی ہے وہ ایسی ہو کہ اُس کا تحقق متغائرین کے صدق پر مقدم ہو جیسے اپنے نفس کو معائنات
 نفسانیہ ہیں۔ معلج اور معلج کا تغائر ہے اور وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں۔ جہاں حیثیت تغائر کا تحقق
 متغائرین کے صدق سے متاخر ہو اور فلاسفہ ذات واجبہ میں تغائر اعتباری بالمعنی الاول کے منکر ہیں۔
 چنانچہ میرزا ہدے حواشی رسالہ قطبیہ میں اُن سے تصریحاً نقل کیا ہے ان معنی حنیفہ صفات الواجب مع ان
 هناك اتحاد المحض وان المحیثۃ فی قولہم ذاتہ تعالیٰ من حیث انھا مبداء الانکشاف علم ومن حیث انھا
 مبداء الآثار قدرة المحیثۃ المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا المحیثۃ المتقدمة علی مبداء قضا
 حیثیت الکثرة فی بوجہ ما۔ اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا ہے ان الامر فیما نحن فیہ لیس کما فی المعالج
 والمعالج حیث یوحد فی الاول حیثیۃ القوة الفعلیۃ وفی الثانی حیثیۃ القوة الانفعالیۃ فالعقل المعقول
 والعقل یعنی الحاضر عند الذات المجردة ہمنا امر واحد ولیس بینہما تغائر اصلا ولوبا لا اعتبار لہ اور یہاں
 تجلی متجلی علیہ میں باوجود اتحاد بالذات کے تغائر اعتباری بالمعنی الاول کا انکار ان حضرات سے کہیں ثابت نہیں
 اور یہ تغائر ان احکام کیلئے کافی ہے البتہ جس تغائر کے متکلمین قائل ہیں کہ صفات کو ذاتاً متحد نہیں کہتے بلکہ زائد
 علی الذات مانتے ہیں کما فی الیواقیت کو لزوم کا بھی حکم کرتے ہیں اور گواہ کے سبب غیریت کا اطلاق نہیں کرتے
 صوفیہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ فلاسفہ تغائر اعتباری کے بھی نافی ہیں اور متکلمین تغائر بالذات کو بھی
 قائل ہیں۔ اور صوفیہ اتحاد بالذات و تغائر بالا اعتبار کے قائل ہیں اور امتا تغائر تجلی احد ہما علی الآخر کے
 لئے کافی ہے۔ یہ ہے حاصل مذہب وجودیہ کا جس سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ مجملہ سایل علیہ کے یہ بھی ایک
 علمی مسئلہ ہے گو مستند اُس کا کشف ہو جس کو مقدمہ میں شرح و بسط کیساتھ بیان کر چکا ہوں لیکن مکن ہے کہ
 کبھی کسی علمی مسئلہ کے کشف اضطراری یا اُس کے مراقبہ و استحضار اختیاری سے کسی کیفیت یا حال کا ایسا غلبہ ہو جائے
 کہ اُس مسئلہ کا اظہار بلا اختیار ایسے عنوان سے ہو جائے کہ وہ عنوان اُس مسئلہ کے تمام جوانب کے احاطہ کیلئے کافی
 ہو اور اس نا تمام عبارت کے سبب معین کو غلط فہمی پیدا ہو جائے پس اس مسئلہ میں جو سوچم عبارات بعض

اقوال میں پائی جاتی ہیں مثلاً اُس کا یہ ہے سو حسن ظن کا مقتضایہ ہے کہ اگر فن میں مہارت ہو تو اُس کو حقیقت کی طرف راجع کر لے ورنہ سکوت اختیار کرے اور مسائل تصوف ہی کی کیا تخصیص ہے واقعات یومیہ میں بھی کسی عارض سے کبھی ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ ایک طرف مشغول ہو جانے سے دوسری جانب ذہول ہو جاتا ہے کما فی مشکوٰۃ عن عثمان قال ان رجلاً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم حين توفي حزوا عليه حتى كاد بعضهم يوسوس قال عثمان فكنيت منهم فينا انا جالس مر علي من يوسوس قلم اشعر به فاشتكي من الي ابي بكر بن عبد الله اقبلا حتى ستما علي جميعا الى قوله قال ابو بكر صدق عثمان قد شغلك امر فقلت اجل الحديث رواه احمد۔

دیکھئے حضرت عثمان کو حضرت عمرؓ کے سلام کی خبر نہ ہوئی جس کا جواب دینا واجب تھا اگر کثرت فرج یا غضب کے غلبہ میں ایسا ہو جاتا ہے کبھی ذہن قابو میں نہیں رہتا کبھی زبان قابو میں نہیں رہتی اسی طرح اگر حال باطنی کی مغلوب کو حکم کے وقت خصوص جب کہ وہ بھی اضطراباً ہو عبارت کے تمام جواب کا احاطہ نہ ہے تو کیا مستبعد ہے اُس کو معذور سمجھنا چاہئے۔ رہا یہ کہ بعد افاقہ کے اُس کی اصلاح کر دینا چاہئے تھا تاکہ گمراہی نہ پھیلتی جواب یہ ہے کہ اُس پر مطلع صرف خواص ہوتے تھے اور وہ حقیقت کو سمجھتے تھے کتابیں بھی خواص ہی کے لئے لکھی جاتی ہیں تاکہ وہ اپنے واردات کو اُن پر منطبق کر کے اُن کی صحت و فساد کا اندازہ کر سکیں اُن ہی بزرگوں کو ان مطلع کی جو کہ ہر خفی و ظاہر مضامین کے لئے مطلع ہو گئے کیا خبر تھی پھر اس پر بھی انھوں نے غیر اہل کیلئے یہ فتویٰ دیا محرم النظر فی کتبنا اس سے زیادہ کیا کرتے۔ اب حضرت مجدد صاحب کے مشرب کا بیان کرنا باقی رہ گیا۔ سو اس میں توشیح اکبر کیساتھ وہ بھی متفق ہیں کہ جو حقیقی کی عالم سے نفی کرتے ہیں جیسا اوپر بیان ہو چکا ہے صرف اثبات وجود غیر حقیقی ممکنات کی کیفیت میں ان سے مختلف ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ قبل خلق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات حق تھی مع اپنے جمیع اسماء و صفات کے اور ان اسماء و صفات کے علاوہ مرتبہ عدم میں کچھ حقائق اعتبار یہ تھے یعنی اُن اسماء و صفات کے مقابل مفہومات جو ذات حق میں محدود ہیں جیسے علم کے مقابل جہل اور قدرت کے مقابلہ میں غر و علی ہذا پس یہ دو چیزیں ہوئیں ایک کمالات کہ وہ وجودات ہیں اور دوسرے نقائص کہ وہ عدمات ہیں جب حق تعالیٰ نے عالم کو ظاہر کرنا چاہا ان کمالات کو ان عدمات پر تجلی فرمایا ان عدمات میں اُن کمالات کی صورت منعکس ہو گئی اور اس اندک اس سے ایسے حقائق ظاہر ہو گئے کہ اُن کا مادہ تو یہ عدمات ہیں اور اُن کی صورت یہ عکوس ہیں اور یہی حقائق ماہیات ہیں ممکنات کے اور چونکہ یہ عدمات بوجہ نقائص ہونے کے عین نہیں ہیں اسماء و صفات کے جیسا عین ثابتہ ان کے عین تھے

اور بوجہ اُن میں انعکاس کمالات کے عدمات محضہ بھی نہیں ہے لہذا اُن کا وجود نہ حقیقی ہے کا انحصار الوجود
 (حقیقی فی الحق سبحانہ و تعالیٰ اور نہ خیالی محض ہیں کماکان فی مذہب الوجودیہ ورنہ عنینیت نقائص کی
 کمالات کیساتھ لازم آئے گی ہف (اور وجودیہ پر یہ لازم نہ آیا تھا صرف اُن کے نزدیک عنینیت کمالات
 ظاہر وجود کیساتھ لازم آتی تھی کیونکہ وجود خیالی کوئی چیز نہ تھا ولا یحی ورفیہ) پس ان عدمات کا وجود
 جب نہ حقیقی ہے نہ خیالی تو دونوں کے بین بین ہے اس کو وجود ظلی کہتے ہیں ظل کی یہی شان ہوتی ہے کہ
 ذی ظل کے غائب ہونے سے تو غائب ہو جائے مگر شعاع بصری کے بند ہونے سے وہ معدوم نہیں ہوتا
 پس اُن کے نزدیک یہ وجود ظلی مثال بالا میں اُس آئینہ کے سایہ کے مشابہ ہے جو دھوپ میں ظاہر ہوتا ہی
 کہ حقیقت اُس کی عدم نور ہے اور یہ خاص شکل و صورت مربع یا مدور وغیرہ احاطہ نور سے پیدا ہوتی ہے
 کیونکہ اگر وہاں دھوپ نہ ہو تو یہ شکل خاص پیدا نہ ہو عجب نہیں یہی تصرف فی العدم محل ہو مولانا رومی
 کے کلام کا ۵

پس خزانہ صنع حق باشد عدم کہ برآرد و عطا ہا و مبدم

مبدع آمد حق و مبدع آن بود کہ برآرد فرع بے اصل و سند

د دفتر نیم قبیل سُرخی مثال عالم نیست بہت نما و عالم نیست نما

اور یہ حمل اگر صحیح ہو کہ ہو تو وحدۃ الشہود کے اجمالی قول کو بھی مجدد صاحب متقدم کہنا صحیح ہوگا جیسا وحدۃ
 الوجود کے اجمالی قول کا شیخ اکبر سے متقدم ہونا اور پر بیان مقصود کے شروع میں مذکور ہوا ہے یہ حال ہے
 مجدد صاحب کے مشرب کا جس کا لقب وحدۃ الشہود ہے اور حقیقت اس کی بھی وحدۃ الوجود ہی ہے کیونکہ
 اوپر معلوم ہو چکا کہ ان کے نزدیک بھی وجود حقیقی واحد ہی ہے جیسا شیخ اکبر کے نزدیک تھا صرف فرق یہ ہی
 کہ شیخ اکبر وجود ظلی کی نفی کرتے ہیں اور مجدد صاحب اُس کا اثبات کرتے ہیں۔ پس اصطلاح میں وحدۃ الوجود
 کے معنی یہ ہوئے کہ اثبات وحدۃ الوجود مع نفی الوجود الظلی اور ظاہر ہے کہ مجدد صاحب اس کے قائل
 نہیں اس لئے اُن کے مشرب کا لقب وحدۃ الوجود نہیں ہوا باقی وحدۃ الشہود سے ملقب ہونے کی وجہ
 سودہ یہ ہے کہ مجدد صاحب نے شیخ اکبر کا عذر یہ فرمایا ہے کہ اُن کو غلبہ نور وجود سے وجود ظلی شہود نہیں ہوا۔
 صرف وجود واحد ہی شہود ہوا جیسا بے قلعی کے آئینہ کا ظل جو کہ بوجہ اس میں سے دھوپ چھنے کا کامل طور
 سے مستبین نہیں ہوتا بعض اوقات ضعیف البصر کو محسوس نہیں ہوتا بلکہ صرف محیط و مخدج دھوپ ہی

اس کو نظر آتی ہے (اور یہی تطبیق مثال سبب ہے مثال بالا میں غیر قلعی دار آئینہ کے فرض کرنے کا) سو چونکہ
مجدد صاحب شیخ کے دعوے وحدۃ الوجود بالمعنی المذكور کی اس حقیقت کے کہ وہ وحدۃ الشہود ہے کاشف
ہوئے اس کشف حقیقت کی مناسبت ان کے مشرب کا لقب وحدۃ الشہود ہو یا اس معنی کہ وحدۃ الوجود
مشہور کی حقیقت وحدۃ الشہود سے انھوں نے ظاہر فرمائی پس گویا شیخ اکبر حقیقت مسئلہ کی وحدۃ الوجود
سمجھے اور مجدد صاحب اسی مسئلہ کی حقیقت وحدۃ الشہود سمجھے۔ نیز شیخ وجود عالم کی نفی کرتے ہیں اس لئے
صرف وجود حق کا مشاہدہ کرتے ہیں اور مجدد صاحب عالم کے لئے وجود ظلی کا اثبات کرتے ہیں مگر باوجود
اس کے اُس کا مشاہدہ نہیں کرتے صرف وجود حق ہی کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے دن میں ستاروں کا مشاہدہ
نہیں ہوتا باوجودیکہ ستارے موجود ہیں اور موجود سمجھے بھی جاتے ہیں (کلا الوجہین ماخوذ من المکتوبات)
یہ وجہ ہے تسمیہ اصطلاحیہ میں فرق کی ورنہ لنوی معنی وحدۃ الوجود کے قائل ہونے میں دونوں حضرات شریک
ہیں جیسا اوپر ظاہر ہو چکا کہ وہ بھی وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں پس چار مذہب ہیں سے تین مذہب اس
دعوے میں متفق ہیں صرف علماء ظاہر وجود کو کلی مشکک اور اس کے مصداق کو متعدد مانتے ہیں اور مجدد صاحب
کے مشرب پر اکثر وہ استبعادات بھی وارد نہیں ہوتے جو وجود پر وارد ہوتے تھے اگرچہ اُن سے بھی مدفعی
ہو گئے تھے مگر اُن پر وارد ہی نہیں ہوتے۔ مثلاً شبہ ثانیہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے نزدیک
وجود عالم کا خیالی نہیں بلکہ ظلی ہے جو کہ قسم ہے وجود نفس لامری کی اور مثلاً شبہ ثالثہ اس لئے وارد
نہیں ہوتا کہ ضرورتاً نقص کو عدمات سے ناشی مان لیا جائے گا اور مثلاً شبہ رابع اس لئے وارد نہیں
ہوتا کہ وہ جمیع کمالات کی مستقلالۃ تجلی کے قائل ہیں اور مثلاً شبہ خامسہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے
نزدیک تجلی متجلی علیہ میں عنایت کا احتمال ہی نہیں البتہ شبہ اولی یعنی عدمات پر اسما و صفات کی
تجلی فرماتے کی حقیقت کا سوال یہاں بھی واقع ہو سکتا ہے اجمالاً بھی اور اُس کا جواب وہی ہے جو
وہاں اجمالاً لکھا گیا تھا اور تفصیلاً بھی جس کا جواب وہاں کے تفصیلی جواب کے اس لئے مفائر ہے کہ وہ سوال
تفصیلی بھی وہاں کے سوال کے مفائر ہے اور یہ اُس بھی عویص ہے جیسا ادنی تامل سے معلوم ہو سکتا ہے
کیونکہ اس میں عدم کیلئے وجود کے احکام (چنانچہ تجلی علیہ کا مقتضی الوجود ہونا ظاہر ہے) پھر اُس عدم پر
قدم کا حکم کرنا لازم آتا ہے گو جواب سے وہ بھی دفع ہو جاتا ہے لیکن سوال کے عویص ہونے میں شبہ نہیں
اور اس بنا پر وحدۃ الوجود کو نسبت وحدۃ الشہود کے بعد عن العقل کہنا اقرب الی العقل نہیں ہے

اور وہ سوال یہ ہے کہ وہ عدات جب کسی قسم کے وجود سے بھی متصف نہیں پھر وہ محل انعکاس للوجودیات کیسے بن گئے کہ محلیت للوجود کی کیلئے وجودیت کا اشتراط ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ عدات کو موجود نہ ہوں مگر ہیں واقعی۔ چنانچہ فیضیہ قطعاً صادق ہے کہ مثلاً عجز ذات حق میں معدوم ہے تو یہ عدم واقعی نہ ہوگا تو معاذ اللہ عجز کا وجود واقعی ہوگا۔ الاستحالة ارتفاع النقصین اور یہ محال ہے پس اس عدم کی واقعیت ثابت ہوگئی اسی طرح دوسرے عدات کی بھی اور اگر یہ شبہ ہو کہ قضیہ موجب کیلئے وجود موضوع شرط ہے اور یہاں موضوع مثلاً عجز موجود نہیں چنانچہ ظاہر ہے تو موجب مثلاً العجز معدوم کیسے صادق آوے گا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ موجب حقیقت میں سالبہ ہے یعنی العجز لیس وجود لیکن یہ سالبہ بھی واقعی ہے تو عدم کا واقعی ہونا اب بھی ثابت رہا لیکن اگر اس کو موجب بھی مان لیا جائے تو اُس صورت میں محققین نے اس اشتراط ہی کو تسلیم نہیں کیا چنانچہ صمد اللہ نے اس سے بحث کی ہے اُن کے نزدیک موضوع و محمول میں صرف تعلق شرط ہے اور وہ یہاں متحقق ہے بہر حال جب عدات واقعی ہوئے تو وہ محل انعکاس بن سکتے ہیں اور یہ مسلم نہیں کہ وجودی کے محل کیلئے وجودیت شرط ہے صرف واقعیت کافی ہے اور وہ متحقق ہے کما ذکر اگر کہا جائے کہ عدم تو قدیم ہے اگر اس کو واقعی مانا جائے تو واقعیات کا قدم لازم آتا ہے جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے عدم کا قدم حقیقت میں اُس کے قدم کا عدم ہے جو عین مطلوب ہے اور اُس سے کوئی محذور لازم نہیں آتا صرف الفاظ محوش ہیں مگر اعتبار معانی کا ہے۔ اگر کہا جائے کہ عدم تو حقیقت واحد ہے اُس میں تجزی و تمایز نہیں پھر اسما و صفات مختلفہ کی تجلی اس پر کیسے ہوئی کہ اس سے محل واحد پر احوال متعددہ کا ورود لازم آتا ہے وہو غیر معقول۔ جواب یہ ہے کہ باوجود عدم کی حقیقت واحد ہونے کے اُس میں باعتبار تمایز مضاف الیکہ کے تمایز اضافی و اعتباری ہے پس جیسے حال میں تعدد ہے محل میں بھی تعدد ہو گیا اور کوئی اشکال نہیں رہا غرض شہادت تو سب نفع ہو گئے باقی یہ کہ اس انعکاس کی کنہ کیا ہے سو اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ کشفیات کی کنہ تو ہم کو کیا معلوم ہوتی خود عقلیات کی کنہ بتلانے سے عقل اعجاز ہیں۔ چنانچہ جن ارتسامات و انتقاشات کے عقلا قائل ہیں ان کی کنہ نہیں بتلا سکتے۔ دیکھئے صور محسوسہ ارتسام حدوثاً و بقا جس مشترک و خیال میں اور معانی جزئیہ کا وہم اور حافظہ میں اور معانی کلیہ کا ادراک عقل میں اور حفظاً عقل فعال میں جو سب سے زیادہ بے جوڑ ہے یہ سب حکماء و فلاسفہ کے دعوے ہیں جن میں سے بعض میں بعض حکماء اسلام بھی متفق ہیں مگر آج تک کنہ معلوم نہ کر سکے اور اسی وجہ سے باخود با بھی کثرت سے اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ پس اگر ارتسام اسما و صفات کا اعدام میں مد رک بالکنہ نہ ہو مگر کوئی دلیل قطعی نقلی یا عقلی اُس کی

مصادم بھی نہ ہو تو محض عدم ادراک کنہ سے اُس کا واجب الانکار ہونا لازم نہیں آتا۔ مذہب شہود یہ کا بیان بھی بحمد اللہ تعالیٰ ختم ہوا جس پر مقصود بھی ختم ہو گیا اب بطور فذلکہ کے دونوں مذہبوں میں فرق کا ملخص عرض کر کے ایک وصیت پر رسالہ کو ختم کرتا ہوں وہ فرق یہ ہے کہ وجود یہ کے نزدیک حقیقت عالم کی اسما و صفات ہیں جو ظاہر وجود پر تجلی ہوئے اور اُس سے عالم کا وجود خیالی پیدا ہوا جس کی تعبیر کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ معدوم محض ہے مگر اس کی ساتھ ہی مورد احکام کا ہے اور کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ عین حق ہے اور دونوں کا مائل ایک ہی ہے اور شہود یہ کے نزدیک حقیقت عالم کی عدما ت ہیں جن پر اسما و صفات نے تجلی فرمائی جس سے وجود ظلی پیدا ہوا اس لئے وہ عالم کو نہ معدوم سمجھتے ہیں نہ عین حق ہے۔ باقی عالم سے نفی وجود حقیقی میں دونوں شریک ہیں اور اس میں اہل ظاہر کی ملامت کے دونوں ہدف ہیں اور یہ ملامت شیخ پر اس لئے زیادہ ہے کہ اُن کے کلام کو غلط سمجھتے ہیں حالانکہ ظاہر ہے کہ اگر شیخ کا قول ضلال محض ہوتا تو حضرت مجدد حساب بجائے اُس کی تقریر کے اُس کا ابطال اور شیخ کی تفسیل بلکہ تکفیر فرماتے حالانکہ باوجود تغلیط کے اُن کو تصریحاً مقبول آئی میں شمار فرماتے ہیں کمافی مکتوباتہ ج۔

اب آخر میں ضروری وصیت کرتا ہوں وہ یہ کہ اول تو تمام مسائل کلامیہ میں عموماً اور ان میں سے اُن مباحث میں جن کا تعلق ذات و صفات ہے خصوصاً بدون قطعی عقلی یا نقلی کے محض ظنیات کی بنا پر کہ کشف سب میں انزل ہے کوئی حکم کرنا مخصوص حکم جازم کرنا بلکہ بلا ضرورت کچھ بھی گفتگو کرنا سخت محل خطر و خلاف مسلک سلف صالحین ہے اور جن بزرگوں نے کچھ کلام کیا ہے اُن میں اکثر کی غرض محض اہل اہوار کا دفع تھا جیسا مجدد حساب نے بغرض اصلاح غلایہ وجود یہ اس میں کلام فرمایا گو بعض نے اُس کو مقصود بنالیا جو کہ خلاف احتیاط ہے۔ اسلم ایسے مسائل میں یہی ہے کہ نصوص سے تجاوز نہ کریں اور سلف کے مسلک پر اوہان کے اس ارشاد پر کہ ابھو اما ابھم اللہ تعالیٰ عمل رکھیں اور اگر کوئی حقیقت زائدہ علی النص کسی دلیل ظنی سے کہ کشف بھی اس میں داخل ہے منکشف ہو اور کسی دلیل عقلی قطعی اور نیز کسی نص قطعی یا ظنی کے مخالف بھی نہ ہو تو اُس میں بھی خون نریں دونوں جانب کو مختل سمجھتے رہیں چونکہ یہ مسئلہ مکمل فیہا بھی اُن ہی مسائل سے ہے جن کا تعلق ذات و صفات ہے۔ کیونکہ محل اس کا اتباط الحادث بالقدیم ہے اس لئے اس کیساتھ بھی یہی معاملہ رکھیں اور اجمالاً یقیناً تو جزم کیساتھ رکھیں کہ عالم پہلے ناپید تھا اللہ تعالیٰ نے اُس کو اپنے علم و قدرت و ارادہ سے پیدا فرمایا باقی یہ کہ

یہاں ایک خاصیت ہے ملاحظہ ہو ضمیمہ میں مکتوبات ثالث کے جواب کا اضافہ جو کتاب ہد کے مسئلہ پر ہے۔ شہر علی عفی عنہ

کس طرح پیدا فرمایا اس میں نہ نخوض کریں نہ کلام کریں جیسے مسئلہ قدر میں احادیث میں بھی تعلیم منصوص ہے کہ اجمال کے درجہ میں اُس کے اعتقاد کو فرض اور شرط ایمان فرمایا اور تفصیل کے درجہ میں نخوض یا کلام کو منع فرمایا۔ واللہ الموفق لكل مفضل ومحقق ومنقل وملاق +

اداء ربيع الثاني سنة ۱۳۳۸ھ حين بلوغ عمری سبعة وستين سنة والحمد لله اولاً واخيراً والصلوة على رسولنا وعلينا وآله

ضمیمہ۔ بعد تحریر رسالہ مولانا نور محمد صاحب مقیم حیدر آباد سے ایک اتفاقی مختصر مکاتبت اسی مسئلہ کے متعلق ہوئی تھیما للفاکمه اس کو بھی ملحق کر دینا مناسب معلوم ہوا دھوھذا

مکتوب اول از مولانا۔ (بعد تمہید) ایک مسئلہ میں جو التکشف منک میں تحت عنوان وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود درج ہے کہ لفظی فرق ہے دونوں میں یہ سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ وحدۃ الوجود کی جو تفسیریں کچھ ہیں آئی ہیں اس میں یہ معنی ہیں وجود ایک ذات دو

کیونکہ ذات مایستند الیہ الصفات ہے اس لحاظ سے صفات کمال کا استناد ذات باری عز اسمہ کی طرف اور صفات نقص کا استناد ذات ممکن کی طرف ہے۔ مثلاً حج اور میت واجب اور ممکن قدیم حادث یا یوں کہہ سکتے ہیں صفات ثبوتیہ کا استناد ذات واجب کی طرف صفات سلبی کا ذات ممکن کی طرف اس کا واضح ہو غیریت اعتباری اور عینیت حقیقی ہے اور وحدۃ الشہود برعکس ہے۔ پھر صرف لفظی اختلاف کو قائل ہونے کی کیا سبیل ہے پھر درآں حالیکہ اہل فن کی تصریحات اسی نوع کی موجود ہیں۔ حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لفظی اختلاف کی صراحت کی ہے اس کے علاوہ دونوں لفظ یہ بتاتے ہیں کہ مہمہ اوست میں سالک وحدت وجود میں سمجھتا ہے اور مہمہ ازوست میں شہود میں وحدت سمجھتا ہے یعنی وہاں وحدت حقیقی ہے یہاں وحدت صرف شہودی ہے اگر ارشاد ہوگا تو تفصیلی عرض کروں گا۔

جواب از احقر۔ السلام علیکم۔ یہ اختلاف بدو ظہور مسئلہ وحدۃ الشہود سے ہے کہ ان دونوں میں نزاع لفظی ہے یا حقیقی۔ بعض اول کے قائل ہوئے ہیں اور اس کے خلاف عبارات کو اس کی طرف راجع کیا ہے ومنہم شیخی رحمہ اور بعض ثانی کے قائل ہوئے ہیں۔ مجدد صاحب کے کلام سے ثانی ہی مفہوم ہوتا ہے چنانچہ ان کا ارشاد ہے تا فرق در میان دو مذہب بر وجہ اتم حاصل گرد دہیکے بدیگرے خلط نہ شود۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔ پس عالم با سمر ہا نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء و صفات است کہ در خانہ

علم نیز پیدا کردہ درمرات ظاہر وجود در خارج نموی حاصل کردہ است و نزد فقیر عالم عبارت از عدالت است کہ اسما و صفات واجبہ در خانہ علم در آنجا منعکس گشتہ و در خارج بایجاد حق سبحانہ آن عدالت بآں عکوس بوجود ظلی موجودہ شدہ الخ۔ میرا خیال یہ ہے کہ حقیقت میں تو اختلاف حقیقی ہے مگر چونکہ وحدۃ الوجود مسئلہ موحشہ تھا اس لئے مصلحین امت نے اس میں تاویل کر کے وحدۃ الشہود کی طرف راجع کر لیا۔ تکشف من حضرت کا محفوظ اسی پر مبنی ہے اور میں بھی پہلے ہی سمجھتا تھا مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ حضرت مجدد ص ۱ کا ایک مکتوب نظر سے گذرا اُس کو دیکھ کر وہ خیال پیدا ہوا جو اوپر عرض کیا گیا۔ اور اسی بناء پر بندہ نے آجکل ایک سالہ لکھا ہے جو مجدد ص ۱ کے قول پر مبنی ہے جو طبع نہیں ہوا۔ آپ نے جو تقریر نقل کی ہے وہ نظر سے نہیں گذری اگر پوری عبارت مع ماخذ معلوم ہو تو اپنے رسالہ کی اصلاح کر دوں۔

مکتوب ثانی از مولانا۔ (بعد تہید) حضرت مجدد ص ۱ قدس سرہ مکتوب (۴۴) جلد ۲ میں فرماتے ہیں۔ محبت آثار این فقیر در مکتوبات و رسائل خود بہ تفصیل نوشتہ است و نزاع فریقین را بلفظ راجع شدہ الخ۔ اس کے بعد فرق و توحیہات کو واضح فرمایا ہے۔ اور ان توحیہات میں مکتوب اول جلد ۲ کی توحیہات کا اعادہ کر کے تطبیق بیان فرمائی ہیں اور وجہ تطبیق بیان فرمانے کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ مکتوب اول جلد ۲ میں متبادر فرق حقیقی ہے اور مکتوب (۴۴) میں صراحت لفظی کی ہے اس لئے قطع تعارض کی ضرورت آپ کو محسوس ہوئی چنانچہ مکتوب اول جلد ۲ کی عبارت جو تقریراً نص ہے فرق تحقیق پر یہ ہے ”تافرق در میان دو مذہب بوجہ اتم حاصل گرد“ دونوں مکاتیب کے ملاحظہ سے اس ناچیز خادم نے دونوں مذہب کا خلاصہ جو سمجھا ہے وہ بھی عرض کرتا ہے اور پھر دونوں میں کیا فرق ہے حضرت شیخ اکبر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یعنی مکتوب اول جلد ۲ میں جو ان کا مذہب معلوم ہوتا ہے اس سے میں نے یہ سمجھا ہے وجود ایک ہے وجود مطلق (ذات دو ہیں۔ ذات واجب ذات ممکن) کیونکہ دونوں مرجع استناد صفات ہیں۔ کیونکہ ظلال و عکوس اسما و صفات کو عین اسما و صفات کہتے ہیں اور اسما و صفات عین ذات ہیں اس لئے وجود واحد ہوا اور ذات وہی و تجلی ہونی جس کا وجود فی الخارج قطعاً نہیں اور حضرت شیخ اعیان ممکنات کیلئے جو ظلال اور عکوس سے عبارت ہے ہستی فی الخارج کو مرآۃ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے ان کو عنینیت کا قائل ہونا پڑا ان کے نزدیک صفات میں حسن و قبح اضافی ہے۔ اور حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس بات میں حضرت شیخ سے متفق ہیں کہ اعیان ممکنات اسما و صفات کے عکوس و ظلال ہیں لیکن مرآت

عکوس میں اختلاف رکھتے ہیں۔

حضرت قدس سرہ ہستی فی الخارج کو مرآت نہیں قرار دیتے بلکہ اسما و صفات کے مقابل میں جو عدما ت مرتبہ علم میں ہیں ان کو مرآت قرار دیتے ہیں بلکہ ان صورت مرتبہ کو ممکنات سے تعبیر فرماتے ہیں۔ حضرت شیخ فرماتے ہیں۔ ”ما شئت رائحة الوجود الخارجی اور حضرت مجدد ص ۱۰۱ اس کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ مگر ان عکوس یا صورت مرتبہ یا عدما ت متقابلہ کا وجود ظاہر وجود کا ظل اور ان کا خارج اس کے خارج کا ظل اور ان کا نفس الامر اس کے نفس الامر کا ظل۔ چنانچہ جلد ۳ مکتوب ۲۶ ص ۱۵۷ میں صراحت فرماتے ہیں۔

”عالم در خارج موجود است اگر چه این خارج ظل آن خارج بود و این وجود ظل آن وجود باشد الخ۔“

حضرت شیخ اعیان کی نسبت فرماتے ہیں کہ یہ وہی اسما و صفات ہیں جو مرتبہ علم میں تمیز حاصل کر چکے ہیں اور حضرت مجدد صاحب فرماتے ہیں کہ نہیں یہ عکوس و ظلال ہیں اور عکس عین ذی عکس نہیں ہو سکتا۔ اور نہ وہی ہو سکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے (لیکن عین مرآة بھی نہیں ہو سکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدما ت متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے نور محمد اور حضرت قدس سرہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ دو ذات ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ وجود کو بھی فی الخارج دو مانتے ہیں گو دونوں کے فی الخارج میں فرق ہو اور صفات کے حسن و قبح کو اضافی نہیں ملتے بلکہ صفات نقص راجع بہ ذات ممکن و صفات کمال راجع بواجب کہتے ہیں اور اس کی ساتھ ہی وجود اصلی حضرت مجدد ص ۱۰۱ کے نزدیک بھی ایک ہے جیسا کہ مکتوب اول جلد ۲ کی تمہید سے واضح ہوتا ہے۔ جہاں انھوں نے صفات نقص کو راجع بعدم اور صفات کمال کو راجع بوجہ کہا ہے اور پھر ممکنات و اعیان کو تعبیر عدما ت سے کی ہے اگر اس کے بعد کوئی ارشاد ہو تو اس خادم و خاکہ کو مطلع فرمایا جائے۔ یہ خلاصہ ہے جو میں نے حضرت مجدد ص ۱۰۱ کے خطوط سے سمجھا ہے جس کی بعض مواقع پر تعبیر اپنے لفظوں میں کر دی ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کسی جید راہی بزرگ کے جواب میں دونوں میں فرق لفظی کی عراحت کی ہے اور فرق بیان بھی فرمایا ہے وہ قلمی ہے مدرسہ کے کتب خانہ میں ہے تلاش کیلئے کہہ دیا ہے امید ہے کہ ملنے کے بعد نقل کر کے بھیج دوں گا۔ دونوں مکتوب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فرق تو حقیقی ہے مگر چونکہ اصلی وجود کے ایک ہونے میں دونوں متحد ہیں اس لئے اس کو بہت تھوڑا فرق سمجھا گیا جو قطع نظر کرنے کے قابل ہے۔ واللہ اعلم

جواب از احقر۔ السلام علیکم۔ میں نے جو مکتوبات مجددیہ سے سمجھا ہے وہ قریب قریب وہی ہے جو آپ نے سمجھا ہے۔ کچھ کچھ تعبیر میں تفاوت ہے جس کو میں نے اپنے رسالہ میں اختیار کیا ہے اور غالباً میری تعبیر کچھ واضح و سلیس ہوتا ہے بعض اجزاء آپ کی تحریر میں غالباً زائد ہیں اسی لئے میں نے اس مکاتیب کو اپنے رسالہ کا خیمہ بنانے کا ارادہ کر لیا ہے۔ اگر حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جواب ہولت سے میسر ہو جائے اس کو بھی خیمہ کا جزو بنادوں گا۔ آپ نے اپنے اس مکتوب میں اعیان کی نسبت حضرت مجدد صاحب کا یہ قول کہ یہ عکس و نظائر ہیں اور عکس میں مذی عکس نہیں ہو سکتا اور نہ وہی ہو سکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے اصر نقل کر کے ایک اشکال وارد فرمایا ہے و نصہ (لیکن میں مرآۃ بھی نہیں ہو سکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے نور محمد) سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے بلکہ ان کی مجموعہ حقیقت میں عدمات کو اہل و مادہ کہتے ہیں اور عکس اسما و صفات کو بمنزلہ صور حال کے پس جہاں عدمات کو ممکنات کی حقائق کہا ہو۔ حقائق سے مراد مادہ ہے نہ کہ مجموعہ حقیقت۔

چنانچہ جلد دوم کے مکتوب اول میں اس کی تصریح ہے فی قولہ ہم آن عدمات بآں عکس اسما و صفات حقائق ممکنات اند۔ غایت مافی الباب آن عدمات در رنگ اصول و مواد آں ماہیات اند و آن عکس بحول صور حالہ در آں مواد اصر۔

مکتوب ثالث از مولانا۔ (بعد تہید) اشکال کے جواب سے تسلی ہوئی۔ لیکن حلول کے مدارج اور اقسام ہیں۔ ایک قسم امتزاج ہے یعنی تداخل الاجزاء بعضھا فی بعض حتی لا یمتاز بعضھا عن بعض کا نہاشی واحد فمابقی اسمھا الاول بل صار موسوماً باسم جدید و مشخصاً بشخص جدید اور دوسری قسم ارتسام کحوال عکس و حلول الظلال فی الماء اذ فی ای محل۔ پس اگر اول قسم مراد ہے تو اس کو اہل و مادہ کہنا درست ہے لیکن اشکال یہ ہے کہ اعیان ثابۃ مرتبہ علم ہی میں ممتاز اور موجود مانے گئے ہیں جو مراتب قدیمہ میں سے ہے اور اس قسم کی ترکیب مراتب امکانیہ حدوثیہ میں سے ہے اور اگر دوسری قسم مراد ہے جیسا کہ حضرت مجدد صاحب کا ارشاد ہے تو چاہئے کسی صورت میں بھی حل بالمواطعات صحیح نہ ہو کیونکہ عکس اور مرآۃ میں حل مذکور کسی طرح جائز نہیں۔ حالانکہ مجدد صاحب نے بعض حالات میں حل صحیح قرار دیا ہے باین معنی کہ وہ شخص کاذب نہیں اور اسی تاویل سے اہل وجود کی تعبیر سے نہاشی فرمائی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ حضرت مجدد صاحب قدس سرہ عکس اور ظلال اور ان کے اذوار کے درمیان حل مذکور کے قائل ہیں مگر مرآۃ یعنی عدمات اور مذی عکس یا عکس کے مابین حل

مذکور کے قائل نہیں مثلاً کوئی ناواقف کم سمجھ زید کے عکس کو آئینہ میں دیکھ کر کہہ سکتا ہے کہ ہذا زید گو وہ مطابق نفس الامر نہیں مگر اس کو کاذب بھی نہیں کہہ سکتے ہاں اگر وہ مراد کو زید کہے یا عکس زید اور مرآۃ میں حمل مذکور کا قائل ہو تو وہ خلاف نفس الامر ہے اور وہ شخص کاذب بھی ہے۔ جواب یہ ہو کہ ایسی حالت میں عدمات داخل حقائق ممکنات نہیں ہو سکتے پھر صرف عکس و ظلال ہی حقائق ممکنات ہوں گے جو اہل وجود کا مسلک ہمیری سمجھ میں جو کچھ آیا عرض کیا گیا ہے اور صحیح دہی ہے جو حضور فرمائیں باقی پوری کتاب حضور کی خدمت مرسل ہے اور جہاں جہاں اس قسم کے مضامین ہیں اس کی فہرست کتاب کے بازو کے کاغذ پر بقید صفحات درج کر دی گئی ہے اس کے علاوہ حضور مکتوب از ص ۲۴ بھی ملاحظہ فرمائیں کہ حضرت قدس سرہ نے اس میں بسط فرمایا ہے۔

جواب از احقر۔ مولانا السلام علیکم۔ محبت نامہ و رسائل یعنی مکتوبات حضرت مرزا صاحب و حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب و حضرت شاہ ولی اللہ صاحب و حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب موجب از دیاد علوم ہوئے۔ سوال کے جواب میں عرض ہو کہ یہ ترکیب عدمات و عکس سے ترکیب حقیقی نہیں مشابہ ترکیب کے جسے ظل جسم منسوب یا موضوع فی شمس کو اسی توجیسے نور و ظلمت سے مرکب کہہ دیا جاتا ہے ورنہ عدم و وجود سے مرکب عدم ہونا چاہیو پس جس طرح حقیقت ظل کی ظلمت ہے مگر اس شرط سے کہ اُس کو نور نے ایک خاص مہیت عطا کر دی ہے۔

اسی طرح حقیقت ممکنات کی عدمات ہیں مگر نہ من حیث ہی اور یہی معنی ہیں میرے کلام کے مکتوب سابق میں کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے الخ بلکہ اس شرط سے کہ وہ عکس سے متاثر ہیں جنہوں نے ان عدمات کو ایک خاص تمیز عطا کر دی ہے اسی لئے مجدد صاحب کے کلام میں در رنگ اصول و مواد اور ہچوں صور حال سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پس یہ تعلق مشابہ حلول کے ہے اور زیادہ تر مشابہ حلول قسم اول کو باقی اثر کمال کا جواب ہے کہ جو خاص امتیاز اس ترکیب سے پیدا ہوا ہے۔ یہ اعیان ثابتہ میں کہاں تھا اور راز اس کا یہ ہے کہ مرتبہ اعیان کا امتیاز اثر ہے علم کا اور اس لئے مثل علم کے قییم ہے اور یہ امتیاز اثر ہے فعل کا اور اس لئے مثل فعل کے حادث ہے۔ اور دوسری شق کے ذکر میں جو تحریر فرمایا ہے کہ جیسا مجدد صاحب کا ارشاد ہے اور تحریر فرمایا کہ حمل صحیح قرار دیا ہے یہ میری سمجھ میں نہیں آیا مجدد صاحب ایسے وجود ظلی کے قائل نہیں جیسا عکس فی المرآۃ یا فی الماء اور حمل کی ترمیم صاف نفی فرمائی ہے۔ فی قولہ نزہ فقیر عین شئی نیست بلکہ شیخ مست و مثال آن شئی و حمل یکے برد دیگرے منع است الخ (مکتوب اول ج دوم) باقی مقامات معلّمہ بھی میں دیکھ لئے اُن میں کوئی امر اپنے رسالہ کے خلاف نہیں پایا صرف دو مقام پر حاشیہ لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی ایک اصطلاح ظاہر وجود کے متعلق۔ دوسرے

وعدة الوجود وحدة الشهود کے اختلاف حقیقی یا لفظی ہونے کی متعلق۔ چنانچہ ذیل میں دونوں مرقوم ہیں اور
 میں اس سے سرور ہوا کہ رسالہ کا کوئی جزو اکابر کی تحقیق کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور اس سبب
 آپ ہوئے ورنہ یہ رسائل میں نے کبھی دیکھے بھی نہ تھے فجزاکم اللہ تعالیٰ اور وہ دونوں حاشیے یہ ہیں۔
 پہلا حاشیہ۔ رسالہ میں جس مقام پر وجودیہ کے مذہب کی تقریر شروع ہوئی ہے وہاں یہ عبارت ہوا کہ
 ظاہر وجود سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے الخ لفظ ظاہر وجود پر یہ حاشیہ ہے بعض اکابر کے قول سے اس میں ایک
 قید بھی مقبر ہے کہ ذات کا وہ ظہور جو اعیان ثابتہ میں مؤثر ہوا کہ فی المکتوب المدنی للشاہ ولی اللہ رحمہ اللہ قولہ
 وهذا هو الذي تسميه الصوفية بالفيض الا قد سجد اسطر قولہ فعبدا عن هذا المعنى بقدر طهره وان ظهر
 الوجود الى قوله الذي يصيد منه الا انما هو الوجود فقط لكنه ظهر على القانون باطن الوجود الخ اور اسی سے اس
 تسمیہ کی ایک دوسری وجہ بھی معلوم ہو گئی وہ یہ کہ ظہور ذات کا اسی مقام سے شروع ہوتا ہے اس کے قبل
 باطن محض تھی۔

دوسرا حاشیہ۔ اس ضمیمہ کے مکتوب اول کے جواب میں میرا یہ قول ہے میرا خیال یہ ہے کہ اس پر
 یہ حاشیہ ہے مکتوب مدنی میں حضرت شاہ صاحب ہی اختلاف لفظی کی طرف گئے ہیں اور مولوی غلام نبی صاحب
 بھی اپنے ایک رسالہ میں اسی کے قائل ہوئے ہیں لیکن حضرت مرزا صاحب نے رسالہ مذکورہ پر جو حاشیہ تحریر فرمایا
 ہے اس میں ارشاد کیا ہے اما تعارض بسبب تطبیق ضرورتی نہ است کہ اس توفیق بین المکتوفین اگرچہ خالی
 از تکلف نیست لیکن مصلحت عمدہ است ھی الاصلاح بین الفئتين العظیمین ۱۲۵ ۲۵ ج ۱ ص ۱۳۴

اضافہ در جواب مکتوب ثالث۔ ایک تیسرا حاشیہ بھی ہے جو اصل رسالہ کے اسی مقام کے متعلق ہے
 جہاں خاتمہ کے قریب وعدة الوجود وحدة الشهود کے فرق کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے فی قولی وہ فرق یہ ہے
 کہ وجودیہ کے نزدیک الخ اور اس حاشیہ سے حاشیہ دوم کی بھی مزید توضیح ہو جاتی ہے وہ تیسرا حاشیہ
 ذیل ہے اس فرق کی تکمیل پہلے یہ ہے کہ ذات واجب اصل میں باطن محض تھی جب باقتضائے حکمت ذات
 باطن کے بواسطہ صنوعات حادثہ ظاہر فرمانے کا ارادہ کیا اور ظاہر ہے کہ ظہور کرنے کا مقصد ہے پس اس ظہور مقصود
 کا محل وجود ہو گا بقول ما رنین ۵

۱۔ یہ عبارت کتاب ہذا کے ۷۹ سطر ۱۲ (شیر علی غنی عنہ) ۵۵ یہ عبارت کتاب ہذا کے ۷۹ سطر ۱۲ (شیر علی غنی عنہ) پر ہے ۱۲ شیر علی غنی عنہ
 ۵۵ یہ عبارت کتاب ہذا کے ۷۹ سطر ۱۲ (شیر علی غنی عنہ) ۵۵ چونکہ یہ حاشیہ بعد میں ذہن میں آیا اس لئے حاشیہ ثانی سے اس کی
 ترتیب نہیں رہی ۱۲ شیر علی غنی عنہ

دور بیناں بارگاہِ السرت جزا راں پے نہ بردہ اند کہ ہست

اور یہی معنی ہیں ہوا الظاہر والباطن کے یعنی الظاہر وجودہ والباطن بذاتہ پس اول توجہ ارادہ ظہور کے لئے اپنے وجود کی طرف ہوئی اور یہ مرتبہ ظاہر وجود کہلاتا ہے اور اس کو ظاہر باعتبار ارادہ انظہار کے بمقابلہ باطن ذات کے کہدیا جاتا ہے ورنہ ظہور تام تو اس مرتبہ کا بعد ایجاد حوادث کے ہوگا۔ مکاشفۃ الیقین فی القول المشہور کنت کذا مخفياً فاجبت ان اعرف مخلفت الخلق۔ اور باعتبار تعلق ارادہ ظہور کے بعض نے اس مرتبہ کو صادر اول کہدیا ہے نہ کہ باعتبار ایجاد کے کیونکہ وہی بعض اس میں اور ذات میں صرف فرق اعتباری کے بھی قائل ہوئے ہیں اور اس ارادہ کے بعد اس وجود کا انظہار اس طرح کیا گیا کہ اس کے مراتب ظہور میں جو کثرت نکلا کہلاتے ہیں اپنے علم و قدرت و ارادہ و سمع و بصر و کلام و جمیع کمالات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں اسماء و صفات کو ظاہر وجود پر متجلی فرمانیکے اور ان مراتب ظہور میں جو مراتب وجودیہ ہیں ان میں اور ذات میں تو محض تنافر اعتباری ہی ہے اور وہ تصرف سے بھی منزہ ہیں پس ان سے ظہور مقصود متحقق نہیں ہو سکتا اس لئے ظہور مقصود کیلئے مراتب امکانیہ ہیں جو کہ اسماء و صفات کمال کے مقابل نقائص و عدمات ہیں مثل جہل و عجز وغیرہا ان اسماء و صفات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں ان اسماء کو ان عدمات پر متجلی فرمانیکے (اور یہ عدمات گواہ اعدام ملکات کے ہیں مگر بوجہ عدم محل کے ان میں وجودیت نہ تھی بلکہ اعدام محضہ ہیں اس لئے اصل رسالہ میں جو انکو عدم محض کہا ہے اُس سے تنافی نہ ہوئی) بس اس اسماء و صفات کی دو تجلیاں متحقق ہوئیں اور ہر ممکن کے حدوث میں یہ دونوں ستمر رہتی ہیں ایک ظاہر وجود پر ہر مرتبہ ظہور میں ایک عدمات پر سوا اس میں تو کسی کو کلام نہیں اور کسی کو کسی تجلی سے انکار نہیں اور اسی مقام پر نظر کر کے بعض اکابر نے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود میں نزاع لفظی کا حکم کر دیا ہے۔ (ایں معنی کہ جو فرقہ جس تجلی کا مثبت ہو دوسرا اُس کا نافی نہیں مگر اب صرف کلام اس میں رہ گیا کہ ممکنات کا مبداء تعین آیا تجلی اول ہے اور یہ وحدۃ الوجود ہے یا تجلی ثانی اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اسی مقام پر نظر کر کے نزاع حقیقی کا حکم کر دیا جاتا ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے حکماء اس پر سب متفق ہیں کہ حیب کوئی چیز ذہن میں آتی ہے وہاں اُس معلوم کی صورت بھی ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور ذہن اس سے متاثر بھی ہوتا ہے اور ذہن میں اور اُس صورت میں ایک تعلق بھی ہو جاتا ہے اس میں تو سب کا اتفاق ہو گئے اس میں اختلاف ہو گیا کہ مبداء انکشاف ان تین چیزوں میں سے کون چیز ہے اسی اختلاف کے سبب علم کو کسی نے مقولہ کیف کہدیا کسی نے مقولہ انفعال سے کسی نے مقولہ اضافت سے کذا اھمنا خوب

سمجھ لو۔ اور تھلیسین مذکورین میں سے تجلی اول کا محل چونکہ وجود ہے اور وجود پر وجود طاری ہونیکے کوئی معنی نہیں اس لئے اس تجلی سے ماہیات کا وجود خیالی ہوگا اور تجلی ثانی کا محل چونکہ عدمات ہیں اور عدم پر وجود کا طاری ہونا معقول ہے۔ لہذا اس تجلی سے ماہیات کا وجود واقعی ہوگا جو اصلی کے مقابلہ میں ظلی ہے اور یہ دونوں تجلی متعاقب ہوتی ہیں اگر تجلی اول سابق ہوتی ہو جس سے وجود خیالی ہوگا تو دوسری تجلی کا اثر اس کے تابع ہوگا اس کا مغیر نہ ہوگا۔ لہذا وہ خیالی ہی رہے گا اور ظلیت بھی اس کا ایک درجہ ہوگا اور اگر دوسری تجلی سابق ہوتی ہو جس سے وجود ظلی ہوگا تو پہلی تجلی کا اثر اس کے تابع ہوگا اس کا مغیر نہ ہوگا لہذا وہ ظلی ہی رہے گا۔ اور ظلیت بھی اس کا ایک درجہ ہوگا جیسے کسی بوتل کو اول رنگین کر دیں پھر اس میں سادہ پانی بھریں تو پانی رنگ میں بوتل کا تابع نظر آتا ہے اور اگر اول پانی کو رنگین کر کے سادہ بوتل میں بھریں تو بوتل رنگ میں پانی کے تابع نظر آتی ہے اور واقع میں رنگ کے اعتبار سے نہ بوتل پانی کی مغیر نہ پانی بوتل کا مغیر ہوا اور یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں مطلق تابعیت مع عدم التفریق ہے گو کیفیت تابعیت کی طرفین تشبیہ میں متفاوت ہو۔

تمت الضمیمہ

الحاق + هو الحق احقاق + وللباطل انزهاق

یہ تو رسالہ کے ضمیمہ سے معلوم ہو چکا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود مسائل کشفہ سے ہیں کسی نص کے ملول نہیں۔ ایسے مسائل کیلئے یہی غنیمت ہے کہ وہ کسی نص سے مصادم نہ ہوں یعنی کوئی نص ان کی نافی نہ ہو باقی اس کی کوشش کرنا کہ نص کو ان کا مثبت بنایا جائے اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر نص اس کی محتمل ہو تو درجہ احتمال تک اس کا رکھنا غلو تو نہیں مگر تکلف ہے اور اس کو درجہ احتمال سے بڑھا دینا غلو ہے اور اگر وہ محتمل بھی نہ ہو تو اس کا دعویٰ کرنا احتمالاً یا جزئاً صریح تحریف ہے نص کی۔ البتہ اگر وہ دعویٰ بطور تفسیر یا تاویل کے نہ ہو بعض بطور علم اعتبار کے ہو تو اس میں تفصیل ہے کہ وہ حکم اگر کسی اور نص سے ثابت ہو تب تو وہ اعتبار داخل حدود ہے اور اگر وہ کسی اور نص سے ثابت نہ ہو تو وہ بھی تکلف ہے چونکہ ان مسائل کے متعلق نصوص میں بعض نے تکلف کا ارتکاب کیا ہے اور بعض نے غلو کا اور بعض نے تحریف کا اس لئے نمونہ کے طور پر اس باب میں چند تنبیہات کرتا ہوں۔

۱۔ چونکہ اس کے بعد جمادی الثانیہ ۱۳۸۸ تک بھی اور کوئی خط نہیں آیا لہذا ضمیمہ ختم کر دیا گیا ۱۲ منہ

(تنبیہ اول) آیت ربنا ما خلقت هذا باطلا کیساتھ۔ حدیث الاکل شئی ما خلا الله باطل کو منضم کر کے بعض نے کہا ہے کہ آیت اس تفسیر کی قوت میں ہے المخلوق لیسر بباطل اور حدیث اس تفسیر کی قوت میں ہے کل غیر الله باطل ان دونوں مقدموں کا مجموعہ شکل ثانی ہے بعد حذف حد واسطہ کے نتیجہ یہ نکلا المخلوق لیسر غیر الله جب غیر نہ ہو تو عین ہو اور یہی وحدۃ الوجود ہے اور اس کا صریح تحریف ہونا ظاہر ہے کیونکہ یقیناً آیت میں باطل کی تفسیر عبث ہے اور حدیث میں باطل کی تفسیر فانی ہے۔ پس حد واسطہ مکرر بھی نہیں لہذا استدلال محض باطل ہے۔

(تنبیہ ثانی) آیت الله نور السموات والارض میں بعض کا قول ہے کہ نور کی حقیقت ہے ظاہر بنفسہ و منظر غیرہ اور یہ اصل شان وجود کی ہے پس نور کا مصداق وجود ہے تو نور السموات والارض کے معنی وجود السموات والارض کے ہوئے تو معلوم ہوا کہ ممکنات کا کوئی وجود جدا گانہ نہیں ان کا وجود خود ذات واجبہ اور یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف ہے اسی واسطے صاحب روح نے اس کو نقل کر کے کہا ہے وهذا منزع صوفی وانت تعلم انه مما لا یکتدی الیہ بنور الاستدلال بل هو طور واعطوا العقل لا یتدی الیہ الا بنور الله عز وجل ہا آیت کی بے تکلف تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نور ہدایت دینے والا ہے آسمانوں (میں رہنے والوں) کا اور زمین (میں رہنے والوں) کا (یعنی آسمان و زمین اور مراد اس سے کل عالم ہے جس کو ہدایت ہوئی ہے ان سب کو اللہ ہی نے ہدایت دی ہے۔ فهذا الجمل کنزید عدل اخذ وعدل ای ہوذ و نور بمعنی نور ہادی (تنبیہ ثالث) آیت کل شئی ہالک الا وجہہ میں بعض نے کہا ہے کہ بالک کے معنی معدوم کے ہیں معلوم ہوا کہ سب ممکنات اس وقت بھی معدوم ہیں یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف یا غلو ہے کیونکہ یہاں بالک اسم فعل معنی مستقبل ہے یعنی سب معدوم ہو جاویں گے معنی حال نہیں کہ اس وقت معدوم ہیں جیسا ایک دوسری مسئلہ پر اسی آیت سے بعض کا استدلال تحریف ہے وہ مسئلہ تجد و امثال ہے اس بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ ہر وجود دوسری آن میں معدوم ہوتا رہتا ہے۔ روح المعانی میں اس کو نقل کر کے کہا ہے ولا یغنی بطلانہ۔

(تنبیہ رابع) آیت اجعل الالهة اھما واحدا سے بعض اہل غلو نے وحدۃ الوجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ سب الہہ کو ایک واحد قرار دینے پر کفار نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وحدۃ کا دعویٰ فرمایا ہو گا لیکن یہ استدلال اس لئے غلط ہے کہ یہاں جعل واحد کے معنی یہ ہیں کہ دوسری الہہ کی نفی فرمائی اور ایک واحد کا اثبات کیا نہ یہ کہ سب کے اتحاد کا دعویٰ کیا ہو (لعوذ باللہ) فمن ادعی فغلبہ البیان پس یہ جعل الیسا ہو

جیسا حدیث میں آیا ہے من جعل العموم هما واحداً اھم والاخرۃ۔ اور ظاہر ہے کہ یہ مراد نہیں کہ ہوم دنیا و ہم آخر کو متحد کر دیا بلکہ مقصود یہی ہے کہ ہوم دنیا کی نفی کر دی اور ہم آخرت کو ثابت و باقی رکھا خوب سمجھ لو۔

تنبیہ خامس بعض غلو میں لا الہ الا اللہ کی اسی تفسیر میں ایک سالہ کلمۃ الحق جس کا جواب بعض علماء نے دعوت الحق کافی ثنائی لکھ دیا اور جو شائع بھی ہو گیا یہ سب مدۃ الوجود کے تعلق بقول تھے آگے وحدۃ الشہود کے متعلق بعض نقول ہیں۔

تنبیہ سادس۔ آیت المرآۃ میں یک کیف من الظل میں بعض نے کہا ہے کہ نور حقیقی کا ماسوا کہ واقع میں ظلمت ہے ظل ہے اور صلح عالم جو کہ معطلی نور وجود ہے شمس کے مشابہ ہے اگر مشیت الہیہ ہوتی تو اس کو کتم عدم میں لیکن رکھتا مگر شمس کو اس کی دلیل یعنی شاہد بنایا گیا جیسے ارشاد ہے اولم یکف بربک انہ علی کل شئ شہید پھر تدریج اس کو منقبض کر لیا جیسے ارشاد ہے کل شئ ہا لک الا وجہ۔ تو اس آیت میں ممکنات کو واجب کا ظل کہا گیا اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اس کا کلف ہونا ظاہر ہے۔ ظاہر تو ظل سے مراد اس کے حقیقی معنی ہیں اور آیت میں دھوپ اور سایہ کے تغیرات سے توحید پر استدلال کیا گیا ہے دبیان القرآن ملاحظہ ہی دوسرے اگر آیت میں استعارہ بھی مان لیا جائے تب بھی یہ یقینی ہے کہ ظل کے معنی اصطلاحی نہیں پھر آیت اس سے کیا تعلق۔

تنبیہ سابع۔ حدیث السلطان ظل اللہ فی الارض سے بھی استدلال کیا گیا ہے اور اس کا بھی وہی جواب ہے کہ یہاں ظل کے معنی اصطلاحی نہیں بلکہ استعارہ ہے اس بنا پر کہ یرجع الناس الیہ و یا ودن الیہ ورنہ ظل بالمعنی الاصطلاحی میں سلطان کی کیا تخصیص ہے۔ تم الا الحاق۔ ربیع جمادیٰ آخری ۱۳۳۵ھ وھو اول یوم وقف فیہ الریل بقرب الحیانتہ و عقدت لہ الجنۃ بھیمۃ فرحاً و سروراً فی محطۃ الجدیدۃ و کان الفصل بینھما الزمان و زمان دخول الریل فی القصبتہ آتین و شرا من سبۃ ثلاثۃ اشھر و عشرۃ ايام فقط (ارشاد علی عفی عنہ)

رسالہ احکام الایلاف فی احکام الاختلاف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوۃ مقصود اس تحریر سے ایک غلطی عظیم کا رفع کرنا ہے جس میں قریب قریب عام ابتلا رہو رہا ہے۔

اس قصہ میں اور الحاق میں ایک مناسبت ہے۔ پس اس کا ذکر یہ ربط نہیں ہوا جو مناسب یہ ہے کہ کوئی شخص قصہ ایم اسٹیشن مقبہ بر لقب لغوی "تھانہ جھون" کا محمول لے کر اس سے تجاؤز کر کے جدید اسٹیشن مقبہ بر لقب اصطلاحی "قصہ تھانہ جھون" پر اترے اور زائد محمول کے مطالبہ کا یہ جواب دے کہ اسٹیشن تھانہ جھون کا ہوم اس پر بھی اوق ہے جواب دیا جائیگا کہ اس غلطی کی تفسیر اس معنی اصطلاحی سے غلط ہے اسی ہی الحاق ہذا کی بعض تفسیر میں اس پر بعض تفسیر مشتمل اور یہ قصہ شامل ہے ۱۲۸۵ھ

الا ماشاء اللہ۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ عام طور پر علی الاطلاق اتفاق کو مطلوب اور اختلاف کو مذموم سمجھا جاتا ہے بالخصوص اگر علماء میں کسی قسم کا بھی اختلاف ہو جائے اُس کے سبب اُن پر سخت طعن کیا جاتا ہے اور اس دعا پر دلائل مطلقہ سے (گو وہ کسی دلیل مستقل سے مقید ہی ہوں) تقریر اور تحریر استدلال کیا جاتا ہے اس خیال کے غلط ہونے پر احقر وقتاً فوقتاً تقریر و تحریر سے متنبہ بھی کرتا رہا ہے لیکن کسی داعی قوی کے پیش نہ آنیکے سبب اس مستقل تنبیہ کا کوئی خاص بہتہام نہیں کیا گیا۔ اس سال بعض اسباب خاصہ کے سبب بعض مراکز تعلیمیہ کی جماعت کے آحاد میں کچھ اختلاف پیش آیا اور امتداد و اشتداد میں کسی قدر معمول سے بڑھ بھی گیا اور اس کے متعلق بعض ایسے صاحبوں جن کا یہ نصب بھی نہ تھا برغم خود خیر خواہی سے معترضانہ خیالات ظاہر کئے اور ان میں سے جنہوں نے مجھ سے خطاب خاص کیا تھا اُن کو اصول صحیحہ کے موافق جواب بھی دیا گیا لیکن غالباً بوجہ جہال اُن جو ابوں کل اُن اصول پر انطباق واضح نہ تھا اس لئے توضیح کی بھی ضرورت تھی۔ نیز آئندہ کے لئے ایسے شبہات کا انسداد بھی ضروری تھا۔ یہ واقعہ اور یہ دو ضرورتیں داعی قوی ہو گئیں کہ تحقیق مسئلہ اتفاق و اختلاف کی کسی قدر تفصیل و توضیح کیسا کہ قبلہ مذکور ہو جائے تاکہ شبہات واقعہ منفقود اور شبہات متوقعہ سدود ہو جاویں اور نیز واعظین و مقررین مضمون نویں بھی اپنی تقریرات و تحریرات میں ان حدود کی رعایت رکھ سکیں۔ ولقیتہ باحکام الایتاف فی احکام لا اختلاف واللہ ولما العانة والیہ التضرع والاستکان۔

مقدمہ۔ جاننا چاہئے کہ اختلاف تقسیم اولیٰ دو قسم پر ہے۔ ایک حقیقی دوسرا غیر حقیقی۔ اور اختلاف کو اقسام سے اتفاق کے اقسام بھی معلوم ہو جاوینگے، اور چونکہ محل کلام اختلاف ہی کو سمجھا جاتا ہے اس لئے موضوع تقسیم کا اسی کو قرار دیا گیا تو اختلاف کی دو قسمیں ہیں حقیقی و غیر حقیقی حقیقی سے مراد یہ ہے کہ دو حکموں میں ایسا تعرض ہو کہ وہ دونوں حکم واقع میں معاً صحیح نہ ہو سکیں اگر ایک صحیح ہو تو دوسرا غلط جیسے ایک شخص کہے کہ فیعل حلال یا حسن ہے دوسرا اسی فعل کو کہے کہ یہ حرام یا قبیح ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ واقع میں حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ پھر یہ تعارض خواہ درجہ تناقض میں ہو یعنی جیسے اُن دونوں حکموں کا اجتماع نہیں ہو سکتا اسی طرح دونوں کا ارتفاع بھی نہیں ہو سکتا جیسا مثال مذکور میں کہ جیسے یہ نہیں ہو سکتا کہ فعل حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ اسی طرح یہ نہیں ہو سکتا کہ نہ واقع میں حلال ہو اور نہ واقع میں حرام ہو اور خواہ درجہ تضاد میں ہو یعنی دونوں حکموں کا اجتماع تو نہیں ہو سکتا لیکن دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے جیسے ایک شخص کہے کہ فیعل مباح ہے دوسرا کہے کہ مستحب ہے، سو ظاہر ہے کہ اسے اس مقصد میں اشارہ ہے کہ جب اختلاف کے صحیح احکام معلوم ہوں گے انکے امتثال کے بعد جو اتفاق ہو گا وہ نہایت مستحکم ہو گا کیونکہ وہی مطلوب شرعی ہو گا جو مصلحت ہی مصلحت ہو اور ایسے احکام یا تقاضا یعنی ہے مزید تحقیق اُس کی فائزہ رسالہ کے فائزہ میں ہے ۱۲ منہ

یہ تو ممکن نہیں کہ مباح بھی ہو اور مستحب بھی مگر یہ ہو سکتا ہے کہ نہ مباح ہو نہ مستحب بلکہ مکروہ و بدعت ہو۔ اور غیر حقیقی سے مراد یہ ہے کہ اُن دو مختلف حکموں میں تعارض نہ ہو بلکہ دونوں حکم صحیح ہو سکتے ہیں مثلاً ایک پتھر سفید ہے ایک سیاہ ہے تو دونوں مختلف تو ہیں لیکن دونوں حکم صحت میں مجتمع ہیں کیونکہ دونوں رنگ کا محل مختلف ہو ایک کو سفید کہنے سے دوسرے کے سیاہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی یا ایک زمانہ میں شراب حلال تھی دوسرے زمانہ میں حرام ہو گئی تو یہ دونوں حکم صحیح ہیں اور یہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے اور حقیقت اس کی تعدد ہے۔ پھر اختلاف حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الامر الدنیوی۔ ایک اختلاف فی الامر الدینی۔ پھر اختلاف فی الامر الدنیوی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف عن منشاء صحیح۔ اور ایک اختلاف لا عن منشاء صحیح اور ایک اختلاف فی الامر الدینی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الفروع ایک اختلاف فی الاصول۔ پھر اختلاف فی الفروع کی دو قسمیں ہیں اختلاف عن دلیل اور اختلاف لا عن دلیل اور اختلاف فی الاصول کی دو قسمیں ہیں۔ اختلاف فی الکفر والایمان اور اختلاف فی البدعت والسنۃ۔ یہ سب اقسام اختلاف حقیقی کے تھے اور اختلاف غیر حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک بفعل العبد۔ دوسرا بجعل الحق پھر اختلاف بجعل الحق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اختلاف طبلع۔ دوسرا اختلاف شرائع۔ پھر اختلاف شرائع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اختلاف فی الشریعۃ الواحدۃ۔ ایک اختلاف فی الشرائع المتعددہ۔ مجموعہ ان سب اقسام کا دس قسمیں ہیں۔ چھ اختلاف حقیقی کی اور چار اختلاف غیر حقیقی کی۔

قسم اول۔ اختلاف حقیقی فی الامر الدنیوی عن منشاء صحیح قسم دوم اختلاف فی الامر الدنیوی لا عن منشاء صحیح قسم سوم اختلاف حقیقی فی الامر الدینی عن دلیل قسم چہارم اختلاف حقیقی فی الامر الدینی عن دلیل قسم پنجم اختلاف حقیقی فی الامر الدینی عن دلیل قسم ششم اختلاف غیر حقیقی بفعل العبد۔ قسم ہفتم اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق باختلاف الطبلع قسم ہشتم اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشریعۃ الواحدۃ قسم نہم اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشرائع المتعددۃ۔

(وہذا صورتہ الضبط بھدیۃ الجداول ذات الشعب)

اختلاف

حقیقی		غیر حقیقی	
فی الدنیا		بجعل الحق	
منہاج	منہاج	منہاج	منہاج
قسم اول	قسم ثانی	قسم ثالث	قسم رابع
قسم ثالث	قسم رابع	قسم خامس	قسم سادس
قسم سادس	قسم سابع	قسم ثامن	قسم تاسع
قسم عاشر	قسم الحادی عشر	قسم اثنا عشر	قسم ثلاثا عشر

اور یہ سبقسام واقعہ ہیں اور نہ احتمالات عقلیہ تو اور بہت ہیں مگر چونکہ وہ غیر واقع تھے اس لئے ان کا ذکر کرنا پھر ان کے وقوع کی نفی کرنا فضول سمجھا اب ہم ان سبقسام کے مصادیق اور ان کے احکام بیان کرتے ہیں اور اس مجال میں ایک مقدمہ ہو جس کو آپ پڑھ رہے ہیں اور ڈس فسلین ہیں ایک ایک قسم کے بیان میں اور ایک خاتمہ جس میں کچھ تنبیہات ہیں جو کہ تحقیقات فصول پر تفریعات ہیں۔

والان اشرع فی المقصود + مستعینا بواہب لکرم والحمد

فصل اول۔ اختلاف کی قسم اول کے بیان میں یعنی جو اختلاف کسی امر دنیوی میں ہو اور کسی منشا صحیح سے ہو جیسے دو طبیبوں میں طریق علاج میں اختلاف کسی نے طب یونانی کو اختیار کیا کسی نے ڈاکٹری کو کسی نے ویدک کو یا باوجود طریق میں متفق ہونیکے اختلاف تشخیص کے سبب کسی تدبیر کے متعلق اختلاف ہو کہ ایک طبیب کسی خاص تدبیر کو نافع بتلاتا ہے اور دوسرا طبیب اُس کو مضر بتلاتا ہے اور ہر ایک رائے کا منشا صحیح بھی ہو جس سے وہ استدلال کرتا ہے اور دوسرے کی دلیل کو رد کرتا ہے۔ یا دو کیلوں میں کسی مقدمہ کے متعلق اختلاف ہے کہ ایک کیل اُس کو ایک دفعہ میں داخل کرتا ہے۔ اور دوسرا کیل دوسری دفعہ میں دلیلیات و اوقات پر مبنی حسیہ میں اہل الرائے داخل تجربہ معمولی طور پر ایسا اختلاف کہتے رہتے ہیں اور یہ منشا کبھی دلیل ہوتی ہے کبھی کسی صاحب تحقیق کی تقلید ہوتی ہے کہ مقلد کی یہی دلیل ہے اور علم اس اختلاف کا یہ ہے کہ یہ جتنک حدود میں ہے فی نفسہ مذموم نہیں بلکہ اگر اپنی رائے میں شرح صدر ہو تو دلیل صحیح کے پیش نظر ہوتے ہوئے اور دوسری شق میں ضرور دیکھتے ہوئے اُس دلیل کے خلاف محض تقلیداً متفق ہو جانا مذموم ہو گا اور اس باب میں جو نفع و ضرر مختل ہے چونکہ وہ اکثر دوسرے تک متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے یہ اختلاف اُسی مشورہ کی ایک فردی

جس کی ترغیب تائید قرآن و حدیث میں آئی ہے اور خلاف شرح صدر مشورہ فیہ کی مذمت خود حدیث میں وارد ہے و من اشارة على اخيه بامر يعلم ان الرشيد في غيره فقد خانہ رواہ ابوداؤد مزانی صریحاً و مر فوفاً مشکوٰۃ کتاب العلم اور حدود سے خارج ہو جانے پر یہ اختلاف مذموم ہو جاتا ہے مثلاً کسی کا منشاء اختلاف صرف تحقیق و خیر خواہی نہ ہو بلکہ محض اپنی بات کی تصحیح اور دوسرے کی تذلیل و تحقیر ہو یا اپنے مخالف کی غیبت و ضرر رسانی میں مبتلا ہو جائے اس عارض سے وہ اختلاف مذموم ہو جائے گا۔ اگر یہ عارض دونوں جانب ہے تو دونوں کے اختلاف کو مذموم کہیں گے اور اگر ایک جانب ہے تو صرف اُس کے اختلاف کو مذموم کہیں گے اور اکثر اُن نصوص کا مورجن میں مطلق اختلاف کا ذمہ وارد ہے ایک یہ اختلاف بھی ہے جو عارض مذکور کے سبب مذموم ہو جائے اور دوسرا مورد وہ اختلاف ہے جو فصل آئندہ میں مذکور ہے چونکہ محمول سے پہلے محل کی حقیقت کا تعین ہو جانا اعون فی الفہم ہے اس لئے وہ نصوص فصل آئندہ میں مذکور ہوں گی۔ اور اسی سلسلے سے اہل معاملہ کا اختلاف و نزاع جو کسی اپنے حق کے متعلق ہو اور شخص کسی محل العتہ کی بنا پر دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہو اُس کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک کسی فریق کو اُس منشاء کا غلط ہونا محقق نہ ہو تب تک وہ معذور ہے اور بعد وضوح حق کے پھر اصرار مصیبت ہے اور اگر باوجود اپنے حق پر ہونیکے دوسرے سے نزاع قطع کر دے اور اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو فضیلت عظیمہ ہے۔ حدیث میں ہے۔ عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ترك الكذب وهو باطل بولہ فی روض الجنة ومن ترك المراءى وهو محقق بنی لہ فی وسط الجنة الحدیث رواہ الترمذی وقال هذا حدیث حسن مشکوٰۃ باب حفظ اللسان البتہ اگر اپنے دعوے سے دست بردار ہو بیسے کوئی معذور شرعی لازم آئے تو اس صورت میں یہ دست برداری اور اتفاق ناجائز ہے مثلاً عورت کے روبرو شوہر نے طلاق دی پھر منکر ہو گیا تو عورت کو جائز نہیں کہ اس دعویٰ سے دست بردار ہو کر اُس کے انکار کو تسلیم کر لے حدیث میں ہے عن عمر بن عوف المزنی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الصلح جائز بین المسلمین الاصلح احرم حلالاً و ادا حل حرام الحدیث رواہ الترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد مشکوٰۃ باب لا فلاس یہ تو اہل معاملہ کا حکم ہے۔ باقی دوسرے لوگوں کو جب تک دلیل شرعی سے ایک کا حق پر ہونا ثابت نہ ہو جائے دونوں میں احتمال صواب کا سمجھ کر کسی کی نصرت دوسرے کے مقابلہ میں جائز نہیں اور جب دلیل شرعی سے ایک کا حق پر ہونا ثابت ہو جائے تو اُس کی نصرت اس تفصیل واجب ہے کہ اگر یہ ناصر حاکم یا امور من الحاکم ہے تو نصرت بالید اور اگر حاکم نہیں اور کسی فتنہ کا بھی اندیشہ نہیں تو وعظ باللسان کیساتھ اور اگر فتنہ و بیہ یا دیوبہ کا اندیشہ ہے تو صرف

دل سے صاحب باطل کے اس فعل کو بُرا سمجھے اور صاحب حق کے لئے دعا کرتا ہے اس کے متعلق بھی نصوص فصل آئندہ میں مذکور ہوں گے۔

فصل دوم۔ اختلاف کی قسم دوم کے بیان میں۔ یعنی جو اختلاف کسی امر دنیوی میں ہو اور اس کا کوئی منشاء صحیح نہ ہو محض نفسانیت اُس کا باعث ہو اُس کا حکم ظاہر ہے کہ وہ مذہب محض ہے خواہ ایک جانب ہو یا دونوں جانب سے۔ اب بعض نصوص ذم اختلاف و معاملہ متعلقہ اختلاف کے لکھتا ہوں جن کا وعدہ مع تعین محل فصل اول میں مذکور ہوا۔ قال اللہ تعالیٰ ولا تنازعوا فتقشلوا و تذہب ریحکم الا یتہ وقال تعالیٰ ولا تقف ما لیس لک بہ علم وقال تعالیٰ فاصلو بین اخیکم الی قولہ ولا تملکوا انفسکم ولا تنازعوا بالانقیاب ثم الی قولہ تعالیٰ ان بعض الظن اثرو ولا تجسسوا ولا یعتب بعضکم بعضا۔ الا یتہ والا حدیث۔

(۱) عن عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینکح المسلم ان ینکح اخیہ فوق ثلثۃ فاذا لقیہ سلم علیہ ثلاث مرات کل ذلک لا یرد علیہ فقد باء بائمہ رواہ ابوداؤد۔

(۲) عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کفر والظن فان الظن اکذب الحدیث ولا تجسسوا ولا تجسسوا ولا تجادوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وکونوا عباد اللہ اخوانا فی رواۃ ولا تنافسوا متفق علیہ (۳) عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا اخیزکم بافضل من درجۃ الصیام والصدقۃ والصلوۃ قال قلنا بلی قال اصلح ذات البین وفسد ذات البین ہی الحالۃ رواہ ابوداؤد و الترمذی وقال ہذا حدیث صحیح (۴) وعن الزبیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دب الیکم دعا الامر قبکم الحسد والبغضاء ہی الحالۃ لا اقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدین رواہ احمد و الترمذی (۵) وعن ابی صرغۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من ضار ضارا اللہ بہ ومن شاق شاق اللہ علیہ رواہ ابن ماجہ و الترمذی وقال ہذا حدیث غریب (۶) وعن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملعون من ضار مودنا او مکر بہ رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث غریب (۷) وعن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال صعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المنبر فنادی بصوت رفیع فقال یا معشر من اسلم بلسانہ ولم یفیض الایمان الی قلبہ لا تؤذوا المسلمین ولا تعيروہم ولا تتبعوا عورتہم فانہن من یتبع عورتہ المسلم یتبع

اللہ عورتہ بغض۔ ولو فی جون رحله رواہ الترمذی (۷۵) وعن انس رضی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما عرج بنی ربی مررت بقوم لہم اظفار من نحاس یمخشون وجوہہم وصدورہم فقلت من ہذا یرایا جبرئیل قال ہؤلاء الذین یأکلون لحوم الناس ویقعون فی اعراضہم رواہ ابوداؤد (۹۷) وعن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حسن الظن من حسن العبادۃ رواہ احمد وابوداؤد (۷۸) عن عائشہؓ قالت اعطی بعبیر لصغیۃ وعند زینب فضل ظہر فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لزینب اعطیہا بعبیر فقالت انا اعطی تلك الیہودیۃ فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فہجر ما ذالہجۃ والمحمی وبعض صفہ رواہ ابوداؤد (مشکوۃ) (۷۹) فی اخلاحادیث دلیل لتقئد اول الاحادیث وکذا یدل علیہ حدیث کعب کما فی للمعات عن السیوطی ومن خاف من مکالمۃ احد وصدت ما یفسد علیہ دینہ ویدخل مضرة فی دیناکہ یجوز لہ ہجانبہ والبعد عنہ ورب ہجر جمیل خیر من مخالطۃ موزیۃ اھ من رسالۃ الضر والنذر (۸۰) عن ابی سعید الخدری قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من رای منکم منکر فلیغیر بیدہ فان لم یستطع فلیسانہ فان لم یستطع فبقلبہ ذلک اضعف الایمان رواہ مسلم والترمذی وابن ماجہ والنسائی (تذہیب ترمذی) (۸۱) واثله ابن الاسقع قلت یا رسول اللہ ما العصبۃ قال ان تعین قومک علی الظلم (۸۲) بعمل قد یزالک رفعہ خیرکم الدافع من عشیرتہ ما لیریا ثم ہما ابوداؤد (۸۳) اسامۃ قیل لہ لو اتیت عثمان فیکلہ فقال لا نکولکم الا کما لا یحکم الذکر فی السر زان فتح بابا لا کواول من فتح الشیخین (۸۴) ابوالاثر ایتہم امر الاستطیع غیر ذلک صبر الحق یرکون اللہ ہولدی

فصل سوم۔ اختلاف کی قسم سوم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امر دینی میں ہو جو فروع میں سے ہے اور پس سے ہو خواہ دلیل نص ہو یا اپنا اجتہاد ہو یا اپنے کسی متبوع صالح المتبوعیۃ کا اجتہاد یا فتویٰ ہو اور یہی ہے وہ اختلاف جو امت مرحومہ کی جماعت حقہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے اس وقت چلا آرہا ہے اور بنی اس اختلاف کا اسباب متعدد ہیں جو کتب اصول و تصانیف حضرت شاہ ولی اللہ در سالہ رفع الکلام (ابن تیمیہ وغیرہ) میں بیان ہیں مثلاً (۸۵) ایک مسئلہ میں نصوص مختلفہ الدلالۃ ہیں اور سب جمع نہیں ہو سکتے اور نسخ بھی متفق علیہ نہیں ایک مجتہد نے ایک پر عمل کیا اور دوسرے کو قواعد کلیہ کے اقتضائے متروک العمل کو دیا دوسرے مجتہد نے اس کا عکس کیا اور یہ قواعد کلیہ کو ماخوذ عن النصوص ہیں مگر یہ اجتہادی اس لئے بانیین میں عمل کی گنجائش ہے مجتہد کو اصالۃ اور تقلد کو تبعاً مثلاً بیج و محرم میں محرم کو ترجیح ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً

ثبت کا نافی پر مقدم ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً کسی واقعہ کا بہ نسبت عورتوں کے مردوں پر زیادہ منکشف ہونا جیسے کسوف کا واقعہ اس میں روایت رجال کی تقدیم ایک قاعدہ ہے اور مثلاً حکایت فعل میں عموم نہ ہونا یہ ایک قاعدہ ہے مثلاً۔ اور یہ خفیہ کے قواعد ہیں۔ اسی طرح دوسرے مجتہدین کی تحقیق میں دوسرے قواعد ہیں مثلاً تنقید بالوصف یا تعلیق کی دلالت جانب مخالف حکم کی نفی پر یا حمل المطلق علی المقید یا قرآن فی انظم کی دلالت قرآن فی حکم پر و امثالہا ایسے قواعد سے انصہین کو دوسرے پر ترجیح دینے سے حکم میں اختلاف ہو جاتا ہے (۷۱) نصوص مختلفہ الدلالة میں سے ایک مجتہد کو ایک نص پہنچی دوسرے مجتہد کو دوسری پہنچی یا ایک کو کوئی نص نہیں پہنچی اُسے قیاس پر عمل کر لیا اس لئے باہم اختلاف ہو گیا اور نہ پہنچنے کی دو صورتیں ہیں یا تو بالکل ہی نہیں پہنچی یا سند متحج بہ سے نہیں پہنچی اور اس اخیر کی صورت کا اگر کسی کو خود یا بواسطہ ثقہ عالم کے تحقق ہو جائے اُس پر قیاس کا چھوڑ دینا واجب ہے (۷۲) کبھی نصوص مختلفہ مذکورہ بالا میں اوصاف رُواة سے ترجیح دینے سے اختلاف ہو جاتا ہے جیسے زیادہ ثقہ ہونا زیادہ حافظ ہونا زیادہ فقیہ ہونا طول ملازمت و صحبت و امثالہا (۷۳) نصوص ظاہر دلالت میں مختلف ہیں اور سب ثابت بھی ہیں مگر باہم جمع ہو سکتی ہیں۔ پس ایک مجتہد نے خواہ کسی قاعدہ کلیہ سے یا کسی قرینہ مقالیر یا مقامیہ سے خواہ ذوق اجتہادی سے ایک نص کے مدلول کو اصل حکم قرار دیا اور دوسرے نص کو ماول یا کسی عارض پر محمول کر لیا اور دوسرے نے اس کا عکس کیا اس لئے باہم اختلاف ہو گیا۔ مثلاً رفع یدین کے بارہ میں احادیث مختلفہ ثابت ہیں خفیہ نے اس بنا پر کہ اصل نماز میں سکون ہے بقولہ علیہ السلام لما ساء اھم رفع یدین یحکم عند السلام اسکنوا فی الصلوة عدم رفع کو اصل قرار دیا اور رفع میں تاویل کی کہ مثلاً اعلام اھم یا بعید کے لئے تھا اور شافعیہ نے اس بنا پر کہ نماز عبادت وجودیہ ہے اور رفع امر وجودی ہے اور عدم رفع امر عدمی ہے رفع کو اصل قرار دیا اور عدم رفع کو بیان جواز پر محمول کیا لہذا اس سے ظاہر ہو جائے کہ رفع موقوف علیہ صحت صلوٰۃ کا نہیں (۷۴) کبھی نصوص میں مدلول کا اختلاف نہیں ہوتا مگر ایک ہی نص کا محمل مختلف ہو سکتا ہے۔ ایک مجتہد نے اپنے ذوق سے یا قواعد کلیہ سے ایک محمل پر محمول کر لیا دوسرے نے اُسی نص کو دوسرے محمل پر اس اختلاف ہو گیا مثلاً انتہاء کے لئے جمع بین البسر والتمر حدیث میں نہیں وارد ہے اصحاب ظواہر نے اس جمع کو علی الاطلاق مثل جمع بین الاختین کے امر تبعیدی قرار دیا اور دوسرے فقہانے اس کو معطل قرار دے کر ارتفاع علت کے وقت اس جمع کی اجازت دی اور وہ علت خواہ احتمال سرعت تغیر ہو خواہ مراعاة مساکنین بزمانہ جذب و قحط ہو۔

(۶) اجماع کے بعض قسم کا بعض کے نزدیک حجت ہونا اور بعض کے نزدیک حجت نہ ہونا یہ بھی اسباب اختلاف سے ہو جاتا ہے مثلاً ایسا اجماع جس کے قبل اختلاف ہو چکا ہو اور ایسا اجماع جس کا داعی کوئی دلیل ظنی نہ ہو (۷) کسی مسئلہ میں نہ نص ہے نہ اجماع بلکہ محض قیاسی ہے اور وجہ قیاس دونوں مجتہدین کے نزدیک مختلف ہے اس لئے حکم میں اختلاف ہو گیا اور ابواب فقیہ میں ایسے مسائل بکثرت ہیں اور اس اختلاف کا حکم یہ ہے کہ یہ باتفاق واجماع علماء امت محمود و مقبول ہے اور ان احادیث و اقوال اکابر کا یہی محمل ہے عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سألت ربی من اختلاف اصحابی من بعدی فاجبت لی ان یا محمد ان اصحابك عندی بمنزلة النجوم فی السماء بعضها اقوی من بعض وکل نور فمن اخذ بشئ منها هم علیہ من اختلافهم فهو عندی علی هدای قال وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابی کالنجوم فبأهم اقتدوا یتم اهتد یتم رواه زرین (۸) باب مناقب الصحابة فی المقاصد الحسنة من المدخل للبیہقی من حدیث سفیان عن اقلیم بن حمید عن القاسم بن محمد قال اختلاف اصحاب محمد رحمة للعباد ومن حدیث قتادة ان عمر بن عبد العزيز كان یقول لاسرنی لو ان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم یختلفوا لانهم لو لم یختلفوا لکن رخصة ومن حدیث اللیث بن سعد عن یحیی بن سعید قال اهل العلم اهل توسعة و ما یرح المفتون یختلفون فی کل هذا و یحرم هذا فلا یعیب هذا علی هذا و كان اختلاف موسی و هارون علیہما السلام فی معاملة بنی اسرائیل من هذا القبیل و غضب موسی علیہ السلام کان قبل العلم بوجوب اجتهاد هارون و اوراس اختلاف کا ایک یہ بھی حکم ہے کہ جب یہ محمود و مقبول ہے تو اس میں ایک کا دوسرے سے عداوت کرنا اور کسی کی تفصیل و تفسیق کرنا جیسا آج کل غلامی میں تحریر و تقریر معمول ہو سخت بدعت و معصیت ہے

۱۰ و فہم نہ لا الوجہ توقف علی تفسیر آیات القصۃ من قول تعالیٰ قال یا ہارون ما منعک اذ رایتہم ضلوا الاتبعن لی قولہ و لم ترقب قولی و ایضا تبیین لکسا من تفسیر البطلان زعم بعض اہل الزيغ ان فی الآیہ دلالة علی ما ہارون علیہ السلام رضی بالشکر و لم یرض بالتفرق حیث قال فی خشیت ان تقول فرقت بین بنی اسرائیل الخ و حاشا الانبیاء علیہم السلام عن ذلک و ہذا من ضروریات الدین اما عدم مفارقتہ القوم مع مفارقتہ القوام ما رقابوا فهو ما بینہما لا خیر حب ما یطعن بہ تفسیر لا کون التفرق افع من الشرک و ہذا انما نقل التفسیر من بیان القرآن لعین عبارتہا انہ یدعیہ و نصہا بعد اس کے ہارون علیہ السلام کی طرف توجہ ہوئے اور کہلے ہارون جب تم نے دان کوں دیکھا تھا کہ یہ (بائکل) گمراہ ہو گئے (اور نصیحت بھی نہیں سنی) تو اس وقت تم کو میرے پاس چلے گئے سے کون امر مانع ہوا تھا (یعنی اس وقت میرے پاس چلا آنا چاہئے تھا تاکہ ان لوگوں کو اور زیادہ یقین ہوتا کہ تم ان کے فعل کو نہایت پسند کرتے ہو اور نیز ایسے باغیوں سے قطع تعلقات جس قدر زیادہ ہو بہتر ہے) سو کیا تم نے میرے کہنے کی نجات کیا کہ میں نے کہا تھا لا تتبع سبیل المفسدین جیسا پارہ ۴م میں ہے جو لمبومہ دال ہے عدم موافقت مفسدین بوجہ من الاجوبہ پر اور اس مضمون میں مساکنت بھی داخل ہے) ہارون (علیہ السلام) نے کہا کہ اے میرے بھائی (یعنی میرے بھائی) تم میری داڑھی مت پکڑو اور نہ سو کے (بال) بقیہ حاشیہ نمبر ۱۰

ہی احسن وقال تعالى ارجع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتقى احسن وقال تعالى قل لعبادى يقولوا التقى احسن وقال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجر حتى ليس معكم ان الله ثم ابغضنا اور اسی طرح اہل باطل کو اہل حق کیساتھ اختلاف کرنے کی مذمت اور اس پر وعید وارد ہے کہوہ تعالیٰ دان الذین اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعید وکھوہ تعالیٰ ولا یزولون مختلفین الا من رحم ربک وکھوہ تعالیٰ ان ربک یقضی بینہم لوم القيمة فیما کانوا فیہ یختلفون وغیر ہما من الآیات۔

قصہ ششم۔ اختلاف کی قسم ششم کے بیان میں۔ یعنی جو اختلاف ایسے امر دینی میں ہو جو اصول میں سے ہو اور سنت و بدعت کے درجہ میں سے ہو اور اس اختلاف کا حکم بھی باستنار احکام مخصوصہ بالکفار وہی ہے جو اوپر فصل پنجم میں ذکر کیا گیا ہے اور ان امارت میں اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

(عل) عن عبد الله بن عمر قال هجرت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما قال فسمع اصوات رجلين اختلاف في اية فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف في وجهه الغضب فقال انما هذان من كان قبلكم باختلافهم في الكتب رواه مسلم (ط) وعن العرياض بن سارية في حديث طويل من قول عليه السلام فانه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلاف فاكثروا فعلكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين متمسكونا برؤسها وعضوا علىها بالنواجذ وياكم محمد ثبات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة رواه احمد والبرداء والترمذى ابن ماجه (ط) وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا منهم يا رسول الله قال انا عليه اصحبي رواه الترمذى (ط) وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امتي او قال امة محمد على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن شذ من ذلك في النار اذ هو من آل الترمذى (ط) وعن ابى امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا اذ تواجدوا لثقل ثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم هذ الاية ماضية لك الاجل لابل هم قوم خصمون۔ رواه احمد والترمذى وابن ماجه (ط) وعن ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة شبرا فمدرج في النار ربة الاسلام من عنقه رواه احمد والبرداء (ط) وعن ابراهيم بن ميسرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرص صاحب بدعة فقد عان من الاسلام۔ رواه البيهقي في شعب الایمان مشكوك

ف۔ بدعت سے مراد وہ بدعت ہے جو باتفاق اہل حق بدعت اور جس میں اہل حق کے اجتہاد کی گنجائش ہو وہ مثل مسائل مختلف فیہا کے ہے جن کا حکم فصل سوم میں مذکور ہوا ہے اور ارشاد الطالبین کی اس عبارت کا یہی مہمل ہے۔ علاوہ آنکہ انچہ بدعت در بعضی اعمال آنہار اہ یافتہ بنا بر خطائے اجتہادی ست و مجتہد محظی معذور ست و حواشی بابت شتم تعلیم الدین)۔

۲۱) اور معاملات و معاشرت کا استثنائ یہاں بھی ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ لمارواہ مسلم من عائشہؓ ان رجلاً استاذن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقل ان نوالہ فلبئس ابن العشیۃ او بئس جل العشیۃ فلم یخل علیہ الا ان لہ القول قالت عائشہ فقلت یا رسول اللہ قلت لہ الذی قلت لہ النت لہ القول قال یا عائشہ انش الناس منزلة عند اللہ یوم القیمۃ مزودعة او ترکہ الناس القاء فحشہ قال النووی و فی ہذا الحدیث مد ارادۃ من یتقی فحشہ وجواز غیبۃ الفاسق المعلن بفسقہ ومن یحتاج الناس الی التحذیر منه باب ارادۃ من یتقی فحشہ اھ

فصل ہفتم۔ اختلاف کی قسم ہفتم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور متعلق بفعل عبد ہو یا اختلاف غیر حقیقی کی تفسیر اور یہ کہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے۔ اور حقیقت اُس کی تعدد ہے خطبہ میں گزر چکا ہے مثالیں اس اختلاف کی مثلاً اسباب معاش میں عقلا و اہل تجارت کا اختلاف کسی نے زراعت کو اختیار کر لیا کسی نے تجارت کو کسی نے ملازمت کو جس میں ملازم اجیر خاص ہوتا ہے کسی نے اور کسی پیشہ کو جیسی وکالت و طبابت یا کوئی اور ٹھیکہ کا کام جس میں یہ پیشہ دراجیر مشترک ہو سوا اس اختلاف حقیقی نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ کوئی پیشہ در دوسرے پیشہ کے ذریعہ معاش ہونے کی نفی نہیں کرتا اور نہ علی الاطلاق ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے۔ غرض ان کے مقاصد میں تعارض نہیں ہر ایک کے خاص صلاح سے کسی ایک ذریعہ کو اختیار کر لیا۔ یہی معنی میں اختلاف حقیقی نہ ہونے کے اور ان ذرائع کا بفعل عبد ہونا بھی ظاہر ہے اسی طرح کا اختلاف مشلح کی تدابیر میں ہے جو اصلاح نفس کے لئے انھوں نے تجویز کی ہیں کہ ہر شیخ طالب کی استعداد اور مناسبت کی بنا پر خاص تدابیر کو اختیار کرتا ہے اُن میں بھی باہم تعارض نہیں اور حکم اس اختلاف کا ظاہر ہے کہ اس میں کوئی محذور نہیں بلکہ درحقیقت یہ تو اختلاف ہی نہیں محض تعدد ہے اور اسی قبیل سے ہے اختلاف حضرت داؤد و حضرت سلیمان علیہما السلام کا حکم فی الحرث میں جو قرآن مجید میں مذکور ہے اور قضا بالابن للکبریٰ والصغریٰ میں جو حدیث شریفین میں مذکور ہے (مشکوٰۃ باب بناء المخلوق و

ذکر الانبیاء علیہم السلام

فصل ششم۔ اختلاف کی قسم ششم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور فعل حق ہو اور تکوین کے متعلق ہو جس کو مقدمہ میں اختلاف طبائع سے تعبیر کیا ہے اُس کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوقات کی صورتیں اور مزاج اور الوان وغیرہ مختلف پیدا فرمائے ہیں ان آیات میں اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

قال تعالیٰ المیزان اللہ انزل من السماء ماء فاخرجنا به ثمرات مختلفا الوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سوده ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوان كذلك وقال تعالیٰ ومن اياتنا خلق السموات والارض واختلاف السننكم والوانكم وقال تعالیٰ والتخل مختلفا اكله وقال تعالیٰ یحب لمن یشاء انا نأویحب لمن یشاء انا نأویحب لمن یشاء الذکور ویزوجهم ذکرنا وانا نأویحب لمن یشاء عقیما وقال تعالیٰ واللہ خلق کل دابة مزماء فمنهم من یمشی علی اطناب ومنهم من یمشی علی رجلین ومنهم من یمشی علی اربع۔ وقال تعالیٰ ان فی خلق السموات والارض اختلاف لللیل والنهار لایة وقال تعالیٰ کل فی فلك یسبحون وغیرہ اسن الآیات اور اس اختلاف کا حکم اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اس کے عین حکمت ہونے میں کسی کو کلام ہی نہیں ہو سکتا اور باوجودیکہ اختلاف کی اس قسم کا کوئی تعلق بعد کے کسی فعل اختیاری سے نہیں جیسا ما بعد کے اقسام کا ہے جو تشریع کے متعلق ہیں پھر بھی اس کا ذکر کرنا ایک غلطی کی رفع کرنے کیلئے ہے جس کا ذکر خاتمہ کی تنبیہ ششم میں ہے۔

فصل نہم۔ اختلاف کی قسم نہم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بھیل حق ہو اور تشریع کے متعلق ہو اور شریعت واحدہ میں ہو اس کی مثال اختلاف قرائت ہو اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے جو اوپر کی قسم میں گذرا کہ عین حکمت ہے اور اس اعتبار سے کہ اس پر عمل کرنا فعل عہد ہے یہ حکم ہے کہ سب قرائت قرائت رسول ہونے میں متساوی ہیں جس کو چاہے اختیار کرے کسی کو کسی پر ترجیح دینا حکم ہے اگر ان میں ایسا اختلاف کیا جائے گا تو قسم چہارم میں داخل ہو کر مذموم ہو جائے گا اور ابتدائے اسلام میں جو سب حروف یعنی سات لغات مختلفہ عرب کی اجازت تھی وہ اختلاف بھی اس قسم میں داخل ہے گو ان میں یہ تفاوت ہے کہ قرائت کا نزول حقیقی ہے اور یہ سب قرائت لغت قریش میں ہیں اور حروف کا نزول حکمی ہے باعتبار نزول اذن کے۔

فصل دہم۔ اختلاف کی قسم دہم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بھیل حق ہو اور تشریع کے متعلق

ہوا اور شرائع متعددہ میں ہو اس کی مثال اختلاف شرائع ہے جو مختلف انبیاء کو عطا کئے گئے اور شریعت
مقدمہ کیلئے شریعت متاخرہ ناسخ ہوتی رہی اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے کہ معینیت
ہے اور عبد کے اعتبار سے یہ ہے کہ اعتقاد سب کا حق ہونے کا فرض اور جزو ایمان ہے اور عمل کرنا صرف اس
شریعت پر فرض ہے جس کا یہ مکلف بنایا گیا ہے جیسے ہم پر شریعت محمدیہ پر کہ ناسخ ہے تمام شرائع سابقہ کی
عمل فرض ہے اور اگر ایک ہی شریعت میں مثلاً شریعت محمدیہ ہی ہیں ایک حکم دوسرے کا ناسخ ہو وہ
بھی اس خاص اعتبار سے شرائع متعددہ کے حکم میں ہو جائے گی اور اس اختلاف کو باوجودیکہ بوجہ اختلاف علت
و حدت کے ظاہراً اختلاف حقیقی معلوم ہوتا ہے اختلاف غیر حقیقی اس لئے کہا گیا کہ ازمنہ مختلفہ کے اعتبار سے
دونوں حکم صحت و صدق میں مجتمع ہیں یعنی وحدت زمانیہ نہ ہونیکے سبب ان میں تعارض نہیں اور اختلاف حقیقی
سے ایسا ہی تعارض مراد ہے جیسا مقدمہ میں ذکر کیا گیا فصول عشرہ بحمد اللہ ختم ہوئے۔

خاتمہ۔ اس میں بعض ضروری تنبیہات ہیں جو احکام مذکورہ فصول عشرہ پر بمنزلہ تفریعات ہیں۔

تسبیہ اول۔ عام مادت ہو گئی ہے کہ اگر ایسا اختلاف اطباء میں ہوتا ہے تو ان کے متقدمین و متنبین میں
گروہ بندی ہو جاتی ہے اور فرقی حدود شریعت یا حدود تہذیب سے تجاوز ہو کر دوسرے فرقی پر مجال علمہ
و خاصہ میں امن و طعن و توقیف کرتا ہے بلکہ بعض اوقات اشتہار بازی تک نوبت آجاتی ہے جس کا سبب بحر طمع
مال و زریا حب جاہ و شہرت یا حسد و کبر و تعصب و فسانیت کے کچھ نہیں ہوتا جس کا قبض فصل اول میں ظاہر
ہو چکا اور اگر یہ اختلاف علماء میں ہو جاتا ہے تو اس وقت اس کے متعلق کئی فرقے پیدا ہو جاتے ہیں بعض
تو ایک ایک جماعت کے طرف دار ہو جاتے ہیں بعضے دونوں سے بیزار ہو جاتے ہیں۔ پھر طرف داروں میں
دو قسمیں ہو جاتی ہیں بعضے تو وہ ہیں جن کو حق و باطل کی کچھ خبر نہیں نہ تحقیقاً نہ تقلیداً مشروراً یا اس سے بڑھ کر یہ کہ یہ بھی
خبر ہے کہ ہمارا متبوع باطل ہے یا حدود سے تجاوز کر رہا ہے پھر بھی اس کی نصرت عمیاد کرے پھر اس نصرت
میں نہ غیبت پر مبنی ہے نہ بہتان سے نہ جھوٹ سے نہ دوسری جماعت کو تقریراً و تحریراً و اخباراً و اشتہاراً بدنام و
رسوا کرنے سے باک ہے اور نہ اس کی پردہ ہے کہ اس کا اثر کسی اسلامی قوت مقصودہ پر کیا پڑے گا اور دین کو
ضعف پہنچے گا یا ان حرکات سے مخالفان دین کی آرزوئیں پوری ہو رہی ہیں یا ان کو قوت پہنچ رہی ہے اس
جماعت کا عاصی اور مورد وعید شدید ہونا ظاہر ہے اور بعض وہ ہیں جو اپنے متبوع کو حق پر سمجھ کر ان کی نصرت
کرتے ہیں مگر وہ نصرت حد شریعت کے اندر ہے یعنی اپنے متبوع سے مدافعت کرتے ہیں اور اس کے مقابل کو

کوئی ضرر نفسانی یا مالی یا جاہی نہیں پہنچاتے اور اگر مدافعت سے بڑھ کر انتقام لیتے ہیں تو اُس میں جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا سے تجاوز نہیں کرتے تو اس کی رعایت بنا بر تجربہ پہل صراط پر گزرنی سے کم دشوار نہیں۔ یہ لوگ نصرت حق میں باجور اور مجازۃ بالمثل میں معذور ہیں۔ اور جو دونوں سے بیزار ہیں وہ وہ ہیں جن کو دین کیساتھ پہلے ہی سے محبت نہیں اور نہ وہ اطاعت احکام کو ضروری سمجھتے ہیں نہ اُن کو فکر عمل ہے نہ اُن کے قلب میں علمائے کی عظمت و وقعت و محبت و عقیدت ہے اُن کو اعمال سے بچنے کا اور علماء پر اعتراض کرنے کا ایک بہانہ مل گیا سو اُن کی حالت کا فیصلہ ظاہر ہے حاجت بیان نہیں اور نہ اُن سے خطاب کچھ مفید ہے صرف تمام حجت کے لئے ایک نظیر جواب میں ذکر کئے دیتا ہوں وہ یہ کہ ان صاحبوں کو اگر اتفاق سے کیمیا کی ہوس ہو جائے اور کسی شخص کے متعلق یقین بلکہ شبہ بھی ہو جائے کہ یہ اس کو جانتا ہے مگر اُس کی ظاہری حالت اُس کی تکذیب کرتی ہو تب بھی اُن کو کوئی امر اُس کی خدمت و اطاعت سے منع نہیں ہوتا محض اسی امید پر کہ اس سے اتنی بڑی دولت مل سکتی ہے اور اس کا دھوکہ باز ہونا بھی ثابت ہو جائے تو خاص اُس سے تو علیٰ کی اختیار کرے گا لیکن اگر کسی دوسرے پر اس کا مظنہ ہو جائے تو یہی معاملہ اُس کیساتھ بھی کرے گا اور بالکل اس شعر کا مصداق ہو جائے گا۔ ۵

طلبگار باید صبور و حمول کہ نشیدہ ام کیمیا گر ملول

کشند از بر لے دے بارہا خورند از بر لے گلے خار ہا

سو اگر ان صاحبوں کو دین کی طلب ہوتی تو اُس مطلوب کے حاصل کرنے کے لئے یہی معاملہ ان کا علماء کی ساتھ بھی ہوتا گو وہ علماء با عمل بھی نہ ہوتے مگر اس کو تو دولت علم دین ہر حال میں دے سکتے ہیں پھر اُس میں دھوکہ بھی نہیں دیتے اگر کسی کو شبہ ہو کہ بعض علماء اپنی غلطیوں کی تاویلیں بھی کرتے ہیں کیا یہ دھوکہ نہیں ہے جواب یہ ہے کہ مسائل تو غلط نہیں بتلاتے یا مسائل دانی کا دعویٰ تو غلط نہیں کرتے نہ اُن کی تاویل کا یہ مطلب ہوتا ہے اُس کا حاصل تو یہ ہے کہ باوجودیکہ مسئلہ کے خلاف کوئی کام لیا مگر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ مسئلہ تو اپنے حال پر صحیح ہے مگر ہم نے اس کے خلاف نہیں کیا سو اس سے دوسرے کو تو کوئی ضرر نہیں پہنچا خود اُن کا معاملہ حق تعالیٰ کیساتھ ہے وہ آپ ٹھکتیں گے۔ اور ایک فرقہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ نہ کسی کو طرفدار نہ کسی سے بیزار۔ اُن کی حالت بالکل بے خطر و بے ضرر ہے گو ناصر حق سے اُس کا اجر کم ہو مگر اس میں ترجیح یہ ہے کہ اس میں احتمال معصیت نہیں اور جس شخص کی نصرت پر حق کا غلبہ موقوف نہ ہو اُس کے لئے پہلی

اظرا سلم اور بے غبار ہے۔

تنبیہ دوم۔ بعضے لوگ محض حمیت قومی یا نصرت خاندانی کی بناء پر ہر حال میں اپنی برادری یا کنبہ یا اولاد کی طرف داری کو ضروری سمجھتے ہیں۔ جا بجا کو نہیں دیکھتے اور اس کا نام قومی اتفاق رکھتے ہیں فصل دوم میں اس کا حکم مذکور ہو چکا۔

تنبیہ سوم۔ بعض جہلاء و علماء پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ان کے یہاں ہریات میں اختلاف ہے اب ہم کس کا اتباع کریں کس کو سچا سمجھیں کس کو جھوٹا سمجھیں سو فصل سوم میں جب اس اختلاف کا قرآن و حدیث و اقوال اکابر اہل سنت محمود ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس اختلاف پر اعتراض کرنا حق تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اکابر اہل سنت پر اعتراض کرنا ہے۔ رہا یہ کہ پھر ہم کس کا اتباع کریں سو اس کا فیصلہ نہایت سہل ہے وہ یہ کہ جب کسی مریض کے باب میں ماہرین اطباء کا اختلاف ہوتا ہے یا کسی مقدمہ کے متعلق وکلاء کا اختلاف ہوتا ہے کیا تم سب کو چھوڑ کر مریض کے معالجہ سے اور مقدمہ کی پیروی سے بیٹھ رہتے ہو یا کسی اصول کی بناء پر ان میں سے ایک کو ترجیح دے کر اپنے مقصود میں مشغول ہو جاتے ہو اسی طرح یہاں بھی ترجیح کے کچھ اصول ہیں جو عقل صحیح سے معلوم ہو سکتے ہیں ان ہی اصول سے یہاں بھی ایک کو ترجیح دیکر کام میں لگنا چاہئے مگر اختلاف اطباء کے وقت ان اصول کا اعمال اور اختلاف علماء کے وقت ان اصول کا اہمال صرف اس وجہ سے ہو کہ وہ ان مقصود دنیوی کو ضروری سمجھتے ہیں اور وہ موقوف بہ اتباع پر اور یہاں مقصود دینی کو ضروری نہیں سمجھتے اس لئے یہاں ڈھونڈتے ہیں بعض لوگ اس بڑھ کر جہالت پر کار فرما ہوتے ہیں اور یہ شورہ دیتے ہیں کہ علماء سب جمع ہو کر ایسے مسائل کا فیصلہ کر کے سب ایک شق پر متفق ہو جاویں اس کا حقیقی جواب سمجھنے کے لئے تو علوم شرعیہ میں مہارت کی ضرورت ہے جو ان صاحبوں میں اس وجہ سے مفقود ہے کہ علم دین میں مشغول ہونا ان کے نزدیک منجملہ جرائم و تنزیل کے ہے اس لئے ایک سطحی جواب عرض کرتا ہوں وہ بھی کافی ہے وہ یہ کہ کیا اس کے قبل کسی زمانہ میں ایسے علماء و سلاطین نہیں گزرے جنہوں نے اس ضرورت کا احساس کیا ہو اور اس کا انتظام بھی کر سکتے ہوں اگر جواب نفی میں ہے تو آفتاب نصف النہار کا انکار ہے اور اگر اثبات میں ہے تو اس اجمالاً سمجھ لیجئے کہ اس میں کوئی مانع شرعی ضرور تھا جس کے سبب اس کا قصد نہیں کیا گیا تو کیا ایک منوع شرعی کی ہم سے درخواست کی جاتی ہے۔ ع ایں خیال ست و محال ست و جنوں۔ کیا علماء ر

تمہاری خواہشوں پر اس آیت کو بھول جائیں گے وَلَوْ اَسْعَجَتْ اَهْوَاءُ هُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ

من اللہ من واد لا نصیر۔

لطیف۔ ایک عالم سے جو کہ فارسی میں احقر کے استاد ہیں ایک عیسائی نے اعتراض کیا کہ اہل اسلام میں دینی تحقیق کی کمی کی ایک بڑی دلیل ہے کہ ان کے اکثر مسائل مختلف فیہ ہیں اگر کافی تحقیق ہوتی تو سب میں متفقہ فیصلہ ہو جاتا انھوں نے جواب دیا کہ یہی تو دلیل ہے ان کی غایت تحقیق کی کہ کوئی چھوٹے سے چھوٹا جزو بھی بے تحقیق کو نہیں چھوڑا اور تحقیق کے لوازم عادیہ سے ہے اہل تحقیق میں اختلاف ہو جانا خصوص جب کہ محل تحقیق معانی میں سے ہو جبکہ مادیات مشاہدہ میں اختلاف ہو جاتا ہے ماشاء اللہ نہایت لطیف جواب ہے تنبیہ چہارم۔ ایک عام طریقہ ہو گیا ہے۔ مسائل دینیہ میں جہلار کا دخل دینا اور دلیل کے مقابلہ میں اس کہہ دینے کو کافی سمجھنا کہ ہمارا خیال یہ ہے اس کا مذہب ہونا فصل چہارم میں گذر چکا ہے اتنا اور مزید کرتا ہوں کہ کیا یہ حضرات کبھی کسی حکیم و ڈاکٹر کی تجویز سننے کے بعد اُس کے خلاف رائے قائم کر کے یہ کہنے کی بہت کر سکتے ہیں کہ ہمارا خیال یہ ہے یا کسی حاکم و افسر کے سامنے اُس کے حکم کے خلاف رائے ظاہر کر کے یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ ہمارا خیال یہ ہے۔ تو افسوس خدا و رسول کے احکام کے سامنے یہ کہنے کی کیسے جسارت ہوتی ہے اگر کہا جائے کہ وہ اللہ و رسول کے احکام ہی نہیں ہوتے یا تو وہ علماء کا اجتہاد ہوتا ہے یا اگر نصوص ہوتے ہیں تو ان کی تفسیر علماء کی ہوتی ہے ہم علماء کے مقابلہ میں کہتے ہیں۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ نصوص کو کبھی علماء جیسا سمجھتے ہیں تم قیامت تک نہیں سمجھ سکتے اور اگر ان کا اجتہاد ہے تو وہ اجتہاد بھی ماخوذ نصوص ہی سے ہے اُس کے اخذ کا سلیقہ بھی علماء ہی کو ہے تم کو نہیں لہذا دونوں حالتوں میں علماء کے مقابلہ میں یہ کہنا درحقیقت خدا و رسول ہی کے مقابلہ میں کہنا ہے۔

لطیف۔ میرا زمانہ فراغ درسیات کا قریب تھا کہ ایک دکیل جس کے ساتھ قانون کی کتابیں بھی تھیں ہمارے گھر مہمان ہوئے میں تقریباً ایک اردو کتاب قانون کی اٹھا کر دیکھنے لگا اور امتحاناً ایک دفعہ کی تقریر ان کے سامنے کر کے ان سے تسویب چاہی انھوں نے کہا کہ اس دفعہ کا یہ مطلب نہیں اور جو مطلب انھوں نے سمجھا تھا وہ جی کو لگتا تھا دیکھئے اردو اپنی مادری زبان اور معمولی عبارت اور سمجھنے والا ایک فارغ طالب علم اور پھر بھی سمجھنے میں غلطی۔ تو یہ بیچارے اردو خوان عربی کو یا عربی کے اردو ترجمہ کو کہ وہ دلالت علی المطلوب میں اور بھی بے امید ہو جاتا ہے۔ صحیح صحیح کیسے سمجھ سکتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ اُس سے استنباط کیسے کر سکتے ہیں مجھ کو تو ایسے مدعیان کا منظر دیکھ کر مسیحاختہ یہ شعر یاد آ جاتا ہے۔

گر بہ میر و سنگ وزیر و موش را دیوان کنند
 این چنین ارکان دولت ملک را ویراں کنند

تنبیہ چہم۔ بعض لوگوں کو اتفاق میں یہاں تک غلو ہو جاتا ہے کہ کفار سے بھی کامل اتفاق رکھنا چاہتے ہیں حتیٰ کہ اُن کے بعض شعائر مذہبی تک کو اختیار کر لیتے ہیں اور حتیٰ کہ بعض مدعیان علم جو ش اتفاق میں مشرکین کو اہل کتاب ثابت کرنیکی کوشش کرنے لگتے ہیں اور حتیٰ کہ اُن کفار کی خاطر احکام اسلامیہ میں تحریف کرنیکو گوارا کرتے ہیں اور یہ ہوا چند روز سے زیادہ چل گئی ہے فصل نجم میں اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

تنبیہ ششم۔ بعض بنسویں الی التصوف میں یہ مرض ہو گیا ہے کہ اُن کے یہاں بدعت و سنت کا فرق ہی لاشیء ہے اُن کا مذاق یہ ہے کہ ایسے امور میں نزاع و اختلاف نا حقیقت شناسی سے ہر سب کو توسع سے کام لینا چاہئے اور یہ تو اُن کا ذکر ہے جو اللہ کا نام لینے والے اور کسی قدر مجاہدہ سے اپنے اخلاق کو درست کر چکے ہیں ورنہ اُن میں جو ذکر مجاہدہ سے محروم ہیں وہ تو اہل حق کے دشمن اور سنت سے نفور ہیں اور تبعین سنت کو بُرے القاب یاد کرتے ہیں اور اپنے تابعین کو اُن سے نفرت دلاتے ہیں اور بدعات کو سنن بلکہ فرائض سے بڑھ کر مثل جزو ایمان کے اور اللہ و رسول کی محبت کی علامات سے ٹھہرا رکھتے ہیں اُن کی یہودگی کا تو ذکر ہی نہیں میں اُن کا ذکر کرتا ہوں جن میں کچھ اثر ذکر و فکر کا ہے سو اُن کا مذاق جس کو وہ مذاق تصوف سمجھتے ہیں یہ ہے کہ ایسے امور میں باہم اختلاف نہ کرنا چاہئے بلکہ بعضے تو جو زیادہ غالی ہیں اسلام و کفر کے اختلاف میں بھی تنگی کو اچھا نہیں سمجھتے اور اُن کا منقولہ یہ ہے مومن بدین خود۔ عیسے بدین خود۔ اور ان کے دلائل اس قسم کی اقوال ہیں

۵ حافظا گر وصل خواہی صلح کن با خاص و عام
 با مسلمانا اللہ اللہ با برہن رام رام

سوا دل تو خدا بنانے یہ کس کا قول ہے دوسرے اگر کسی بزرگ کا بھی ہوتو تب بھی دو حال سے خالی نہیں اگر قرآن و حدیث کے خلاف ہے تو اُس کو بزرگ کا قول ہی کہنا جائز نہیں اور اگر موافق ہے تو موافقت کی صورت بخیر اس کے کچھ نہیں کہ ان اقوال میں کوئی ایسی تاویل کی جائے جس سے وہ قرآن و حدیث کے معارض نہ بنے فصل ششم میں بدعت میں توسع نہ ہونکی تحقیق گذر چکی ہے۔

لطیفہ۔ میں بالکل نوع مر تھا اور کانپور میں تازہ تازہ مدرسی پر مامور ہوا تھا والد صاحب مرحوم اتفاق سے ایک مقدمہ کی ضرورت آئے آباد آئے اور بیمار ہو گئے۔ میں بیماری کی خبر پا کر الہ آباد حاضر ہوا اُس زمانہ میں وہاں ایک ولایتی بزرگ تھے محمدی شاہ ذاکر شاغل با اوقات بزرگ تھے گویا صاحب سماع تھے مگر زیادہ

۵ اس کا ابطال اختراع نے اپنے رسالہ ارسال الجنود میں کیلئے ۱۲ منہ

نہ تھے اکثر اہل مقدمہ اُن کی خدمت میں مقدمات میں دعا کرنے کیلئے جایا کرتے تھے والد صاحب مرحوم اپنی ساتھ
مجھ کو بھی ان کی خدمت میں لیگئے بہت اخلاق سے پیش آئے اور حجب اُن کو معلوم ہوا کہ یہ طالب علم ہے
تو فرمانے لگے مولوی اس آیت کا ترجمہ کرو۔ لکل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعك في الامر وادع
الى سبك انك لعلھدی مستقیم۔ دیکھو اس میں نزاع سے منع فرمایا ہے میں نے عرض کیا کہ حضرت آیت میں
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نزاع کفار سے منع نہیں فرمایا چنانچہ لاتنازعہم نہیں فرمایا گیا بلکہ کفار کو نزاع رسول
سے منع فرمایا ہے چنانچہ لا ینازعك اس میں صریح ہے تو آیت سے تو نزاع اہل باطل مع اہل الحق کی نہیں
نابت ہے نہ کہ اس کا عکس کیونکہ اس کا عکس تو دعوت الی الحق ہے جو دواعی الی سبک کا مدلول ہے آگے
دونوں حکموں کی علت ہے انک لعلھدی مستقیم یعنی چونکہ آپ ہدی مستقیم پر ہیں اس لئے آپ کو حق ہے کہ
دوسروں کو اپنی راہ کی طرف بلائیں اور وہ لوگ ہدی پر نہیں اس لئے ان کو حق نہیں کہ آپ کو اپنی راہ کی
طرف بلائیں یہ سبط ہے اُس تقریر کا جو شاہ صاحب کے جواب میں عرض کی گئی شاہ صاحب سنکر بالکل خاموش ہو گئے
مگر خوش ہے۔ اگر کسی طالب علم کو شبہ ہو کہ بعض مفسرین نے فلا ینازعك کی تفسیر میں فلا تنازعہم کہا ہے تو
جواب صحیح نہ رہا اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ان بعض کی تفسیر پر مطلق نزاع مراد نہیں بلکہ نزاع خاص مراد ہے
یعنی نزاع غیر حسن۔ فصل پنجم میں تبلیغ و مناظرہ کے متعلق ان دونوں کا فرق گذر چکا ہے اور فصل ششم میں اُن
آیات کا اشتراک کفار و مبتدعین میں گذر چکا ہے۔

تنبیہ ہفتم۔ بعض لوگ اختلاف غیر حقیقی کیساتھ اختلاف حقیقی کا سامنا کرتے ہیں اور اختلاف حقیقی
کی بھی قسم جو اصول دینیہ میں ہو کہ اُس میں ایک شخص دوسرے کو گمراہ کہتا ہے چنانچہ بعض مدعیان تصوف
سلاسل میں ایک دوسرے پر اس طرح ترجیح دیتے ہیں جس سے دوسرے کی تنقیص ہوتی ہے کوئی حشمتی کو
بڑھاتا ہوا نقشبندی کی اہانت کرتا ہے کوئی بالعکس اس کا حکم فصل ہفتم میں مذکور ہو چکا ہے کہ اس اختلاف
میں کوئی محذور نہیں بلکہ یہ اختلاف ہی نہیں محض تعدد طرق ہے جیسے ایک کراچی سے حج کو چلا گیا۔ دوسرا
بہئی سے اس میں کسی کی تنقیص کرنا جہل محض اور تعصب قبیح ہے۔

تنبیہ ہشتم۔ مسئلہ اتفاق کے متعلق اکثر محرکین اتفاق اپنی تقریروں میں ایک غلطی کرتے ہیں وہ یہ کہ ان
مقررین کا بالعموم یہ شیوہ ہو گیا ہے کہ دلائل کو نیب سے بھی اپنے مدعا کی اس طرح تائید کیا کرتے ہیں کہ دیکھو
زمین کے اجزاء میں اگر اجتماع و اتفاق نہ ہوتا تو اُس پر بہار الاستقرار نہ ہو سکتا اگر آسمان کے اجزاء میں اتفاق

نہ ہوتا تو ہم اُس کے منافع سے محروم رہتے ان سب کی ذات اور منافع کا وجود اتفاق ہی پر موقوف ہے اس استدلال کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ اتفاق تکوینی اگر استحسان اتفاق کی دلیل ہو سکتی ہے تو اسی طرح اختلاف تکوینی جس کا ذکر فصل ششم میں ہے۔ استحسان اختلاف کی بھی دلیل ہو سکے گی۔ ولہٰذا قل بہ احد۔ لطیفؔ۔ جب میری شادی ہوئی تو برادری کے ایک ممتاز شخص کو جن سے والد صاحب محروم کی کچھ کشیدگی تھی والد صاحب نے دعوت شرکت کیلئے مجھ سے رقعہ لکھوایا۔ میں نے اُس میں اتفاق کے نواسن میں اجتماع اجزاء ارض و سماء کا بھی ذکر کیا تھا انھوں نے جواب میں وہ حدیث ذکر کی جس میں باہم آسمانوں میں اور زمینوں میں پانچ پانچ سو برس کا فصل وارد ہے اور لکھا کہ یہ حدیث افتراق کے استحسان پر دال ہے۔ اوکما قال۔ اب مجھ کو سوچنے سے اپنی کمزوری یاد آتی ہے کہ دفع میں میرا استدلال ہی لاشی تھا اس لئے اُس کا جواب بے شک لا جواب ہے اور اس غلطی استدلال کے ذکر کا وعدہ فصل ششم کے اخیر میں گذرا ہے۔

تنبیہ سہم۔ بعض لوگوں کو قرآن مجید کا حقیقی نزول سات قرأت میں اور حکمی نزول سات لغات میں جن کو حدیث میں سبعة احرف فرمایا گیا ہے۔ سن کر قرآن مجید کے محفوظ قطعی ہونے پر نعوذ باللہ شہ ہو جاتا ہے کہ محفوظ قطعی میں اختلاف کیسا اس غلطی کا منشا یہی ہے کہ اختلاف کے معنی تعارض کے سمجھ گئے جس میں ایک کا اثبات دوسرے کی نفی ہے ایسا تعارض فی الواقع منافی محفوظیت کے ہے مگر یہاں تو اختلاف ہی نہیں۔ صرف تعدد ہے اور حفاظت جیسے امر واحد کی ہو سکتی ہے امور متعددہ بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ سبع قرأت کا اس وقت تک محفوظ ہونا اور سبعة احرف کا جب تک وہ باقی تھے محفوظ رہنا مشاہد ہے فصل نہم میں اس کی تحقیق گند چکی ہے۔

تنبیہ سہم۔ بعض اہل باطل کو نسخ احکام پر یہ شبہ ہو گیا ہے کہ نسخ فرع ہے تعارض کی اور تکلم واحد کے دو کلاموں میں تعارض ہونا مستلزم ہو تکلم کے یا ذہول عن الکلام السابق کو یا جہل عن مصلحت الکلام اللاحق کو اور حق تعالیٰ اسے منہو ہے پس نسخ ہی منہی ہے۔

جواب اس کا ظاہر ہے کہ ان دونوں حکموں میں محض صورت تعارض ہے حقیقت تعارض نہیں بوجہ اختلاف ازمنہ حکم کے جیسا طیب ماہر کے نسخوں میں خاص یہ اختلاف ہوتا ہے کہ وہ اول منفعج کا نسخہ تجویز کرتا ہے پھر ہل کا پھر تبرید کا پھر تقویت کا اور یہ سب وہ پہلے ہی سے تجویز کر لیتا ہے کہ مختلف اوقات میں یہ سب نسخے

علی الترتیب استعمال کراؤں گا وہاں کسی کو یہ شبہ نہیں ہوتا پس اشکال کی بناء ہی منہدم ہے۔ لہذا اشکال بھی منہدم ہے اس کا تعارض حقیقی نہ ہونا فصل دہم میں مذکور ہو چکا ہے۔
التفریع علی المجموع۔ مجموعہ اجزاء رسالہ سے امور ذیل ثابت ہوئے۔

(۱) اختلاف کے اقسام عشرہ میں سے اختلاف مذموم صرف چار اختلاف ہیں یعنی قسم دوم۔
دھارم پنجم و ششم۔ اور وہ بھی جانہیں سے نہیں بلکہ صرف حساب باطل کی طرف سے۔
باقی حساب حق کی طرف سے تو یہ اقسام بھی محمود اور مطلوب ہیں اور بقیہ چھ اقسام تو علی الاطلاق محمود ہیں۔ اور اگر قسم ہتم کو اس وجہ کی بناء پر جو کہ فصل ہتم میں مذکور ہے ان اقسام میں مستثنیٰ کر دیا جائے تب بھی اختلاف محمود کی پانچ قسمیں رہ جاتی ہیں تو ہر حال میں زیادہ اقسام اختلاف کے محمود ہی ہے ایک صورت میں چھ قسمیں اور ایک صورت میں پانچ قسمیں اور دوسری جانب چار ہی قسمیں ہیں پس علی الاطلاق اتفاق کو محمود اور اختلاف کو مذموم کہنے کا حکم غلط ہو گیا۔

(۲) اختلاف محمود کے بعض اقسام وہ بھی ہیں کہ وہ صرف محمود ہی نہیں بلکہ شرعاً واجب اور ان کے مقابل اتفاق شرعاً حرام ہے ان سب کی تفصیل فصول سابقہ میں جدا جدا مذکور ہو چکی ہے اور ساتھ ساتھ دلائل بھی مذکور ہوئے ہیں بعض دلائل بطور تمہ کے اور بھی ذکر کرتا ہوں۔

قال الله تعالى۔ وقال انما اتخذنا من دون الله اولاداً ما نؤدّٰى بينهم في الحيوة الدنيا نفريهم القيمۃ
يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً الاية۔ وقال تعالى وقالوا نقسموا بالله لنبيتنه واهله
ثم نقولن لوليه ما شهدنا ما همالك اهل وانا لصادقون ومكروا مكرا ومكروا مكر او هم لا يشعرون
وقال تعالى واذمكركم الذين كفروا اليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله
من الايات وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بى ذر يا ابا ذر اى عرى الايمان او ثنى
قال الله ورسوله اعلم قال الموالاة في الله والحب في الله والبغض في الله رواه البيهقي في شعب الايمان
وعن ابن ذر في حديث طويل قال لبي صلى الله عليه وسلم ان احب الاعمال الى الله تعالى المحبة في الله والبغض
في الله رواه احمد۔ وروى ابو داود الفصل الاخير عن ابن زبير في حديث طويل انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احب الله والبغض في الله

(۳) جب بعض افراد اتفاق کے حرام اور بعض افراد اختلاف کے واجب ہوئے اور واجب غیر ہے حرام سے تو ثابت ہوا کہ بعض اختلاف خیر ہے اتفاق سے اور بعض اتفاق شر ہے اختلاف سے۔ عارف رومی اسی

باب میں فرماتے ہیں۔ ۵

جنگ ہا میں کان اصول صلح است	چوں نبی کہ جنگ او بہر خدا است
طرفہ آن جنگے کہ اصل صلحہا است	شاد آن کایں جنگ او بہر خدا است
غالب است و جبر پر ہر دو جہاں	شرح ایں غالب ننگہ در دہاں
ذرہ کو محوشد در آفتاب	جنگ او بیرون شد از وصف حسا
چوں ز ذرہ محوشد نفس و نفس	جنگش انکوں جنگ خورشید ست و بس
رفت از مے جنبش طبع و سکون	از چہ از انا الیہ راجعون

(خطبہ دفتر سادس)

(۱۷) جب بعض اختلاف محمود بلکہ واجب بھی ہے اور جو اختلاف مذموم ہے وہ بھی مطلقاً نہیں بلکہ صرف حسب باطل کی طرف سے جیسا ابھی نمبر (۱) میں بھی گذرا ہے تو ہر نا اتفاقی کے وقوع پر بعض لوگوں کا جانبین کو ملامت کرنا یا بلا تحقیق ایک پر ملامت کرنا ظلم ہے بلکہ سب سے اول اس کی تحقیق ضروری ہے کہ کس کا اختلاف محمود ہے کس کا مذموم۔ پھر حسب محمود کی نصرت اور صاحب مذموم پر ملامت کا حق ہے اور اشتباہ کی صورت میں سکوت واجب ہے جیسا تہنیہ اول میں مفصلاً بیان کیا گیا ہے۔

(۱۸) جو دلائل مطلوبیت اتفاق کے ہیں وہ مطلق نہیں بلکہ اُن کے خاص محال ہیں جیسے دلائل مطلوبیت اختلاف کے بھی خاص محال ہیں ان سب کی تفصیل فصول رسالہ میں مذکور ہوئی ہے۔ ان دلائل مطلوبیت اتفاق میں سے ایک خاص دلیل کہ متعلق جو کہ کثیر الدور علی الاسنہ، ایک خاص غلطی عام ہو رہی ہے اُس کا مختصر دفع بطور تتمہ کے ضروری سمجھتا ہوں وہ دلیل یہ آیت ہے واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا واذکر انعم اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فالق بین قلوبکم فاصبحکم بنعمۃ اخوانا الایۃ اور وہ غلطی یہ ہے کہ اس آیت میں دو لفظ دیکھ لیتے ہیں ایک جمیعاً کہ اجتماع پر دال ہے۔ دوسرا لا تفرقوا کہ افتراق سے ناہی ہے اور اُس کی قید پر نظر نہیں کرتے اس لئے محل بے محل اس کو استدلال میں پیش کرتے ہیں۔ یہ ہے وہ غلطی عام۔ اور دفع اس غلطی کا اس قید میں نظر کرنا ہے اور وہ قید اعتصام بحبل اللہ کی ہے جس کی تفسیر احکام دینیہ کا التزام اعتقادی دینی ہے۔ تقریر بدلول آیت کی لمخاط قیدیہ ہے کہ تم سب اعتصام اختیار کرو اور اس میں تفرق مت کرو بلکہ کوئی اعتصام اختیار کرے کوئی نہ کرے پس مقصود بالذات اعتصام ہے نہ کہ اجتماع اور نہ ہی عنہ ترک

اعتصام ہے نہ کہ تفریق۔ پس اگر اعتصام میں تفرق ہوتا ہو اس طور سے کہ بعض نے اعتصام کیا بعض نے نہ کیا تو اس تفرق سے بچنے کے کیلئے اعتصام کو نہ چھوڑیں گے بلکہ اعتصام کے لئے تفرق کو گوارا کر لیں گے اور اگر ترک اعتصام سے اجتماع حاصل ہوتا ہو اس طور سے کہ سب نے اعتصام ترک کر دیا اور بے دینی پر مجتمع ہو گئے تو اس اجتماع کے لئے اعتصام کو ترک نہ کریں گے بلکہ اعتصام کے لئے اجتماع کو ترک کر دیں گے خوب سمجھ لو۔ یہ تو دفع غلطی کا اور اس آیت میں ایک فائدہ عظیمہ علمیہ متعلقہ اتفاق پر بھی دلالت ہو یعنی اس میں اتفاق و اجتماع مطلوب کے حاصل ہونے کا ایک سہل اور کامیاب طریقہ بھی بتلایا گیا ہے وہ طریقہ یہ ہے کہ سب مل کر احکام الہیہ کا اتباع کرنے لگیں اس سے خود بخود بلا کسی تدبیر متقل کے لزوماً اتفاق پیدا ہو جائے گا۔ ورنہ بدون اس کے بڑی سے بڑی تدبیر بھی ناکام ہے۔ اول تو محدث ہی میں ورنہ بقائیں تو ضرور۔ اور راز اس کا یہ ہے کہ ایسا اتفاق اغراض پر مبنی ہو گا اور اغراض میں تبدل ہوتا رہتا ہے اُسی کیسا تھ اتفاق بھی رخصت ہو جائے گا۔ اور جو اتفاق احکام الہیہ پر مبنی ہو گا چونکہ احکام بدلتے نہیں اس لئے وہ اتفاق بھی باقی رہتا ہے اور ایسی تدابیر کے غیر نافع ہونے کی طرف دوسری آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے۔ **هو الذی یدلک بنصرہ وبالْمُؤْمِنِیْنَ وَالْفِیْضِ بَیْنَ قُلُوبِہِمُ لَوْ اَنْفَقْتَ مَالِیَ الْکَاسِ حَتّٰی جَمَعَا مَالَ الْفِیْضِ بَیْنَ قُلُوبِہِمُ وَلَکِنَّ اللّٰهَ الْفَیْضُ بَیْنَهُمْ**۔ یہ مجمل تقریر ہے آیت اعتصام کے دو مدلولوں کی ایک دفع غلطی متعلق اتفاق اور دوسری تعلیم تدبیر اتفاق۔ اور مفصل تقریر مدلول اول کی احقر کے **دَعَا الْاِعتصَامِ بِجَبَلِ اللّٰهِ** کے ثلث دوم میں جو اسی آیت کے بیان میں ہے اور مدلول ثانی کی وعظ الاتفاق کے ثلث دوم اور ورق اخیر میں جو ایک دوسری آیت کے بیان میں ہے شائع ہو چکی ہے اگر شوق ہو ملاحظہ فرمایا جاوے۔

۱۷ قولہ وہ طریقہ یہ ہے الخ میں کہتا ہوں کہ احکام الہیہ کے اتباع کا اصل بنی ہے ترک ہوئی کیونکہ جب تک ترک ہوئی نہ ہو اس وقت تک صحیح طور پر اتباع احکام الہیہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اب اتفاق کا اصل بنی ترک ہوئی قرار پایا۔ پس جو لوگ دل سے چاہتے ہیں کہ مسلمانوں میں اتفاق و اتحاد ہو ان کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنی خواہشات کو چھوڑ کر اپنے کو حق تعالیٰ خواہش کو تابع بنادیں اور جو خدا و رسول کا حکم ہو اس کو صحیح طور پر سمجھ کر اس پر عمل کریں اور اگر اس صحیح طور پر عمل کیا جائے گا تو انشاء اللہ مسلمانوں میں نہ دنیاوی اختلافات رہیں گے اور نہ مذہبی فرقہ بندیاں۔ اور جو اختلاف انہام کے تفاوت وغیرہ سے باقی ہے گا وہ اختلاف کی حد میں رہے گا اور مخالفت و مخالفت کی حد تک نہ پہنچے گا۔ اور ترک ہوئی کا مبنی ہے تواضع اس لئے کہ نہایت نہایت صحیح ہے کہ بنی اتفاق کا تواضع ہے اس لئے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ ترک کبر اور تحصیل تواضع کی کوشش کریں تاکہ اس ترک ہوئی حاصل ہو اور اس امتثال و امر الہیہ و اجتناب عن نواہیہ اور اس اتفاق و اختلاف تفصیل پر حضرت حاجی شاہ امداد اللہ تعالیٰ عنہ قدس سرہ کے اس مختصر ملفوظ کی جس کو حضرت مولانا اشرف علی صاحب نے روایت کیا ہے کہ اتفاق کا اصل بنی تواضع ہے ۱۲ حبیب احمد کیرانوی۔

الحمد لله رسالہ ختم ہوا اور غالباً اپنے موضوع میں یہ پہلا رسالہ ہے واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

کتبہ اشرف علیٰ فہم غنہ لیوم النحر من ذی الحجۃ سنۃ ۱۳۲۶ھ

رسالہ التوحید فی الطلاق ذات السعید بصورة السؤال والجواب

السؤال سباج کلمات صوری و معنوی حکیم الامتہ جناب مولانا اشرف علی صاحب دامت برکاتہم۔

بعد تجزیہ سنونہ عرض ایں کہ ایں استفتاء معہ جواب ارسال خدمت اقدس ہے۔ حضور والا بہ نفس نفیس مہربانی فرما کر ملاحظہ کریں اگر عجیب کا جواب صحیح ہے تو دستخط فرمادیا جائے ورنہ اختصار کیساتھ تردید کر دی جائے جہاں تک ممکن ہو جواب باصواب جلد مطلع فرماویں نوازش ہوگی۔ جواب کا سخت انتظار ہے گا۔ والسلام

استفتاء جس کا ذکر خط بالا میں ہے۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ زید اپنی بی بی ناہیدہ سے چند روز قبل سے ناخوش و ناراض رہا کرتا تھا کُل اتفاق یہ ہوا کہ زید جس وقت حویلی میں گیا تو ناہیدہ کو دایمات خرافات بولتے پایا۔ اس نے منع کیا۔ نہیں ملنے پر بات بڑھ گئی اور زید نے دو جوتہ ناہیدہ کو مارا جس پر ناہیدہ نے زید کو ماں بہن کی گالی دیا۔ زید نے بحالت غضب ناہیدہ کو کہا کہ تم کو طلاق دیا طلاق دیا طلاق دیا۔ اب سوال یہ ہے کہ طلاق بائنہ ہو گیا یا نہیں۔ اور از روئے شرع شریف کوئی صورت پھر اپنے زوجیت میں لانے کی ہے یا نہیں۔

جواب ہمراہ خطی صورت مسئلہ میں اگر زید کا غصہ اس درجہ تھا کہ زید کے ہوش و حواس درست نہ تھے۔ یا غصہ کی وجہ سے کسی امر کا صحیح ارادہ نہ کر سکتا ہو بلکہ بخودی میں ایسے کام اس سے زرد ہوئے ہوں جن پر غصہ دور ہونیکے بعد سخت نام ہونا پڑے تو ان دونوں صورتوں میں طلاق ہی نہ واقع ہوگی۔ البوداؤد ج ۲ صفحہ ۱۲۴ قالت سمعت عائشة ترث تقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا طلاق و غلاق فی اخلاق قال البوداؤد الغلاق الخنہ فی الغضب وقال ابن القیم فی زاد المعاد سفیر و الغضب علی التثنی اقسام احدھا ما یزول العقل ولا یشرع صاحبه بما قال وهذا لا یقع طلاق بل نزاع۔ الثانی ما یکون فی مبلایہ بحیث لا یمنع فی النصور ما یقول وقصہ وهذا یقع طلاق الثالث ان یتجکم ویشد ولا یزول عقله بالکیة ولكن یحول بینہ و بین نیتہ بحیث یندم علما فطر منہ اذ انزال فہذا فعل نظر وعدم الوقوع فی هذه الحالة قوی موجب۔

ورنہ اگر ان دو صورتوں کے علاوہ تیسری صورت ہو تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی زید عذرت کے اندر رجعت کر سکتا ہے۔ مسلم شریف ج ۱۔ ان ابا الصہباء قال لابن عباس تعلم انما كانت الثلث تجعل واحدة علی محمد بنی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وثلثا فی امارة عمر فقال ابن عباس نعم عن المعبود۔ شرح ابوداؤد ج ۲۔ عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد یزید امرأة ثلثا فی مجلس واحد فحزن علیها حزنا شديدا قال فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقها قال طلقها ثلثا قال فقال فی مجلس واحد قال نعم قال نعم قال فانما تملك واحدة فاربعها ان شئت قال فارجعها قال ابن القیمر فی اعلام الموقنین وقد صحح الامام هذا الاسناد وحسنه قال الحافظ فی فتح الباری الحدیث أخرجه احمد والبیہقی وصححه عن طریق محمد بن اسحق وهذا الحدیث نفس فی المسئلة لا یقبل للتأویل لذلک فی غیرہ من الروایات ابن عباس سے مروی ہے کہ کہا رکانہ نے اپنی بی بی کو تین طلاقیں دیں۔ کہا راوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تو نے کس طرح طلاق دی ہے رکانہ نے کہا میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں راوی کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پھر پوچھا کیا ایک ہی مجلس میں انھوں نے کہا کہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو ایک ہی طلاق کا مالک ہو اگر تو چاہے تو اپنی بی بی سے رجعت کر لے کہا کہ رکانہ نے اپنی بی بی سے رجعت کر لی۔ علاوہ انہیں زید کے کلمات طلاق کو تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق و انسب ہے چونکہ طلاق بغض المباحات ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

خطبالا اور فتویٰ بالا کا جواب حسب ذیل کیا

السلام علیکم۔ تین طلاق کا ایک ہونا جمہور کے مذہب کے خلاف ہے اور جن دلائل سے اس پر استدلال کیا گیا ہے جمہور نے سب کا جواب دیا ہے اور دلائل کی قوت اور ضعف کو تو علماء سمجھ سکتے ہیں مگر عوام کے لئے تو ایک سہل طریق یہ ہے کہ اگر شخص طلاق دینے والا مذاہب اربعہ میں کسی مذہب کا مقلد ہو تو نفسانی شہوانی یا اور کسی دنیوی مصلحت سے اپنے امام کی مخالفت کرنا جس کے قول کو دین اور رائج سمجھتا ہے دنیا کو دین پذیر ترجیح دیتا ہے اور مذاہب اربعہ وقوع ثلث پر متفق ہیں نقلہ النووی عن الشافعی وما للابن حنیفة واحمد وجمہیر العلماء من السلف والخلف اور اگر وہ کسی مذہب کا مقلد نہیں ہے تو شبہ میں احتیاط پر عمل کرنا خود حدیث میں مامور ہے کہ راوی مسلم امروہ صلی اللہ علیہ وسلم مسودة بالاحتجاب من حکم بثبوت

نسبہ منزع۔ اور اس میں فتویٰ کے اخیر مضمون کا جواب بھی ہو گیا کہ تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق ہے حیرت ہے شتبہ پر اقدام اقرب الی الشرع ہے یا اسے احجام اور البغض المبہات ہونا تو اس کو مقتضی ہے کہ طلاق دینے والا طلاق نہ دے نہ یہ کہ طلاق واقع کرنے کے بعد اس کو واقع نہ کہا جاوے بلکہ شامل کے بعد تو معلوم ہوتا ہے کہ البغض مبہات ہونا اس کو مقتضی ہے کہ زجر وقوع کا حکم دیا جائے تاکہ آئندہ اس البغض کا ارتکاب نہ کریں ورنہ اگر ایسی گنجائشیں دی جاویں گی تو ایقل پر زیادہ مہیا ہو جائیگی کہ ایقل سے کچھ ضرر تو ہوتا ہی نہیں خوب آزادی سے واقع کرتے رہو منصف کیلئے تو اتنا کافی ہے باقی دلائل کا جواب سو ابن القیم نے اس باب میں بہت دلائل جمع کئے ہیں اور یہاں مدرسہ میں اس کا مفصل جواب لکھا گیا ہے جو شائع ہونے والا ہے اگر کسی کا دل چاہے یہاں آکر ملاحظہ فرمالیں مگر اس مقام پر بہت مختصر کچھ عرض کئے دیتا ہوں۔

۱۔ غصہ میں تفصیل لکھی گئی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں لکھی اگر ابو داؤد کی حدیث کو دلیل سمجھا جائے تو اول تو اس میں لفظ اغلاق ہے لفظ غضب نہیں اور اگر اس کی تفسیر میں کئی وجوہ متحمل ہیں ایک غضب جس پر مستمر کو بھی وثوق نہیں خود اظنہ کہہ رہے ہیں تو کیا تفسیر مظنون دوسرے پر حجت ہو جاوے گی بعض نے اکراہ کے ساتھ تفسیر کی ہے جیسا مجمع البحار و قاموس میں نقل کیا ہے بلکہ یہ تفسیر بہ نسبت غضب کے اقرب ہے کیونکہ عناق غضب میں کم واقع ہوتا ہے اور اکراہ میں دونوں واقع کئے جاتے ہیں گو وقوع فی الاکراہ بھی مختلف فیہ ہے اور بعض محدثین فقہاء سے میں نے تفسیر سنی ہے کہ کلام منعلق مراد ہے یعنی تکلم کے وقت الفاظ مفہوم نہ ہوئے ہوں جیسا منہ میں کوئی چیز بھری ہو یا کسی نے منہ پر زور سے ہاتھ رکھ لیا ہو۔ قاموس میں بھی اس کی تائید ہے کلام غلق کلف مشکل چونکہ اس صورت میں الفاظ ادا نہ ہوں گے اور طلاق کا تعلق الفاظ سے ہر شخص قصد نہیں لہذا واقع نہ ہوگا جیسا ابو داؤد نے باب فی الوسوسہ بالطلاق میں ایک حدیث اسی مضمون کی نقل کی ہے اور بعض نے اس کو نہی پر محمول کیا ہے۔ مجمع البحار میں ہے او معناه لا یغلق الطلقات دفعة واحدة حتی لا یبقی فیہا شیء وکن تطلق طلاق السنۃ تو اپنے احتمالات کے ہوتے ہوئے کسی خاص تفسیر پر استدلال کا مبنی کرنا کیسے صحیح ہوگا اذ اجاء الاحتمال للطل الاستدلال۔ دوسرے غضب کی تفسیر مان لینے پر ابن القیم کی تفصیل کی کیا دلیل ہے ظاہر ہے کہ حدیث تو مطلق ہے اس میں کوئی قید لگانا کسی دوسری دلیل کی یا تجزی سے ہوگا کیونکہ خود ابن القیم کا قول تو حجت نہیں سو جیسے دوسرے دلائل سے اس حدیث کا ماول کرنا جائز ہے اسی

طرح دوسرے دلائل سے ابن عباس اور رکانہ کی حدیث کا ماول کرنا جائز ہے اور اگر ان حدیثوں میں تاویل
 جائز نہیں تو حدیث غضب میں بھی تاویل جائز نہیں بلکہ غضب کے تینوں درجوں میں وقوع طلاق کا حکم کرنا
 چاہئے۔ اب صرف ابن عباس اور رکانہ کی حدیث میں کلام باقی رہ گیا۔ سو دونوں استدلال کا جواب کافی
 نووی کے کلام میں موجود ہے جس کو ملخصاً نقل کرتا ہوں وہاں کسی عالم سے خواہ مجیب صاحب سے ترجمہ کر لیجئے
 واحتجوا ای الجمہور ایضاً بحديث رکانہ انہ طلق امرأۃ البتۃ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 اللہ ما اردت الا واحدة قال اللہ ما اردت الا واحدة فهذا دلیل علی انہ لو اراد الثلاث لوقعن و
 الا فلم یکن لتخلف معنی واما الروایۃ التي رواها المخالفون ان رکانہ طلق ثلاثاً فجعلها واحدة فروایۃ
 ضعیفة عن قوم مجہولین وانما الصحیح منہا قد مناک انہ طلقها البتۃ ولفظ البتۃ محتمل للواحدة
 والثلاث ولعل صاحب هذه الروایۃ الضعیفة اعتقد ان لفظ البتۃ یقتضی الثلاث فرواها
 بالمعنی الذی فهم وغلط فی ذلک الی قولہ واملح یت ابن عباس فاختلف العلماء فی جوابہ تاویلہ
 فالأصح ان معناه انہ کان فی الامر الاول اذ قال لہا انت طالق انت طالق انت طالق ونحوینونا کیداً
 ولا استینافاً لیحکم بوقوع طلقۃ لقلۃ ارادہم الاستیناف بذلک فعمل علی الغالب الذی هو ارادة
 التأكيد فلمّا کان فی زمن عمر وکثر استعمال الناس بهذه الصیغة وغلب عنہم ارادة الاستیناف
 بہا سملت عندنا لاطلاق علی الثلاث عملاً بالغالب السابق الی الفہم منہا فی ذلک العصر اھـ
 اور رکانہ کی حدیث کے متعلق نووی کے تحقیق مذکور کی تائید خود ابو داؤد کی تصریح سے ہوتی ہے انھوں نے
 اول ابن عباس کی حدیث جو سوال میں مذکور ہے بسند ابن جریج عن بعض نبی ابی رفع عن عمرۃ عن ابن
 عباس روایت کی ہے جس میں لفظ ثلاثا ہے پھر دو صفحہ کے بعد نافع بن عجم بن عبد یزید بن رکانہ اور عبد اللہ
 بن علی بن یزید بن رکانہ کی سند سے نقل کی ہے جس میں لفظ البتۃ ہے اور نافع اور عبد اللہ کی روایت کو
 ابن جریج کی روایت پر اس عبارت سے ترجیح دی ہے ایک عبارت ابن جریج کی روایت کے بعد ہے
 وحديث نافع بن عجم عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ عن ابیہ عن جدہ ان رکانہ طلق امرأۃ
 (وفی نسخة البتۃ) فردھا الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصح لانہم ولد الرجل اھل اعلم بہ الخ اور ایک
 عبارت نافع و عبد اللہ کی روایت کے بعد ہے وھذا اصح من حدیث ابن جریج ان رکانہ طلق امرأۃ
 ثلاثاً لانہم اھل بیتہ وھم اعلم بہ الخ قلت معنی قول فردھا الیہ یعنی یا لتکاح لانہما مطلقۃ بتطریق

واحدة البتة (فتح البوداؤد) اور ایک جواب بن عباس کی حدیث کا خود اسی حدیث کے دوسرے طریق پر ہے دھو
 مانی سنن ابی داؤد عن طاؤس ان رجلا یقال له ابو الصهباء کان کثیر السوال لابن عباس قال ما علمت
 الرجل کان اذا اطلق امرأته ثلثا قبل ان یدخل بها جعلوها واحدا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم
 والی بکر وصدرا من امارکة عمر قال بن عباس بلی کان الرجل اذا اطلق امرأته ثلثا قبل ان یدخل بها
 جعلوها واحدا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم ابوبکر وصدرا امرأته فلما رأی الناس متابعا قال جنودهم
 اس میں غیر مدخول بہا کی قید ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم علی الاطلاق نہ تھا اور محل اس کا یہ ہے کہ غیر
 مدخول بہا کو جب مفرق طلاق دی تو وہ اول ہی صیغہ نکاح سے نکل گئی اس سے دوسرا تیسرا طلاق واقع
 نہ ہوگا اگرچہ استیناف ہی کی نیت ہو۔ پھر لوگوں نے مدخول بہا کو اس پر قیاس کر کے اسی طرح طلاق دینا
 شروع کر دیا اور باوجود نیت استیناف کے اس کو ایک قرار دینے لگے ہوں گے اس واسطے حضرت عمرؓ
 نے اصلی حکم کو ظاہر فرما کر اس پر لوگوں کو مجبور فرمایا۔ اور عون المعبود سے جو رکاز کی حدیث نقل کر کے کہا
 گیا ہے۔ وهذا الحديث لضعف المسئلة لا يقبل التأويل الذي في غيره من الروايات۔

تسلیم تصحیح یا تحسین کی (جس کی میں اس وقت تحقیق نہیں کر سکا) دعویٰ عدم قبول تاویل کا ظاہر بطلان
 ہے وہ تاویل جو اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس سے سب روایات جمع ہو جاتی ہیں (یہ ہے کہ اس وقت
 تعدد میں عادت غالبہ تاکید کی ہوتی تھی اور تاکید کے لئے مجلس واحد شرط ہے تو مجلس واحد علامت تھی
 ارادۃ تاکید کی پس مقصود آپ کا سوال عن تاکید تھا جس کی یہ ایک تعبیر ہے خواہ یہ روایت باللفظ ہو
 خواہ بالمعنی۔ چنانچہ دوسری روایت میں آپ کا یہ ارشاد الله ما اردت اجماعا الا واحدة۔ اس کی
 تصریح دلیل ہے اور اس سوال کا یہ بھی مقتضا ہے کہ طلاق مفرق پر محمول کیا جائے کیونکہ صیغہ واحدہ میں
 تو مجلس کا تعدد ہو ہی نہیں سکتا جب صیغہ متفرق تھا تو اصل علی تاکید سے کوئی امر آبی نہیں یہ مختصر کلام تھا
 ابن عباس و رکاز کی حدیث میں۔ اب اس مذہب وقوع واحدہ علی الاطلاق پر عمل کرنے کو علمائے نامہ
 جائز کہہ رہے چنانچہ البوداؤد کے حاشیہ پر عینی سے نقل کیا گیا ہے۔ وقالوا من خالف فيه فهو شاذ مخالف
 لاصل السنة وانما تعلق به اهل البدع ومن لا يلتفت اليه لشد ذلة هذه الجماعة اور فتح القدیر سوان
 الہام کا قول نقل کیا گیا ہے لم ينقل عن احد منهم انه خالف ثم حین امضى الثلاث دھو لکن فی الاجماع الخ
 اور ایک بڑی بات یہ ہے کہ اس مذہب پر عمل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ جن کی اقتدار حدیث صحیح

میں مامور ہے اور جمہور صحابہ اور ائمہ مجتہدین کی تفصیل لازم آتی ہے کیونکہ ان کے اس قول کو عدم اطلاع حدیث پر محمول کرنا ممکن نہیں خود ان کا یہ قول اُس سے آئی ہے جو مسلم میں مروی ہے فقال عمر ان الناس قد استجولوا امرکانت لھم فیہ اتاہ فلوا مضیناہ علیھم فامضاہ اور جمہور کے مذہب پر کوئی تحذور لازم نہیں آتا اور سب حدیثوں پر اپنی اپنی جگہ عمل رہتا ہے۔ فاخترنا السبیلین شئت فقط۔ ۲۹ صفحہ ۱۳۵

تمت رسالہ رد التوحید

رسالہ افکار دینی ضمیمہ اخبار دینی

بعد الحمد والصلوة۔ احقر نے ۱۳۲۲ھ میں ایک رسالہ اخبار دینی کے مفاسد کتب متعلق لکھا تھا اور یہی اُس کا نام تھا۔ اور اس کے ختم پر بعنوان تنبیہ یہ تصریح کر دی تھی کہ اگر کسی اخبار کے بائع و مشتری میں یہ مفاسد نہ ہوں تو میں حلال کو حرام نہیں کہتا لیکن اس کا مصداق بہت قلیل ہے چونکہ اس تنبیہ کا مضمون گو مبہم تو نہ تھا بلکہ مبہم نہ تھا لیکن مجمل تھا اس لئے قاصر النظر لوگوں نے اس کو یاد کیا نہیں یا سمجھا نہیں۔ اور یہی اعتراضات کر دی گئے اور کہنے لگے کہ اس حالت میں تو اخبار کا وجود ہی اڑ جائے گا۔ اس لازم کی تغلیط کے لئے میری ایک تقریر ملفوظ اور ایک تحریر محفوظ شائع ہو چکی ہے۔ اس وقت سہولت ناظرین کے لئے مناسب معلوم ہوا کہ ان دونوں کے مختصر اقتباسات سے نفس اخبار کی مشروعیت اور خاص آداب اس کی مشروعیت قلمبند کر کے دکھا دیں کہ ان آداب کی رعایت کیسا تھا اخبار جاری رہ سکتا ہے۔ البتہ بقدر ضرورت علم دین کی ضرورت ہو اور اگر خود ایڈیٹر صاحب علم نہ ہو تو اخبار کا مسودہ مرتب کر کے کسی محقق مبصر عالم کی خدمت میں خود حاضر ہو کر اصلاح کیلئے پیش کر دے۔ وہ ان مضامین کو آداب شرعیہ پر منطبق فرما کر زبانی سمجھا دیں گے۔ ذیل میں انہیں آداب کی تفصیل ہے۔ اور اس عجالہ کو افکار دینی کے لقب سے اور اُس کے اجزاء کو عنوان فکر سے ملقب کرتا ہوں۔ اور اس کو اخبار دینی کا ضمیمہ بناتا ہوں۔

(فکر اول) جو اخبار حدود شرعیہ کے خلاف ہو اُس کا مذہب ہونا اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔

واذ جاء هم امر من الامن او الخوف الى قوله ليستنبطونه منصم یعنی جب ان لوگوں کو کسی امر جدید کی خبر پہنچتی ہے خواہ (وہ امر موجب) امن ہو یا (موجب) خوف تو اس (خبر) کو فوراً مشہور کر دیتے ہیں۔ (اس میں ایسے اخبار اور ایسے جلسے بھی آگئے حالانکہ کبھی وہ غلط ہوتی ہے کبھی اس کا مشہور کرنا خلاف

مصلحت ہوتا ہے اور اگر (جیسے خود شہور کر نیکی) یہ لوگ اس (خبر) کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائی کے اوپر اور جوان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں (یعنی اکابر صحابہ) ان (کی رائے) کے اوپر حوالہ رکھتے (اور خود کچھ دخل نہ دیتے) تو اس کو وہ حضرات پہچان لیتے جو ان میں تحقیق کر لیا کرتے ہیں (پھر جیسا یہ حضرات عمل درآمد کرتے ویسا ہی ان خبر اڑانے والوں کو کرنا چاہئے تھا) (نسار)

(فکر ثانی) اور جو اخبار حد و شرعیہ کے اندر ہو سو اس کا مفید ہونا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے یعنی ابن ابی ہالہ سے (ایک لابی حدیث میں) روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کے حالات کی تلاش رکھتے تھے اور (خاص) لوگوں کو چھتے رہتے کہ (عام) لوگوں میں کیا واقعات (ہو رہے) ہیں (مثلاً ترمذی) ف اخبار کا یہی حاصل ہے۔

(فکر ثالث) اس باب میں سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ کسی بات کا قلم سے لکھنا بعینہ وہی حکم رکھتا ہے جو زبان سے کہنے کا ہے۔ جس بات کا زبان سے ادا کرنا ثواب ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی ثواب ہے۔ اور جس کا بولنا گناہ ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی گناہ ہے بلکہ لکھنے کی صورت میں ثواب اور گناہ دونوں میں ایک زیادتی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تحریر ایک قائم رہنے والی چیز ہے مدتوں تک لوگوں کی نظر سے گذرتی رہتی ہے اس لئے جب تک وہ دنیا میں موجود ہے گی اور لوگ اُس کے اچھے یا بُرے اثر سے متاثر ہوتے رہیں گے۔ اس وقت تک کاتب کیلئے اس کا ثواب یا عذاب جاری رہے گا۔ اس لئے ہر مضمون نگار کا فرض ہے کہ ہر مضمون پر قلم اٹھانے سے پہلے اس کو مندرجہ ذیل معیار پر جانچ لے اور درحقیقت یہی معیار تمام اُن ادب کی محمل تصویر کا ہے جن کی تفصیل ہم اس وقت بدیہ ناظرین کرنا چاہتے ہیں۔

(فکر رابع) مضمون نگاری اور اخبار نویسی میں مذہبی جرائم اور شرعی گرفت سے بچنے کا سب سے بہتر ذریعہ اور جامع مانع اصول یہ ہے کہ جس وقت کسی چیز کے لکھنے کا ارادہ کر لے پہلے اپنے ذہن میں استفتاء کرے کہ اس کا لکھنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں اگر جائز ثابت ہو تو قدم آگے بڑھائے ورنہ بعض لوگوں کے خوش کرنے کیلئے گناہ میں ہاتھ رنگ کر پرانی بدشگونی کے لئے اپنی ناک نہ کاٹے۔ اور اگر خود احکام شرعیہ میں ماہر نہ ہو تو کسی ماہر سے استفتاء کرنا ضروری ہے یہ ایک شرعی اجمالی قانون ہے جو فقط اخبار نویسی میں نہیں بلکہ ہر قسم کی تحریریں ہر مسلمان کا مطمح نظر ہونا چاہئے اس کے بعد ہم اس کی تفصیل چند نمبروں میں ہدیہ ناظرین کرتے ہیں۔

(۱) جو واقعہ کسی شخص کی مذمت اور معائب پر مشتمل ہو۔ اس کو اس وقت تک ہرگز شائع نہ کیا جائے جب تک حجت شرعیہ سے اس کا کافی ثبوت نہ مل جائے۔ کیونکہ جھوٹا الزام لگانا یا اقرار باندھنا کسی کافر پر بھی جائز نہیں لیکن آج اہل قلم اس سے غافل ہیں۔ اور اخبار کار کا شاید کوئی صفحہ اس سے خالی ہوتا ہو۔

(۲) یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس معاملہ میں حجت شرعیہ کیلئے کسی افواہ کا عام ہونا یا کسی اخبار کار کا لکھ دینا ہرگز کافی نہیں بلکہ شہادت شرعیہ ضروری ہے کیونکہ دور حاضر کے تمام اخبارات کے صدر یا تجربات نے اس بات کو ناقابل انکار کر دیا ہے کہ بہت سے مضامین اور واقعات اخبارات میں شائع ہوتے ہیں اور جس شخص کی طرف سے شائع کئے جاتے ہیں اس غریب کو خبر تک نہیں ہوتی۔ اور یہ صورت کبھی تو قصداً کیجاتی ہے اور کبھی سہواً و خطا ہو جاتی ہے اس لئے اگر کسی اخبار میں کسی شخص کے حوالہ سے کوئی مضمون یا واقعہ نقل کر دیا جائے تو شرعاً اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اگر یہ واقعہ کسی کی مذمت یا مضریت و عیب جوئی پر مشتمل نہ ہو تو پھر ضعیف ثبوت بھی کافی ہے۔ اور اس کو نقل کر کے شائع کر دیا جائے۔

(۳) کسی شخص کے عیب یا گناہ کا واقعہ اگر حجت شرعیہ سے بھی ثابت ہو جائے تب بھی اس کی اشاعت اور درج اخبار کرنا جائز نہیں بلکہ اس وقت فرض یہ ہے کہ خیر خواہی سے تنہائی میں اس کو سمجھایا جائے۔ اگر سمجھانے کو نہ مانے اور آپ کو قدرت ہو تو بجز اس کو روک دیں ورنہ کلمہ حق پہنچا کر آپ اپنے فریضہ سے سبکدوش ہو جائیں۔ اس کی اشاعت کرنا اور رسوا کرنا علاوہ نہی شرعی کے تجربہ سے ثابت ہے کہ بجائے مفید ہونیکے ہمیشہ مضر ہوتا ہے۔ اور اسی لئے رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں اس کی تاکید فرمائی ہے کہ اگر اپنے بھائی مسلمان کا کوئی عیب یا گناہ ثابت ہو تو اس کو رسوا نہ کرے۔ بلکہ پردہ پوشی سے کام لے اور خفیہ اس کو سمجھائے کیونکہ یہی طرز زیادہ موثر اور مفید ثابت ہوا ہے۔

(۴) البتہ اگر کسی مسلمان کا عیب یا گناہ حجت شرعیہ سے ثابت ہو کہ جس کا نقصان اپنی ذات کو پہنچتا ہے اور یہ اس کو مظلوم ٹھہرتا ہے۔ تو پھر اس کی بُرائی کو علانیہ شائع کر سکتا ہے اس کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ لا یحب اللہ المجہر بالسوء من القول (الا من ظلم)۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ بُرائی کے اعلان کو پسند نہیں فرماتے مگر جس پر ظلم کیا گیا ہو (وہ ظالم کے ظلم کا اعلان کر سکتا ہے) امام تفسیر مجاہدؒ کہتے ہیں کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند نہیں فرماتے کہ کوئی شخص کسی کی مذمت یا شکایت کرے لیکن اگر کسی پر ظلم ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ ظالم کی شکایت کرے اور اپنے معاملہ کا اعلان کرے اور اس کے

ظلم کو لوگوں پر ظاہر کرے (روح المعانی) لیکن اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ عام اعلان و اشاعت کے بجائے صرف ان لوگوں کے سامنے بیان کرے جو اس کی دادرسی کر سکیں۔

(۵) اگر کسی اخبار میں کوئی قابل تردید غلط مضمون کسی شخص کے نام سے طبع ہوا ہو تو اس کے جواب میں صرف اس پر اکتفا کیا جائے کہ فلاں اخبار نے ایسا لکھا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے اس شخص کی ذات پر کوئی حملہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک کسی حجت شرعیہ پر یہ ثابت نہیں ہوا کہ واقع میں یہ مضمون اس شخص کا ہے۔

(۶) جو خبر کسی شخص کی مذمت اور ضرر پر مشتمل نہ ہو اس کی اشاعت جائز ہے مگر اس شرط سے کہ اس کی اشاعت کسی مسلمان کی خاص مصلحت یا عام مصلحت کے خلاف نہ ہو اور جس میں ایسا احتمال ضعیف بھی ہو تو بجز ان لوگوں کے جو عقل اور شرع کے موافق اس معاملہ کو ہاتھ میں لئے ہوئے ہوں۔ عام لوگوں پر اس کو ظاہر کرنا نہ چاہئے۔

کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے نقصانات کی طرف اس شخص کی نگاہ نہ پہنچی ہو آیت واذ جاء هم امر من الامن وال خوف اذا حواہ میں ایسے ہی اخباروں اور جلسوں کی مضرت اور مذمت کو بیان فرمایا ہے (جیسا اوپر بھی گذرا ہے) لیکن مسلمانوں کیلئے مناسب ہے کہ اس کو بھی محض خبر کی حیثیت سے نقل نہ کرے بلکہ اس سے کوئی دینی

یا دنیوی فائدہ پیدا کرے۔ اس کی نقلی دلیل یہ ہے۔ من حسن الامر ان ترک ما لا یغنیہ۔ ترجمہ۔ انسان کے اسلام کے اچھا ہونے کی علامت یہ ہے کہ بے فائدہ کاموں کو چھوڑ دے۔ اور عقلی دلیل یہ ہے کہ کوئی خبر خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ کسی اشارہ کا ذریعہ ہو کہ مقصود کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور دراصل مقصود

کوئی فعل ہوتا ہے جو اس خبر سے متعلق ہو اس لئے بہتر ہے کہ نتائج اخبار کو بھی ذکر کر کے اس کے اذادہ میں اضافہ کر دیا جائے مثلاً آپ کسی شخص کے متعلق یہ خبر درج کرتے ہیں کہ اس نے چند ہزار روپیہ کسی مدرسہ یا مسجد یا کسی اور نیک کام میں صرف کیا تو اس کے بعد اس شخص کے لئے دعا ترقی اور دوسرے مسلمانوں کیلئے اس کی ترغیب ذکر کر دی جائے۔ یا مسلمانوں کی کسی جماعت یا ایک شخص کی مصیبت کا ذکر آیا تو خود بھی دعا کرے

اور مسلمانوں کو بھی اس کی طرف متوجہ کرے۔ نیز یہ کہ جس سے ہو سکے تو اس کی مادی امداد بھی کرے کسی کی موت کا ذکر کیا ہے تو لوگوں کو اس طرف متوجہ کرے کہ عبرت حاصل کریں اور اپنے لئے اس وقت کیلئے سامان تیار کریں

اول تو کوئی واقعہ اور کوئی خبر دنیا میں ایسی کم ہوتی ہے جو نتیجہ خیز نہ ہو یا جس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ مقصود نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی خبر ایسی بھی ہو تب بھی اس کو محض تفریح طبع کی مد میں ذکر کر دینا مضائقہ نہیں بلکہ یہ بھی

ایک درجہ میں شرفاً مطلوب ہے جب اعتدال کیساتھ ہو۔ اور حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض اوقات

مزاح (خوش طبعی) فرمایا اس حکمت پر مبنی تھا۔

(۷) خلاف شرع مضامین اور محدین کے عقائد باطلہ اول تو شائع نہ کئے جائیں اور اگر کسی ضرورت سے اشاعت کی نوبت آئے تو جس پرچہ میں شائع ہوں اسی پرچہ میں ان کی تردید اور شافی جواب بھی ضرور شائع کر دیں جو جائیں آئندہ پرچہ میں اس کو حوالہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ بہت سے آدمی وہ ہوتے ہیں جن کی نظر سے آئندہ پرچے نہیں گذرتے۔ خدا نہ خواستہ اگر وہ اس سے کسی شبہ میں گرفتار ہو گئے تو اس کا سبب شائع کرنے والا ہو گا۔

(۸) اگر مسلمانوں پر کافروں کے ظلم کی خبر شائع کرنا ہو تو جب تک اس ظلم کی نسبت کافروں کی طرف حجت شرعیہ نہ ثابت نہ ہو اس طرح شائع کیا جائے کہ نمایاں مقام کے مسلمانوں پر مظالم ہو رہے ہیں مسلمان ان مظالم کا انسداد کریں۔ اور جائز طریق پر ان کی جانی و مالی امداد کریں۔

(۹) اخبار کا اڈیٹر ہمیشہ ایسا شخص بنے جو تمام علوم اسلامیہ پر عبور رکھتا ہو یا کم از کم علماء سے رجوع کرنے کا پابند ہو اور مذہب کے مجددی رکھنے والا ہو۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اخبار اشاعت بیدینی و بیقیدی کا ایک کامیاب آلہ ہے۔

(۱۰) کسی ایک کتاب کا جو دین کو مضر ہو یا ایسی دوا کا جو شرعاً حرام ہو یا کسی ایسے معاملہ کا جو شرعاً فاسد ہو اشتہار نہ دیا جائے اور نہ اخبار میں تصویر بنائی جائے۔

یہ مختصر گزارش ہے جو محض دلسوزی اور ہمدردی پر مبنی ہے اگرچہ زمانہ کی مہم ہو میں کارگر ہونے کی توقع نہیں لیکن بایں ہمہ امید کہ شاید خدا تعالیٰ کسی نیک بندہ کو عمل اور اصلاح کی توفیق عطا فرمائیں یہ سب عرض کر دیا گیا ہے۔ واللہ الحمد۔

فکر خالص۔ آدمی دنیا میں ذخیرہ آخرت جمع کرنے کیلئے آیا ہے پس اصل کام اس کا شغل دینی ہے لیکن بضرورت اس شغل دینی کی اعانت و تقویت کیلئے دنیوی مشاغل کی بھی اجازت دی گئی ہے بشرط اعتدال و اباحت۔ پس اسی قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر جو چیز اس دائرہ سے باہر ہو اس سے مجتنب رہے اور اسی قاعدہ کی معرفت کیلئے کتب و رسائل دینیہ کا پڑھنا سننا اور علماء کی صحبت لازم سمجھے۔

وما علینا الا البلاغ المبین

تمت الضمیمہ۔ ۴ شعبان ۱۳۴۹ھ

رسالہ تمیز العشق من الفسق

بعد الحمد والصلوة۔ جب رسالہ السنۃ الجلیہ فی الجشتیہ العلیہ کی تحریر سے فارغ ہوا کئی روز بعد دفعۃً قلب پر وارد ہوا کہ جن غلطیوں کی اصلاح کیلئے رسالہ مذکورہ لکھا گیا ہے اُس قسم کی ایک غلطی میں بدعیان تصوف کی ایک کثیر جماعت مبتلا ہے جس کا منشاء بعض بزرگوں کو اقوال یا احوال کو غلط سمجھنا ہے اور وہ غلطی صورت جمیل سے متعلق ہے اگرچہ محل حلال میں نہ ہو جس کا نام عرف میں حسن پرستی یا عشق مجازی ہے مثلاً مولانا جامی فرماتے ہیں ۵

مناہل از عشق رو گرم مجازی ست کہ آن بہر حقیقت کار سازی ست

اور مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ۵

عاشقی گریز سیر و گز اسرست عاقبت مار ابدان شہ رہبرست

اور مثلاً بعض بزرگوں کی طرف ایسے واقعات کو منسوب کرنا چونکہ بعض کو اس میں اتنا غلو ہو گیا کہ بجائے معصیت سمجھنے کو اُس کو واسطہ مشاہدہ حق سمجھ کر طاعت سمجھنے لگے اور اس اعتبار سے یہ غلطی اشد ہے تو مثل اُن غلطیوں کے اس کی اصلاح بھی ضروری ہے اور چونکہ یہ غلطی ایک متمش از شان رکھتی تھی اور باوجود اس کے اغلاط رسالہ سے مناسبت بھی رکھتی تھی اس لئے نظر بامتیاز اس کو مستقل رسالہ قرار دے کر ایک خاص نام بھی رکھ دیا گیا تمیز العشق من الفسق اور نظر بناسبت رسالہ مذکورہ کیساتھ ملحق کر دیا گیا۔ یہ چند سطر اس باب میں ہیں۔ اور اس میں دو بحث ہیں ایک اجمالی۔ ایک تفصیلی۔

اجمالی تو یہ ہے کہ ان ہی حضرات کے دوسرے اقوال اس کے خلاف بھی ہیں مولانا جامی ہی کا قول اُس قول کے بعد یہ ہے ۵

وئے باید کہ در صورت نسائی دزیں پل زود خود را بگذراننی

اور مولانا رومی کا قول اُسی قول کے قریب یہ بھی ہے ۵

۱۵ عشق سے غرض نہ کر اگرچہ وہ مجازی ہو کیونکہ عشق حقیقی کے لئے سبب ۱۲ عشق اگر اس شے کا ہو یا اُس شے کا غرض نہ کسی شے کا ہو محض ہے کیونکہ آخر کار ہمارے لئے اُس شامد محبوب حقیقی کی طرف رہبر ہے ۱۴ مترجم ۱۵ ممتاز شائق یہ ہے کہ اس میں موجب بعد کو موجب اقرب بنایا گیا ہے بخلاف سائر الاغلاط ۱۲ ۱۵ لیکن یہ ضرور ہے کہ صورت (یعنی عشق مجازی) میں نہ رہ جائے تو کیونکہ یہ مثل پہلے کے ہے اور اس پہلے سے بہت جلد گزر جانا چاہئے ۱۲ منہ

عشق ہائے کز پئے رنگے بود عشق نبود عاقبت رنگے بود
عشق بامردہ نہ باشد پایدار عشق را با حی و با قیوم دار
زانکہ عشق مردگاں پایندہ نیست چونکہ مردہ سوئے ما آئندہ نیست
عشق آں زندہ گزین کو باقی ست وز شراب جانفزایت ساقی ست

اور چونکہ محققین محققین کے اقوال اُن کے دوسرے اقوال و احوال سے متعارض نہیں ہوتے لہذا اُن کے اقوال و احوال موہمہ ثابت نسبت کے محال وہ نہیں ہیں جو مسکین نے سمجھے ہیں۔ یہ تو اجمالی بحث ہے۔ اور تفصیلی بحث یہ ہے کہ اُن کے محال صحیحہ کو تبادیل جائے اور وہ محال طرق ہیں عشق مجازی کے موصل الی الحقیقہ ہونیکے سوا اس کے متعلق میں اس کے قبل دوسرے رسالوں میں بقدر ضرورت لکھ چکا ہوں۔ چنانچہ اس وقت ایسی دو تحریریں میرے سامنے ہیں ایک میں اس مرض کے ازالہ کی دوسری میں عشق حقیقی کی طرف امالہ کی تدبیر ہے اور دونوں کا دخل ایصال مذکورہ میں ظاہر ہے سو اُن کو نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں۔

تحریر اول بجواب بعض اہل ابتلا و مشفقہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ اول یہ سمجھ لینا چاہئے کہ بدون ہمت کے آسان سے آسان کام بھی نہیں ہوتا۔ دیکھئے امراض ظاہری کے علاج کیلئے دوائے تلخ و ناگوار پینا پڑتی ہے چونکہ صحت مطلوب ہوتی ہے اس لئے ہمت کر کے پی جاتے ہیں اور امراض باطنی میں تو زیادہ اس کی ضرورت ہوگی۔ جب یہ امر معلوم ہو تو اب اُس کا علاج سنئے اور ہمت کر کے بنا خدا اس کا استعمال کیجئے انشاء اللہ تعالیٰ شفاء کامل حاصل ہوگی۔ علاج اُس کا مرکب ہے چند اجزاء سے۔

اول۔ اُس مُردار سے قطعاً تعلق ترک کر دیجئے۔ یعنی اُس سے بولنا چلنا اُس کو دیکھنا بھالنا آنا جانا حتیٰ کہ دوسرے شخص بھی اگر اُس کا تذکرہ کرے قطعاً روک دیا جائے بلکہ قصداً بے تکلف کسی بہانہ سے اُس کو خوب بُرا بھلا کہہ کر اُس سے خلاف و خصومت کر لی جائے اس طور پر کہ اُس کو ایسی نفرت ہو جائے کہ اصلاً اُس کو ادھر سیلان و توقع رام ہونیکے بانی نہ رہے اور اُس سے ظاہراً اس قدر دوری اختیار کی جائے کہ کبھی غلطی سے بھی اس پر نظر نہ پڑے۔ غرض اُس سے انقطاع کلی ہو جائے۔

۱۔ جو عشق و محبت رنگ روپ کی وجہ سے ہوتا ہے وہ (حقیقت میں) عشق نہیں بلکہ اُس کا انجام نہ امت ہے کیونکہ عشق فانی شے کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا عشق ساتھ حتیٰ و قیوم (یعنی خدا تعالیٰ) کے رکھنا چاہئے کیونکہ فانی چیزوں کا عشق دائمی نہیں اسلئے فانی چیزیں دُنا ہو گئیں ہمارے پاس واپس نہیں آئیں۔ پس عشق اُس زندہ کا اختیار کر جو ہمیشہ باقی ہے اور تجھ کو روح تازہ کرنیوالی محبت کی شراب پلائے ۱۲ مہر

دوم۔ ایک وقت خلوت کا مقرر کر کے غسل تازہ کر کے صاف کپڑے پہن کر خوشبو لگا کر تنہائی میں رو قبیلہ ہو کر
اول دو رکعت نماز تو رکعت کی نیت سے پڑھ کر اللہ تعالیٰ کے روبرو خوب استغفار اور توبہ کیجئے اور اس بلا سے
نجات لینے کی دعا والتجا کیجئے اور پانچ سو لکھ ہزار مرتبہ تک لا الہ الا اللہ کا ذکر اس طرح کیا جائے کہ لا الہ
کیساتھ تصور کیا جائے کہ میں سب غیر اللہ کو قلب نکال دیا اور لا اللہ کیساتھ خیال کیا جائے کہ میں نے محبت
آپ کو قلب میں جمالیا۔ یہ ذکر فرب کیساتھ ہو۔

سوم۔ جس بزرگ و زائد عقیدت ہو اُس کو اپنے قلب میں تصور کیا جائے کہ بیٹھے ہیں اور سب خرافات کو
قلب نکال نکال کر بھینک رہے ہیں۔

چہارم۔ کوئی حدیث کی کتاب کا ترجمہ ہو یا ایسے ہی کوئی کتاب ہو جس میں دوزخ اور غضب الہی کا جو نافرمانوں
پر ہو گا ذکر ہو مطالعہ کثرت سے کیا جائے۔

پنجم۔ ایک وقت معین کر کے خلوت میں یہ تصور باندھا جائے کہ میں حق تعالیٰ کے روبرو میدان
قیامت میں حساب کیلئے کھڑا ہوں اور حق تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اے بے حیا تجھ کو شرم نہیں آتی کہ ہلکھوڑ کر
ایک مردار کی طرف مائل ہو کیا تجھ پر ہمارا یہی حق تھا کیا ہم نے تجھ کو اسی لئے پیدا کیا تھا بے حیا ہماری ہی بی
ہوئی چیزوں کو آنکھ کو دل کو ہماری نافرمانی میں تو نے استعمال کیا کچھ شرم بھی آتی۔ بڑی دیر تک اس مراقبہ میں
غرق و مشغول رہنا چاہئے اور یہ میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ گونفس کو تکلیف پہنچے مگر اس نسخہ کو بہت کیساتھ بناہ کر
کرنا چاہئے۔ اللہ تعالیٰ شافی مطلق ہے۔ والسلام

تحریر دوم طریق و شرائط ایصال عشق مجازی عشق حقیقی

اگر ایسا اتفاق ہو کہ عشق مجازی میں بلا قصد مبتلا ہو جائے تو اول عفت و یارسائی اختیار کرے یعنی کوئی امر
خلاف شرع اُس کیساتھ نہ کرے حتیٰ کہ اُس کو قصد نہ دیکھے نہ اُس سے باتیں کرے نہ اُس کی باتیں کرے ورنہ دل
میں قصد اُس کا خیال کرے کیونکہ مخالفت شرع عشق حقیقی کے متافی ہے اور متافی کے رہتے ہوئے کب امید ہو
کہ عشق حقیقی حاصل ہو۔ دوسرے اُس سے ظاہر ادوری اختیار کرے کہ اتفاقاً و مفاجاتاً بھی اس پر نظر نہ پڑے
نہ اُس کی آواز کان میں پہنچے تاکہ اُس سے قلب میں سوز و گداز پیدا ہو اور اگر قصد آیا بغتہ و اتفاقاً اُس سے
منتہع رہا تو عمر بھر اُسی شغل میں رہے گا کبھی نوبت نہ آئے گی کہ ادھر سے مطلوب حقیقی کی طرف توجہ ہو۔

تیسرے یکفلوت و جلوت میں یہ سوچا کرے کہ اس شخص کا کمال یا حسن و جمال کہاں سے آیا اور کس نے عطا کیا جب موصوف مجازی کی یہ دلربائی سے تو موصوف حقیقی کی کیا شان ہوگی بقول سع

یہ باشد آں نگار خود کہ بند و این نگار ہا۔ اس کے اس کا عشق خلوق سے خالق کی طرف مائل ہو جاوے گا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ شیخ کامل عشق مجازی کا ازالہ نہیں کرتا امالہ کر دیتا ہے جس طرح انجن گرم ہو مگر آٹا چلتا ہو تو قطع مسافت کر نیوالے کو مناسب نہیں کہ اس کو بچھائے بلکہ آگ تو روشن رکھنا چاہئے اور اس کی کل پھیر کر سیدھا چلا دیا جائے اور بعض مشائخ نے جو بعض طالبین کو قصد عشق مجازی پیدا کرنے کا مشورہ دیا ہے مراد اس عشق حلال ہے نہ حرام کیونکہ معصیت تو موصل الی اللہ ہو ہی نہیں سکتی اور جو اس مشورہ سے غرض ہے وہ عشق حلال سے بھی حاصل ہے کیونکہ عشق میں گودہ مجازی ہو یہ خاصیت ضرور ہے کہ اس سے قلب میں سوز و گداز پیدا ہو جاتا ہے اور اس میں باقی تعلقات قلب سے دفع ہو جاتے ہیں اور خیال میں کیسوی پیدا ہو جاتی ہے اب صرف ایک کام باقی رہ جاتا ہے کہ اس تعلق کو حق تعالیٰ کی طرف پھیر دیا جائے تو بہت آسانی سے قلب غالی ہو جاتا ہے جیسے گھر میں جھاڑو کے کر تمام خس و فاشاک ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں پھر ٹوکے میں اٹھا کر باہر ایک دم سے پھینک دیتے ہیں یہ ظاہر ہے کہ اگر ایک ایک تن کا گھر سے اٹھا کر باہر پھینکا جاوے مدت طویل صرف ہو اور پھر بھی اس قدر صفائی نہ ہو۔ غرض مقصود اصلی ترک تعلقات یا قلب میں رفت و سوز و گداز پیدا کرنا ہے اگر اور طریق سے حاصل ہو جائے تو بھی کافی ہے۔ بعض نے اس طریق مجازی کو اختیار کر لیا مگر چونکہ اس زبانہ میں اس طریق کے اندر خطرہ شدید ہے کیونکہ نفوس میں شہوت پرستی و لذت جوئی زیادہ ہے اس لئے قصد ایسے طریق کا بتلانا جائز نہیں ہاں اگر اتفاقاً مبتلا ہو جائے تو بطریق مذکورہ بالا اس کا امالہ عشق حقیقی کی طرف کر دینا چاہئے اور طریقوں کا بدل لجانا زمانہ کے بدل جانے سے کوئی امر عجیب نہیں بیطرفیہ حضرت مرشد علیہ الرحمۃ کا ارشاد فرمایا ہوا ہے۔

تنبیہ یہ۔ یہ ازالہ یا امالہ کی تدبیریں ہیں اگر ان کا اثر مرتب ہو نہیں کسی عارض سے تاخیر ہو جائے تو پریشان نہ ہوں۔ اس گوشش میں بھی اجر ملتا ہے جو اصل مقصود ہے حتیٰ کہ اگر اسی میں جان بھی جاتی ہے تو شہادت کا ثواب ملتا ہے جیسا کہ ایک حدیث سے ثابت ہے جس کو مقاصد حسنہ میں خطیب و جعفر سمرج و ابن مرزبان و دیلمی و طبرانی و خرائطی و بیہقی سے کسی قدر تضعیف کیساتھ کہ بعد تعدد طرق وہ ضعف شدید نہیں رہتا بایں الفاظ وارد کیا ہے من عشق فعم فکتم فمصرفات فہو شہید۔ اب اخیر میں بغض اکابر کے کچھ ارشادات

بطور نمونہ کے اس رذیلہ کی مذمت میں نقل کر کے ختم کرتا ہوں۔

از تعلیم الدین فصل عورتوں و مردوں کی مخالفت کا مضرب

جو اہر غیبی میں حکایت لکھی ہے کہ ایک شخص طواف کرتا جاتا تھا اور کہتا تھا اللھم انی اعوذ بک منک کسی نے اس کا حال دریافت کیا کہنے لگا کہ ایک بنا کسی امر حسین کو نظر شہوت سے دیکھا تھا اسی وقت غیب سے ایک لمبا بچہ لگا جسے آنکھ جاتی رہی۔ یوسف بن حسین فرماتے ہیں رأیت آفات الصوفیۃ فی صحبۃ الاحداث و معاشرت الاضداد و فریق النسوان۔ شیخ واسطی فرماتے ہیں اذا اراد الله هو ان عبد القاه الى احواله الانتان الحیف یرید به صحبۃ الاحداث۔ منظر قرنی فرماتے ہیں احسرا لار فلق ارفاق النسوان ھلی احوالہ کان۔ کسی نے حضرت شیخ نصیر آبادی سے کہا کہ لوگ عورتوں کے پاس بیٹھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کے دیکھنے میں ہماری نیت پاک ہے انھوں نے فرمایا مادامت الاشباح باقیۃ فان الامر انھی باقی و التحلیل و التحريم مخاطب بہ۔ اور غضب یہ ہے کہ بعض اُس کو ذریعہ قرب آہی سمجھتے ہیں۔ خدا کی پناہ اگر معصیت ذریعہ قرب آہی کا ہو تو سائے زندگی بھڑکے کامل دلی ہو اگر ہیں اور یہ جو شہو ہے کہ بدون عشق مجازی کے عشق حقیقی حاصل نہیں ہوتا۔ اول تو یہ قاعدہ کلیہ نہیں دوسرے عشق حلال موقع پر بھی ہو سکتا ہے صرف نکتہ اس قاعدہ میں یہ ہے کہ عشق مجازی سے قلب کے تعلقات متفرق قطع ہو جاتے ہیں اور نفس لیل ہو جاتا ہے اب صرف ایک بلا کو دفع کرنا ہوتا ہے اس کے دفع کرتے ہی کام بن گیا سو یہ غرض تو اولاد نبی گائے بھنیس ہر چیز کی زیادہ محبت کر نیے حاصل ہو سکتی ہے غیر عورت یا مرد کی کیا تخصیص ہو اور اگر اتفاقاً بلا اختیار کہیں لہجس ہی گیا تو اُس وقت مجازی حقیقی حاصل ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ محبوب اور محب میں دوری ہو ورنہ وصل قرب میں تمام عمر اسی میں مبتلا رہے گا۔ اسی لئے مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ شعر

وئے باید کہ در صورت نسا ئی وزیں پل زود خود را بگذرانی

یہاں تو ہر روز دنیا معشوق تجویز ہوتا ہے بقول شاعر۔ شعر

۱۵ لے اللہ آپ کی پناہ آپ کے غضب مانگا ہوں ۱۲ لے دیکھا میں آفات صوفیہ کو مردوں کیل جول کرنے میں اور ناموسوں سے تلے میں اور مردوں کی نرمی کرنے میں ۱۲ مترجم ۱۳ جب اللہ کسی بندے کی ذلت خواری چاہتا ہے تو ان اُندوں اور مردوں کی طرف اس کو ڈالتا ہے اسائل کرتا ہے اس کی مراد مردوں کیل جول کرنا ۱۲ لے نرمی اور مہربانی کرنے میں سب کے برا مردوں کی نرمی کرنا جو سطح ہوتا ہے ۱۳ بے شک ہر انسان باقی ہو وہی بھی باقی ہے تحلیل و محکم کیساتھ مخاطب ۱۲ مترجم ۱۴ ترجمہ اس کا مکملہ پر گزرا ۱۲۔

زین نوکن لے یارور ہر ہر سار کہ تقویم پار سینہ ناید بکار
 خطوط نفسانیہ اور لذات شہوانیہ حاصل کرنے کیلئے ہندگوں کے اقوال کو آڑ بنا رکھا ہے اور دل کا حال اللہ تعالیٰ
 کو خوب معلوم ہے اور خود ان سے بھی پوشیدہ نہیں انصاف اور حق پرستی ہو تو سب کچھ امید ہے اشعار
 خلق را گیرم کہ بغری تمام در غلط اندازی تا ہر خاص و عام
 کار با با خلق آری جملہ راست با خدا ترند ویر و حیلہ کے رواست
 کار با اور است باید داشتن رایت اخلاص صدق اخراشتن

از بوستان سعدی

ان کے اشعار خصوصیت سے اس لئے لایا ہوں کہ غرض پرستوں نے حضرت شیخ کو اپنے مثل شہور کیا ہے تو ان کا
 تبریر بھی ہو جائے گا۔ باب سوم (گفتار اند شہوت عشق حقیقی)

چناں فتنہ بر حسن صورت نگار کہ با حسن صورت ندارند کار

نذاوند صاحب دلاں دل ہو پست و گرا بلھے داد بے مغز گوشت

باب ہفتم (گفتار در بیان تربیت اولاد)

زناں محرمات کو فراتر نشیں

پسر عیون زندہ برگد شمشیں

کہ تا چشم برہم زنی خانہ سخت

بر پنبہ آتش بنا بر فروخت

(گفتار در اختر از صحبت امر دان)

برو خانہ آباد گرداں بزن

خرابت کند شاہ خانہ کن

۱۷ لے یار ہر سو ہم بہار میں نئی عورت کو اسلئے کہ پرائی جنتی کسی کام کی نہیں رہتی ۱۲ ۱۷ لے انانیں لے کہ تو مخلوق کو کامل طور پر دھوکے سے سکتا ہے تو تاکہ
 ہر خاص و عام کو غلطی میں ڈال دے تو مخلوق کیساتھ تو دلچسپی ہر معاملہ کو درست کر سکتا ہے مگر خدا کیساتھ مکر و حیلہ کس طرح چل سکتا ہے اسلئے اپنے معاملہ کو
 خدا کیساتھ درست کرنا ضروری ہے اخلاص و صدق کا جھنڈا بلند کرنا چاہئے (یعنی غلوں کو اپنے اند پیدا کرنا چاہئے) ۱۳ ۱۷ لے مفتوں اور غریبوں
 صورت بنائیو لے دینی خدا تعالیٰ کے حسن پر کہ صورت کو حسن کیلئے نہیں رکھتے۔ صاحب دل پوست اور صورت کو دل نہیں دیا کرتا اور اگر کسی بیوقوف
 نے دیا تو وہ بے مغز بیل ہے ۱۴ ۱۷ لے اس طرح ۱۵ لے کی عجب دس سال سے زیادہ ہو جائے تو نہاٹش کرنی چاہئے کہ ناٹھم عورتوں سے الگ ہے۔
 روٹی پر آگ نہ جلا نا چاہئے کیونکہ کچھ مہینوں میں تمام ٹھیک جانے لگائی ہی محل آتی عمر کے لڑکوں اور ناٹھم عورتوں کا ہے ۱۶ ۱۷ لے اس طرح
 ۱۷ لے عشق گھر بار کرنے والا ہے کہ تباہ کر دے گا جاؤ عورت سے نکاح کر کے ٹھیک کر دے گا اور اگر کسی لڑکے کو تو نے دل دیا تو ہاتھ میں روپیہ پیسہ باقی
 نہ ہے گا اور سر میں بھی (یعنی عقل و دولت دونوں برباد ہو جائیں گے) دوسروں کے لڑکوں کی طرف بد نگاہ مت کر اس لئے کہ میرا لڑکا
 خراب اور تباہ ہو جائے گا ۱۷

سرا از مغزو دست از درم کن تھی
چو خاطر بفسر زند مردم دہی
مکن بد بفسر زند مردم نگاہ
کہ فرزند خویش بر آیت باہ

حکایت متصل گفتار بالا۔

در شہوت نفس کا فریہ بند
وگر عاشقی لت خورد سر بہ بند

حکایت متصل حکایت بالا۔

گر تھے نشیند با خوش پس
کہ با پاک بازیم و صاحب نظر
زمین پس فرسودہ روزگار
کہ بر سفرہ حسرت خورد روزہ دار
از آن خم خرم خورد گو سپند
کہ قفل ست بر تنگ خرماد بند
سرگاد و عصار از آن کہ است
کہ از کجندش ریمان کوتہ است

حکایت متصل حکایت بالا۔

یکے صورتے دید صاحب جمال
بگردیدش از سوزش عشق حال
بر انداخت بیچارہ چنداں عرق
کہ شبنم بر آرد بہشتی ورق
گذر کرد بقراط بر فے سوار
بپرسید کین را چہ اُفتاد کار

۱۷۱۲ اسے نفس بد کو شہوت پرستی سے باز رکھ اور اگر تو نے عشق بازی کی تو لاتیں کھانے اور سر کو زخموں سے باندھنے کیلئے تیار ہو جا۔ یعنی ذیل اور خوار ہو گا ۱۷۱۲ ایک گروہ خوبصورت لڑکے کو پاس بیٹھا اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم عارف اور خالص نیت میں دیبا و طعنہ کی سعدی کہتے ہیں کہ مجھ تجربہ کا ہے (انکی حالت) دریافت کر دے اسلئے ہیں کہ جیسے دسترخوان پر روزہ دار حسرت کہتا ہے کہ کھانیکو جی چاہتا ہے مگر روزہ کی وجہ سے کھا نہیں سکتا ایسی ہی یہ لوگ اُسپر حسرت کرتے ہیں مگر لباس پارسل کی وجہ سے متمتع نہیں ہو سکتے اور لیجئے کہ بکری چھوڑ کی گھٹلیاں اسوج سے کھاتی ہے کہ چھوڑوں کو ڈھیر تالا لگا ہوا ہوتا ہے اور دیکھئے روغن گر کا بیل کھائے کیساتھ مشغول ہوتا ہے کیونکہ تل سے اُسکی رسی تنگ ہوتی ہے ۱۷۱۲ ترجمہ ۱۷۱۲ ایک شخص نے ایک باجھال صورت دیکھی سو اس کی حالت عشق کی پریشانی سے تغیر ہو گئی۔ اُس بچارہ کو عشق کی گرمی سے اس قدر پسند آیا کہ جیسے شبنم گلاب کے پھول پر گرتی ہے۔ حکیم بقراط کا بحالت سواری اُسپر گزر ہوا اور یافت کیا کہ اس شخص کا معاملہ کیا ہے کسی نے جواب دیا کہ یہ ایک عبادت گزار پارسا آدمی ہے کہ اس کے ہاتھ سے کبھی کوئی خطا ظاہر نہیں ہوئی مدت دن ہمیشہ پہاڑ اور جنگل میں رہتا ہے آدمیوں کی صحبت سے بھاگنے والا۔ ایک خوبصورت لڑکے پر اس کا دل آگیا عقل اُسکی خراب ہو گئی جسوقت مخلوق سے ملامت سنتا ہے تو روتا ہے اور کہتا ہے کہ اس قدر ملامت نہ کرنی چاہئے اگر میں نالہ وزاری کروں تو مجھ کو معذور سمجھو کیونکہ میری آہ و فزادے سبب نہیں اس خوبصورت لڑکے نے میری دلکوپا مال نہیں کیلا بلکہ جسے اسکو مید کیا ہے اُس نے دلکوپا مال کیا ہے یعنی عشق مجازی نہیں حقیقی ہے بقراط نے جو کہ کار از مودہ مہر تربیت یافتہ تجربہ کار تھا یہ واقعہ سنا تو کہا کہ اگر یہ کسی شخص کی نیکی نامی شہور ہو جائے لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ جو کچھ کسی کے دوسلم کر لیا جائے۔ دوسرے شخص جو دعویٰ کرتا ہے کہ واسطہ اس لڑکے کو عشق حقیقی ہے سلم نہیں اس لئے کہ اگر یہ واسطہ صورت و شکل کیلئے ہوتا ہے تو کیا خدا تعالیٰ کی یہی مشورہ ہے کہ جس نے اس عاشق کا دل غارت کیا ہے اگر نہیں خدا تعالیٰ صورت و شکل سے بالکل غافل ہے اور اگر غصہ ہے کہنے کیلئے واسطہ ہے تو

کسی گفتش اس عابد پارساست
رود روز و شب در بیان کوہ
بر دست خاطر فریبی دلش
جو آید ز خلقش ملامت بگوشش
مگوار بنالم کہ معذور نیست
نہ اس نقش دل میر باید ز دست
شنید اس سخن مرد کار آماے
بگفت ارچہ صیت نکوی رود
نگارندہ را خود ہمیں نقش بود
چرا طفل بکروزہ ہوشش نبرد
محقق ہماں بسند اندام
کہ ہرگز خطائے زوشتش نخواست
ز صحبت گریزاں ز مردم ستوہ
فر رفتہ پاک نظر در گلش
بگرید کہ چند از ملامت خموش
کہ فریادم از علتے دور نیست
دل آں میر باید کہ اس نقش لبست
کہن سال پروردہ پختہ رائے
نہ باہر کسے ہر چہ گوئی رود
کہ شوریدہ را دل بے نیاز بود
کہ در صنع دیدن چہ مانع چہ خرد
کہ در خوب رویاں چین و چگل

ف ۱۔ یہ بقراط کے قول سے استدلال نہیں بلکہ حضرت شیخ کی تقریر یعنی اُس قول کے ساتھ توافقی کر نیسی ہو
(۱) اور اسی سے جواب حاصل ہو گیا ایک استدلال فاسد کا جو بعض نفس پرستوں سے مجھ کو کل ہی پہونچا کہ
حدیث میں ہے اللہ جمیل بحال الجمال۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ منشا ہے تو طفیل جمیل بکروزہ کیساتھ اس کیفیت
کی محبت کیوں نہیں ہوتی بس قتنا تفاوت ہے وہی اثر ہے شہوت کا۔

مشورہ۔ اس مرض کے جزئی معالجات کیلئے رسالہ حسن العلل السور المزاج کا بھی ملاحظہ فرمالینا نافع ہی
جو النور کی جلد اول ذیقعدہ ۱۳۳۹ھ سے جلد سوم جمادی الاخریٰ ۱۳۴۱ھ تک مسلسل چلا گیا ہے صرف سوال
و ذیقعدہ ۱۳۴۰ھ و مفرستہ کا پرچہ خالی ہے اور اگر ان پرچوں کے جمع کرنے میں دشواری ہو تو بتویب تربیت
السالک میں جو کہ تازہ شائع ہوئی ہے باب سوم کے ایسے مواقع کا دیکھ لینا کافی ہے ان مواقع کے یہ عنوانات
ہیں۔ ۱۔ نظر بد کا علاج ۲۔ عشق کا علاج ۳۔ عشق اجنبیہ کا علاج ۴۔ دو جگہ ۵۔ امر و پرستی و ترک فرائض کا

۱۵۔ بکروزہ بچہ دیکھنے سے اس کے ہوش و حواس کیوں نہیں گئے اسلئے محنت معلوم کرنے میں بڑے چھوٹے میں کیا فرق ہے۔

حقیقت شناس اوٹٹک میں وہی بات دیکھتے ہیں جو چین و جگل کے حصینوں میں ۱۲

۱۶۔ اللہ تعالیٰ جمیل ہی پسند فرماتا ہے ہماں کو۔ محمد اللہ ترجمہ تمام ہوا۔ سر لاج احمد مدہی ۵ ربیع الثانی ۱۳۴۰ھ

علاج۔ ۵۔ شہوت کا علاج دو جگہ ۱۔ حسن پرستی کا علاج تین جگہ ۲۔ معصیت کا محبت غیر اللہ کا علاج۔
۳۔ حقیقت عشق مجازی جو قنطرہ حقیقت ہے ۴۔ لڑکوں سے محبت کا مذموم ہونا ۵۔ تقاضائے نفس سے
بچنے کا علاج ۶۔ امارت سے محبت کا علاج ۷۔ نفسانی نگاہ سے بچوں کو دیکھنا ۸۔ زنا و لواطت کا علاج
۹۔ وسوسہ نظر بد کا علاج ۱۰۔ رغبت الی المعصیت کا علاج ۱۱۔ بڑھاپے میں شہوت کا اثر ۱۲۔ غلبہ
خواہش نفسانی کا علاج ۱۳۔ ایک طبیب کے خط کا خلاصہ ۱۴۔ خیالی زنا کا علاج ۱۵۔ خیالی زنا کی حرمت۔
والسلام کتبہ اشرف علی۔ ۲۶ صفر ۱۳۵۷ھ

رسالہ الادراک والتوصل الی حقیقۃ الاشراک والتوکل

حدیث مصعب بن سعد عن ابیہ انہ ظن ان لہ
فضل علی من دونہ من اصحاب النبی صلی اللہ
علیہ وسلم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما نضل
ہذا الامۃ بضعتا ثماود و عورتا و اخلاصہم درواہ
النسائی و هو عند البخاری بلفظ اهل تصرون
و ترزقون الابضعاء ف۔ دل علی امرین الاول
فضل الضعفاء و من شتری اهل اللہ یقرعون
الضعفاء علی الکبراء و الثانی ثبوت التوصل بالمقبول
ذواتہم و اعمالہم الظاہرۃ و اعمالہم الباطنۃ کما
تدل علیہ بضعتا ثماود و عورتا و اخلاصہم
و التفصیل فی المسئلۃ ان التوصل بالمخلوق لہ
تفاسیر ثلاثۃ الاول علوہ و استغاثۃ کد یوں ملشتر
و هو حرام اجماعاً ما انہ شریک جلی ام لا
فمعیارہ انہ ان اعتقد استقلالہ بالثانی
فہو شرک کفری اعتقاد کما ان الصلوۃ

حدیث مصعب بن سعد کی حدیث وہ روایت کہتے ہیں پانچ باب ہے
کہ ان کو یہ خیال ہو گیا کہ مجھ کو دوسرے صحابہ پر ترجیح دینا سنی کی کچھ فرقیت
ہے غیر صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی جو نعمت اس اُمت
کیساتھ ہے وہ بدولت اُس کے عاجزوں کے اور اُن کے دما و اخلاص ہی کے
سے ہو تو رؤسا اُن کے محتاج ہوئے نہ کہ برعکس۔ روایت کیا اسکو سانی سنہ
اور یہ حدیث بخاری کے نزدیک ان الفاظ سے ہے تمہاری جو نعمت کی
جاتی ہے اور تم کو جو رزق ملتا ہے یہ صرف تمہارے عاجزوں کے بدولت ہے۔
ف۔ یہ حدیث دو امر پر دال ہے ایک ہے عاجزوں کی غنیمت اور دوسری
سے تم اہل الشک و شک کے ہو کہ عاجزوں کو رؤسا پر مقدم رکھتے ہیں اور دوسرا
مقبولین تو سل کا ثبوت اُن کی ذات سے بھی اور ان کے اعمال کا ثبوت سے
کیساتھ بھی چنانچہ اس مجہود پر یہ الفاظ دال ہیں کہ جیہ نعمت تمہارے
عاجزوں کے اور اُن کی دما و اخلاص کے دیکھنا ہر اللہ ہر اللہ ہر اللہ ہر اللہ
عمل ظاہر پر اور اخلاص عمل باطن پر کما اور اس مسئلہ میں سل ہے
تو سل بالمخلوق کی تمہارے غنیمت میں ایک مخلوق ہے جس سے تمہاری
سے التجا کرنا جیسا مشرکین کا طریقہ ہے اور یہ بالا علاج حرام ہے۔ آئیے کہیے

والصوم مما يختص بالله تعالى للخلق شرك
كفرى عملا ومعاملة لا يجوز التحية وان
كانت معصية الاما كان شعرا

شرك جلی بھی ہے یا نہیں سوا اس کا معیار یہ ہے کہ اگر شخص اس مخلوق کو مؤثر
مستقل ہونیکا مستفید ہے تب تو یہ شرک کفری ہے جیسا کسی مخلوق کے لئے
ناز و نہ ایسی جلوت کرنا جو خاص ہے حق تعالیٰ کیساتھ عمل ومعاملہ سترک

۱۵ ماس اس اعتقاد تاثیر و عدم اعتقاد تاثیر کے سیمار فرق کا یہ ہے کہ بعض کا تو یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی خاص مخلوق کو جو اس کا
مقرّب ہے کچھ قدرت مستقلہ نفع و ضرر کی اس طرح عطا فرمادی ہے کہ اس کا اپنے مستفید مخالف کو نفع و ضرر پہنچا یا شیت جزئی حق پر موقوف نہیں
گو اگر روکنا چاہے پھر قدرت حق ہی غالب ہے جیسے سلاطین اپنے نائبین و احکام کو خاص اختیارات اس طرح دیدیتے ہیں کہ ان کا اجر اس وقت سلطان
اعظم کی منظوری پر موقوف نہیں ہوتا گو روکنا چاہے تو سلطان ہی کا حکم غالب ہے گا سو یہ عقیدہ تو اعتقاد تاثیر ہے اور شرکین عرب کیلئے آئہ یا ظہ
کیساتھ یہی اعتقاد تھا اور بعض کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ ایسی قدرت مستقلہ تو کسی مخلوق میں نہیں مگر بعض مخلوقات کو قرب قبول کا ایسا درجہ عطا ہوتا
ہے کہ وہ اپنے توسلین کیلئے سفارش کرتے ہیں پھر اس سفارش کرتے ہیں پھر اس سفارش کے بعد قبول میں تخلف کبھی نہیں ہوتا اور اس سفارش
کی تحصیل کیلئے اس کیساتھ بلا واسطہ یا بواسطہ معاملہ مشابہ عبادت کرتے ہیں یہ عقیدہ اعتقاد تاثیر نہیں ہے لیکن بلا دلیل شرعی بلکہ خلاف دلیل
شرعی ایسا عقیدہ رکھنا سمیت اعتقاد یہ ہے اور مشابہ عبادت معاملہ کرنا سمیت علیہ اور اسی مشابہت کے سبب اطلاقات شرعیہ میں سکو
شُرک کہلایا جاتا ہے۔ ہذا اما منخلی۔ واللہ اعلم بحکم لزم لزیادۃ تقسیم۔ تقریر مذکور فارق بین الشرکین حکم کا خود ہے کلیات شرعیہ سے
لئے دونوں دعووں کے اعتبار سے ایک یہ کہ شرکین اس تصرف غیر عقید بالاذن کے قائل تھے دوسرے یہ کہ تصرف عقید بالاذن کا قائل ہونا شرک
اکبر نہیں زیادت اقلع میں مقلع تھی اولہ عزیمت کی جن سے ایک مدت تک باوجود کفر ذہن غالی رہا الحمد للہ کہ پر سوں دور کل میں علی التاقد بین
دلیلین ذہن اور نظریں گذریں جن کا مجموعہ دونوں دعووں میں تردد کیلئے ثانی ہے۔ دلیل اول عقلی۔ برامول نیز نہیں جو اپنی جزئیت کے
سبب کلیات سے زیادہ کافی ہے وہ یہ ہے کہ مسئلہ توحید الہی واجب عقلی ہے خواہ بدیہی ہو یا نظری یہ دوسری بحث ہے اور کسی حکم کا وجوب عقلی مستلزم
ہوتا ہے اس کی تفسیر کے امتناع عقلی کو پس تفسیر توحید حکم متع ہو گا اور اس تفسیر کی دو قسمیں ہیں ایک نفی الہ کہ کفر ہے دوسری تشریک الہ
آخر معہ کہ شرک ہے اور ہر قسم کا امتناع مستلزم ہوتا ہے اس کے سبب قسم کے امتناع کو پس شرک کیلئے لازم ہو گا کہ وہ کسی امر متع کا اعتقاد ہو گا
اور اس امتناع کا استعمال کی طرف نصوص بھی مشیرین بقولہ تعالیٰ لو کان فیہا آئہ الا اللہ لفسد تاد قولہ تعالیٰ لو کان معہ آئہ کما یقولون اذا لا
تبعوا الی ذی العرش سید و قولہ تعالیٰ ام اتخذ اللہ من ولدہ ما کان معہ من الہ اذا الذہب کل الہ باخلق و علی البعض علی بعض و قولہ تعالیٰ
لو اراد اللہ ان یخذ ولد الاصفیٰ ما یخلق ما یشاء سبحانہ و نحو ہذا من الآیات علی ما فسر فی بیان القرآن۔ اور تصرف عقید بالاذن عقل متع نہیں۔
پس وہ شرک نہ ہو گا گو کسی تصرف متع بالنفع کا اعتقاد جو بوجہ مخالفت نص کے سمیت یا کفر یا بدعت ہو علی اختلاف مراتب انفس و مراتب المخالفة مگر
شرک کسی ملل میں نہ ہو گا اور جابلان عرب کا مشرک ہونا نص سے ثابت ہے پس لامحالہ وہ تصرف غیر عقید بالاذن کے قائل تھے اس کے بعد اللہ
دونوں دعوے ثابت ہو گئے۔ دلیل ثانی نقلی من الاقوال المنقولہ عن العلماء الربانین جو بوجہ مراحت موافقت اکابر کے دلیل عقلی سے زیادہ
شافی ہے۔ قال لغازی محمد علی التعلانی فی کتابہ کشف اصطلاحات الفنون الشرک علی اربعة انحاء الی ان قلنا ہم من یقول ان اللہ سوا خلق
نہ الکواکب و فوض تدبیر العالم السفلی الیہا وقال بعد و قد ان القوم یعتقدون ان اللہ فوض تدبیر کل من الاقالیم الی ملک معین و فوض تدبیر کل
قسم من اقسام العالم الی روح سماوی بعینہ و لکن یقول ابن قیم فی افانۃ الہمخان اما صلہ اللہ تعالیٰ قال ام اتخذ من دون
اللہ شعرا قل اولو کانوا لایملکون شیئا ولا یعقلون قل لہ الشفاعة جمیع الہامات والارض، خبر ان الشفاعة بقیہ ما شیعہ صنفہ (۱۲۵)

للكفر سجدة الصنم وشد الزنار والافلاو معنى
استقلال ان الله قد فوض اليه الامور بحيث
لا يحتاج في مضاهاتها الى مشيئة الجزئية وانقل
عن عزله عن هذا التفويض الثاني طلب الله علمه
وهذا جائز فهم يمكن طلب الله منه ولم يثبت
في اهل البيت بل في شخص هذا المعنى بالمعنى الثالث
دعاء الله ببركة هذا المخلوق المقبول هذا قد
جوز الجمهور ومنع عنه ابن تيمية اتباع زعماء
منهم انه لم يرد كواحد من العلماء انه يشرع
التوسل والاستسقاء بالنبي والصالح بعد موته
ولا في مغيبه كما في رسالته زيارة القبر العجيب
منه انه نفسه قد ذكر في رسالته المذكورة
قول المجوزين ودليلهم به انصافه قالوا ليس
في التوسل دعاء المخلوقين ولا استغاثة
بالمخلوق لكن فيه سوال مجاهه كما في سنن ابن
ماجه بحق السائلين عليك وبحق ممشاي هذا

اگر ہے نہ کہ سجدہ تحت گو معیت ہے باستثناء اس فعل کے جو شعار کفر ہو
جیسے سجدہ منہ شد زنار ورنہ نہیں در حق معیت ہے اور عقل باتا نہیں ہو سیکے
نہیں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کام اس کے سپرد کیے طور پر گزشتے میں کہ وہ ان کے
نافذ کر نہیں حق تعالیٰ کی مشیت غامدہ کا مخالف نہیں ہو گا واللہ تعالیٰ کو یہ قدرت
ہے کہ اس کو اس تفویض و اختیار آسانی معزول کرے اور دوسری تفسیر
یہ کہ مخلوق سے دعا کی درخواست کرنا اور ایسے شخص کے حق میں جائز ہے
جس دعا کی درخواست ممکن ہو اور یہ امکان میت میں کسی دلیل سے ثابت
نہیں پس یہ معنی تو اس کی زندگی کا ساتھ خاص ہو گے اور تیسری تفسیر یہ کہ
اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اس مقبول مخلوق کی برکت سے اور اسکو جہور کے جائز
رکھا ہو اور ابن تیمیہ اور اُن کے اتباع نے منع کیا ہے اس خیال کو کسی نے علماء
میں اسکو ذکر نہیں کیا کہ توسل یا استسقاء کسی نبی یا صالح کے وسیلے سے ہی دعا
یا غیر حاضری کی حالت میں شروع ہے جیسا کہ اُن کے رسالہ زیارۃ القبور میں
یہ تقریر مذکور ہے اور اُن سے تعجب ہے کہ خود انھوں نے اپنے رسالہ مذکورہ میں مجوزین
کا قول اور ان کی دلیل بھی اس عبارت سے ذکر کی ہے کہ وہ مجوز لوگ کہتے ہیں
کہ توسل میں نہ مخلوق سے دعا ہے اور اُن سے التجاہ ہے لیکن اُس میں صرف
اُسکی جاہد و قبولیت کے ذریعہ سے (حق تعالیٰ سے) سوال ہے جیسا کہ

القبیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ من لم ملک سوا الارض و هو اللہ وحده فهو الذی شفیع نفسه الى نفسه فیاذن ہومن یشاء ان شفیع فیہ
فصارت الشفاعۃ فی الحقیقۃ انما ہی لہ والذی شفیع عنہ انما شفیع باذنه وامرہ بعد شفاعتہ سبحانہ تعالیٰ وہی ارادۃ من نفسان یرحم عبده وبذا
عند الشفاعۃ الشریکۃ التی اجتہا ہولاء المشرکون ومن دقیم وہی التی البطلان سبحانہ تعالیٰ فی کتابہ بقولہ لیس لہم من دونہ ولی ولا شفیع فاخبر سبحانہ
انہ لیس للمبارک شفیع من دونہ بل اذا اراد اللہ تعالیٰ رحمۃ عبده اذن ہومن شفیع فیہ شفاعة باذنه ولیست بشفاعة من دونہ والفرق بین الشفیعین
کا لفرق بین الشریک العبد المامور الی ان قال فالرب تعالیٰ ہو الذی یحرک الشفیع حتی یشفع عند المخلوق ہو الذی یحرک المشفیع الیہ حتی
یفعل (مثلاً الی مثلاً) ان اقول سے دعویٰ اولیٰ منطوقاً اور دعویٰ ثانیہ مفہوماً ثابت ہو دلیل ثالث نقلی من آیات رب العالمین جو عالم
السر اُترو الضامہ کی شہادت ہونیکے سبب حجیت میں سب سے زیادہ دانی ہے وہی قولہ تعالیٰ قل ادعوا الذین زعمتم من دونہ فلا یملکون کشف الضر عنکم
ولا تحویل و قولہ تعالیٰ ولا یملک الذین یرعون من دونہ الشفاعۃ الا من اذن۔ مثلاً ہما من الآیات التی لغوت المحصورہ دلالت دعویٰ اولیٰ پر
یہ کہ ان نصوص میں ملک تصرفات کی نفی کی گئی ہے اور ملک من حیث الملک کا مقتضا بلکہ حقیقت تصرف غیر مقید بالاذن ہے اور سیاق و سباق سے مفہوم
مغروبات مشرکین کا ابطال ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ ایسے امتیازات و تصرفات کے قائل تھے جو کہ مقید بالاذن نہ ہوں پس دعویٰ اولیٰ ثابت ہو گیا

مذکورہ کی تفسیر میں یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ہی عالم الغیب ہے اور اسکی مشیت غامدہ کا مخالف نہیں ہو گا واللہ تعالیٰ کو یہ قدرت ہے کہ اس کو اس تفویض و اختیار آسانی معزول کرے اور دوسری تفسیر یہ کہ مخلوق سے دعا کی درخواست کرنا اور ایسے شخص کے حق میں جائز ہے جس دعا کی درخواست ممکن ہو اور یہ امکان میت میں کسی دلیل سے ثابت نہیں پس یہ معنی تو اس کی زندگی کا ساتھ خاص ہو گے اور تیسری تفسیر یہ کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اس مقبول مخلوق کی برکت سے اور اسکو جہور کے جائز رکھا ہو اور ابن تیمیہ اور اُن کے اتباع نے منع کیا ہے اس خیال کو کسی نے علماء میں اسکو ذکر نہیں کیا کہ توسل یا استسقاء کسی نبی یا صالح کے وسیلے سے ہی دعا یا غیر حاضری کی حالت میں شروع ہے جیسا کہ اُن کے رسالہ زیارۃ القبور میں یہ تقریر مذکور ہے اور اُن سے تعجب ہے کہ خود انھوں نے اپنے رسالہ مذکورہ میں مجوزین کا قول اور ان کی دلیل بھی اس عبارت سے ذکر کی ہے کہ وہ مجوز لوگ کہتے ہیں کہ توسل میں نہ مخلوق سے دعا ہے اور اُن سے التجاہ ہے لیکن اُس میں صرف اُسکی جاہد و قبولیت کے ذریعہ سے (حق تعالیٰ سے) سوال ہے جیسا کہ

والله تعالى قد جعل على نفسه حقا
الى اخر ما قال دالال وسر الايات و
الاحاديث ولم يجب عن هذه الدلائل
لكن مع هذا ثبت على المنع وحقيقة
هذا المعنى الثالث اللهم ان العبد
الغلامي او العبد الغلامي لنا اولفان
مقبول ومرضى عندك ولنا تلبس
وتعلق به اما مباشرة في العمل
واما محبة له في العبد او عمله وانت
وعدت الرحمة بمن له هذا التلبس
فمنسلك هذه الرحمة فيا ليت
شعري اى محذور فيه نقلا او عقلا
نعم لو منع عند المصلحة العوام لما خالفنا
لكن الكلام في تحقيق المسئلة فالحق فيه
معنا انشاء الله تعالى فاعتنوا هذا
التحريير الكاشف بحقيقة التوسل وحقيقة
الشرك اللتين يتخير فيهما كثير
من الفضلاء والعقلاء۔

سنن ابن ماجہ میں آیا ہے کہ میں ان لوگوں کے حق سے سوال کرتا ہوں جو آپ کے
سوال کرتے ہیں اور اپنے اس پلنے کے حق سے سوال کرتا ہوں جو بعض اہل
کیساتھ دافع ہو ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر مقبولین کا حق
قرار دیا ہے اپنے قول کے ختم تک اور در تک ہر چلے گئے اور اس حق کے
اثبات کیلئے آیات و احادیث بیان کی ہیں در غرض مجوزین کے دلائل خود
ذکر کئے ہیں اور ان دلائل کا کچھ جواب نہیں دیا لیکن باوجود اس جواب
دینے کے اس منع ہی پر جمے ہے اور اس معنی ثالث کی حقیقت یہ ہو کہ اے
اللہ فلاں بندہ یا فلاں عمل ہمارا یا فلاں بندہ کا عمل آپ کے نزدیک مقبول
ہو سکا اور ہم کو اُس در بندہ یا عمل سے تلبس اور تعلق ہے اور خواہ تو اُس
عمل میں ارتکاب کا اور خواہ اُس بندہ یا اُس عمل میں اُس محبت رکھو کا
اور آپ نے ایسے شخص پر رحمت فرمایا کہ وعدہ کیلئے جس کو یہ تلبس و تعلق
ہو ہیں ہم اُس رحمت و وعودہ کا آپ سے سوال کرتے ہیں در حقیقت ہے
اس توسل کی پس کاش مجھ کو کوئی یہ بتلائے کہ اس دینے میں کوئی
غرابی نقلی یا عقلی ہے البتہ اگر عوام کی در دینی مصلحت کیلئے اس منع کیا
جائے تو ہم بھی ابن تیمیہ کی مخالفت نہ کریں گے لیکن کلام مسئلہ کی تحقیق میں
ہے سو اُس میں حق ہمارے ساتھ ہو انشاء اللہ تعالیٰ پس اس تحریر کو غنیمت
سمجھو جس سے حقیقت توسل کی اور حقیقت شرک کی مکشوف ہو گئی
جن میں بہت فضلاء و عقلاء رتھیر رہتے ہیں۔

تنبیہ۔ مسئلہ توسل کی ضروری تحقیق مع احادیث رسالہ نشر الطیب کی اڑتیسویں فصل میں بھی قابل
ملاحظہ ہے۔ فقط خاتمہ۔ مصدوب بن سعد کی حدیث جو شکل رسالہ مستقلبہ ختم ہوئی۔

۱۵ اس تحریر کے بعد ایک تحقیق علامہ شوکانیؒ کی جو از توسل کے باب میں نظر سے گذری چونکہ ابن تیمیہ کے معتقدین شوکانی کو بھی حجت
کہتے ہیں اس لئے اُس کو نقل کرنا نافع معلوم ہوا وہو ہذا العدل ۲۹ جون ۱۳۸۱ قاضی شوکانی کا بیان۔ رہی یہ بات کہ انسان اپنے
مقصد کے حصول کیلئے اللہ تعالیٰ کے دربار میں کسی شخص کو بطور وسيلہ پیش کرے تو اس میں شیخ عبدالرحمن فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم کے سوا کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے دربار میں بطور وسيلہ پیش کرنا جائز نہیں ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو در بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

وسیلہ بنانا جائز ہو گا لیکن بشرطیکہ وہ حدیث صحیح ہو جو توسل بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اثبات میں پیش کیا جاتی ہے۔ شاید حدیث توسل بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم سے شیخ عز الدین کی مراد وہ حدیث ہو جو نسائی نے اپنے سنن اور ترمذی نے اپنی صحیح اور ابن ماجہ وغیرہ محدثین نے اپنی اپنی کتابوں میں باسناد نقل کی ہے کہ ایک اندھادور بارہی صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اندھا ہو گیا ہوں میرے لئے خدا سے دعا کرو کہ میں بینا ہو جاؤں تو آنحضرت نے فرمایا وضو کرو اور دو رکعت نماز ادا کرو۔ پھر یہ دعا کر لے اللہ میں تیرے نبی کے فضل تجھ سے درخواست کرتا ہوں اور تیری طرف توجہ ہوتا ہوں۔ یا محمد میں اپنی بینائی واپس کرانیس تجھے (خدا کے دربار میں) سفارشی پیش کرتا ہوں لے اللہ میرے حق میں اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سفارش قبول فرما۔ پھر نبی کریم نے ارشاد فرمایا کہ ازیں بعد بھی اگر تمہیں کبھی کوئی ضرورت پیش آئے تو اسی طرح مجھے وسیلہ بناؤ اور اس شخص نے نبی کریم کو وسیلہ بنایا اور آنکھوں کیلئے دعا کی تو اللہ تعالیٰ نے اس کو بینا کر دیا اور حدیث مذکورہ بالا حدیث کا مطلب طرح بیان کرتے ہیں ایک تو یہ کہ اس حدیث میں توسل کا مطلب ہی ہے جو حضرت فاروق نے بیان کیا ہے کہ لے اللہ حب قحط پڑھا تا تھا تو ہم تیرے نبی کو دربار میں وسیلہ پیش کیا کرتے تھے پس تو ہم پر بارش کرتا تھا اور اب ہم اپنے نبی کے چچا کو تیرے دربار میں وسیلہ پیش کرتے ہیں۔ یہ حضرت عمر کی حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب میں موجود ہے تو حضرت عمر کا یہ مطلب ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بارش کی دعا کے وقت صحابہ کرام آپ کو وسیلہ بنایا کرتے تھے پھر آنحضرت کی ولادت کے بعد آپ کے چچا عباسؓ کو وسیلہ بنایا جاتا تھا تو صحابہ کے توسل بالنبی کا یہ مطلب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے اس طرح طلب باران کیا کرتے تھے کہ نبی کریم دعا فرماتے اور صحابہ بھی آپ کے ساتھ دعا کرتے تو اس طرح ان حضرت صحابہ کیلئے خدا کے دربار میں وسیلہ ہوتے کہ سفارشی بھی ہوتے اور ان کیلئے دعا بھی فرماتے۔ اور دوسرا مطلب حدیث توسل بالنبی کا یہ ہے جو قاضی شوکانی کا مذہب ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حاجات میں وسیلہ بنانا صرف زندگی کی حالت سے مخصوص نہ تھا بلکہ جس طرح زندگی میں آپ کو وسیلہ بنایا جاتا تھا اسی طرح انتقال کے بعد بھی آپ کو وسیلہ بنایا جاتا ہے اور جس طرح آپ کی موجودگی میں آپ توسل جائز تھا اسی طرح عدم موجودگی میں بھی جائز تھا۔ یہ بالکل دافع ہے کہ نبی کریم کو آپ کی زندگی میں وسیلہ بنانا اور آپ کے انتقال کے بعد دوسری زندگی میں وسیلہ بنانا صحابہ کرام کے اجماع سکوتی سے ثابت ہے کیونکہ جب حضرت فاروقؓ نے حضرت عباسؓ کو وسیلہ بنایا تو کسی صحابی نے بھی اس کا خلاف نہیں کیا۔ میرے خیال میں جواز توسل کو نبی کریم کے مخصوص کر دینا جیسا کہ عز الدین کو ہم ہوا ہے اس کی کوئی وجہ نہیں اس عدم تخصیص کی دو دلیلیں ہیں پہلی تو وہی صحابہ کا اجماع جس سے ہم مطلع کر چکے ہیں اور دوسری توسل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں اباب فہل اور کمال الجہور وسیلہ پیش کرنا دراصل یہ مطلب ہے کہ ان کے اعمال صالحہ اور کمالات کو وسیلہ بنایا جاتا ہے کیونکہ کوئی شخص کو وسیلہ بننے کے قابل ہی تب ہوتا ہے جبکہ وہ اعمال صالحہ کرے تو گویا جب کوئی شخص یوں کہے کہ لے اللہ میں فلاں حدیث کمال کو تیرے دربار میں وسیلہ پیش کرتا ہوں تو اس کا وسیلہ بننا بلحاظ کمال کے ہو گا۔ اور نیک عمل کو وسیلہ بنانا حدیث سے ثابت ہے جیسا مسلم و بخاری وغیرہ میں موجود ہے کہ نبی کریم نے ان تین مخصوص کمال قصہ بیان کیا جو فاروقؓ تھے اور فاروقؓ کے منہ پر تھمرا گیا تھا ان میں سے ایک نے اپنے بڑے عمل کو وسیلہ بنایا اور تھمرا فاروقؓ سے ہٹ گیا تو اگر اعمال صالحہ سے توسل ناجائز ہوتا یا شرک ہوتا جس طرح عز الدین وغیرہ سخت گیر لوگ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان تین آدمیوں کی دعا قبول نہ کرتا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کا قصہ بیان کرنے کے بعد ان کے فضل توسل کو ضرور ناجائز قرار دیتے (قاضی مرحوم توسل کو ثابت کر کے اب منکر یہ تھیں کے دلائل کا جواب دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب واضح ہو گیا کہ توسل جائز ہو تو اب معلوم ہو گیا کہ جو دلائل منکرین توسل پیش کرتے ہیں مشرک مانتھد صمد الاطیقر لونا الی اللہ عز وجل اور فلا تدا مع اللہ احد اور لا دعوة الا للہ والذین یدعون من دونہ لا یتبعون ولا یتبعون ولا یتبعون ہمارے دھمے جواز توسل بالنبی والصالحین کیلئے مفر نہیں بلکہ اگر ان آیات کو امتناع توسل کے لئے پیش کیا جائے گا تو یوں کہا جائے گا کہ حمل نزع اور امتناع توسل سے یہ دلائل بالکل اجنبی ہیں کیونکہ مشرکوں کے اس قول سے (کہ مانتھد صمد الاطیقر لونا الی اللہ عز وجل) واضح ہے کہ مشرک قرب ہی حاصل کرنے کیلئے بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے جو شخص بزرگ کو وسیلہ بناتا ہے وہ اس کی عبادت نہیں کرتا بلکہ حاشیہ صفحہ ۷۱ آئندہ ہے

رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستعداد

الحديث (ولقب بيان بالارشاد المسئلة الاستعداد) ان الله تعالى خلق خلقه في ظلمة فافق عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور يومئذ اهتدى ومن اخطأ ضل (حوت ك) عن ابن عمر (ص) قال الحقني وفي رواية فرش اي طرح ورمي عليهم من نوره اي نوره فمن زائده في الانبثا او بيانته اي شيئا هو نوره او تبعيضه اي بعض نوره وفي المشكوة زيادة وهي فلن لك اقول جند القلم على علم الله رواه احمد والترمذي قلت دلت هذه الزيادة ان القاء النور كان في دجاجة كتابة المقادير كان الخلق سابقا عليه كما هو مقصود القاء وقد روى مسلم كما في المشكوة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتب الله مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة قال وكان عرشه على الماء فكان هذا الخلق في مرتبة لم تكن فيه السموات والارض فكان قبل خلق آدم بكثير لان خلقه بعد السموات والارض كما روى مسلم مرفوعا في حديث طويل بعد ذكر خلق الارض وما فيها وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة في اخر الخلق واخر ساعة من النهار فيما بين العصر الى الليل الحد وكان خلق السموات والارض

حديث - الله تعالى نے اپنی مخلوق کو ظلمت میں پیدا کیا پھر ان پر اپنا نور القادر فرمایا جس کو اُس روزہ نور پہنچ گیا اُس نے ہدایت پائی اور جس کو نہیں پہنچا وہ گمراہ ہوا اور مشکوٰۃ میں اتنا اور زیادہ ہے کہ میں اسی لئے کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے علم پر قلم خشک ہو گیا۔ میں کہتا ہوں یہ زیادت اس پر دال ہے کہ یہ القادر نور مراتب وجود میں سے اُس درجہ میں تھا جس میں تقدیر لکھی گئی ہے (کیونکہ آپ نے تقدیر کے طے ہو جانیکو القادر نور پر متفرع فرمایا ہے۔ اور سلم کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی تقدیرات کو آسمان وزمین کے پیدا ہونے سے پچاس ہزار سال قبل لکھا ہے آپ نے یہ بھی فرمایا اور اُس وقت اللہ تعالیٰ کا عرش پانی پر تھا یعنی اُس کو پہلے سے پیدا کر دیا تھا فہو حادث الہیام ان کان سابقا علی غیرہ) تو یہ پیدائش مذکورہ حدیث میں مذکور ہے (یہ مرتبہ میں ہوئی ہے کہ اُس میں آسمان وزمین موجود نہ تھی سو یہ پیدائش مذکورہ آدم علیہ السلام سے بہت پہلے ہوئی کیونکہ آدم علیہ السلام کی پیدائش آسمان وزمین کے بعد ہوئی جیسا سلم نے ایک حدیث طویل میں مرفوعا زمین اور زمین کی چیزوں کی پیدائش کے بعد روایت کیا ہے کہ آدم علیہ السلام عصر کے بعد جمعہ کے روز آخر خلق میں اور دن کی آخری ساعت میں عصر اور رات کے درمیان پیدا کئے گئے اور ہم فصلت کی آیات سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آسمان وزمین کی آفرینش

فی ایام متصلة فكان خلق آدم بعد
السموات والأرض فكان حمل هذا الخلق
خلق الله المستخرج من صلب آدم وحمل المقادير
النور على نصيب لشواهد والحجج وانزال الآيات
التي هي بعد خلق آدم بكبر وكنة حمل
الظلمة على ظلمة النفس الامارة بالسوء
المجبولة بالشهوات الرديئة والأهواء
المضلة التي هي بعد خلق بني آدم في الأرض
ببدا كل البعد وخبر لقوله فكان حمل هذا
الخلق وان ذهبت إلى امثال هذا الحمل
جماعة من المحشين الشرار وكذا بعد
القول بعموم الشهوات الرديئة والأهواء
المضلة لا انبياء عليهم السلام في دين فطر
تعالى شرار النما بعد كيف وقد قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من مولود الا يولد على
الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او
يمجسانه متفق عليه فاذا كان العوام في دين
الفطرة منزله من عز هذه القادورات
فكيف بالانبياء عليهم السلام فالاقرب في
تفسير هذا الحديث عند ذي وقا ان
يقال ان هذا النور هو الاستعداد للهدى
والقاء النور هو اعطاء هذا الاستعداد
وهذا الاصلية بالارادة والاختيار منه تعالى

ایام متصلہ میں ہوئی ہے پس آدم علیہ السلام کی پیدائش زمین و آسمان کے بعد
ہوئی اور وہ پیدائش جو حدیث میں مذکور ہے آسمان زمین کے بہت قبل ہوئی
جیسا اوپر مذکور ہوا تو اس پیدائش مذکور فی المتن کا ان ذرات کی پیدائش
پر محمول کرنا جو آدم علیہ السلام کی صلیب سے متخرج ہوئے اور القادر نور کا اقامت
شواہد دلائل اور انزال آیات محمول کرنا جو آدم علیہ السلام کی پیدائش کے بہت
بعد واقع ہوا اور اسی طرح ظلمت کا نفس امارہ کی ظلمت پر محمول کرنا جو کہ بہت
ردیہ اور گمراہ کن خواہشوں پر محمول کیا گیا ہے جس کا نبی آدم کے زمین پر پیدا
ہونیکے بعد وقوع ہوا ہے یہ سب بہت بعید ہر دیکھنے والے حدیث متن میں جو خلق
اور القادر نور اور ظلمت مذکور ہے یہ سب آدم علیہ السلام سے بہت پہلے ہیں اور یہ
محال یعنی ذرات تخریب اور اقامت دلائل و ظلمت نفس امارہ یہ سب آدم
علیہ السلام کے بعد میں تو جیل کیسے صحیح ہوگا اگرچہ ایسے حمل کثیر ایک جماعت
مخشیانہ شرع کی گئی ہے۔ نیز اس کا قائل ہونا بھی بعید ہے کہ شہوات ردیہ اہوان
مفسدہ و فطرت میں حضرت انبیاء علیہم السلام کیلئے بھی عام تھے۔ پھر بعد میں
زائل کر دیئے گئے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
ارشاد فرمایا ہے ہر مولود فطرت صحیحہ پر پیدا کیا جاتا ہے۔ پھر اس کے والدین
اس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں پس عوام الناس بد فطرت ہیں
ان گنہ گروں سے پاک ہوتے ہیں تو حضرات انبیاء میں اس کی خلاف کیسے ہو سکتا ہے
اسلئے حدیث کی تفسیر شہور صحیح نہیں ہو سکتی پس اقرب اس حدیث کی تفسیر میں
میرے ذوق سے یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ نور ہدایت کی استعداد ہے اور ظلمت
اس استعداد سے خالی ہونا ہے اور القادر نور اس استعداد کا عطا فرماتا ہے اور یہ
نور کا پہنچ جانا حق تعالیٰ کے ارادہ و اختیار سے ہے بنا بر رحمت کے سبط جبر و کما
نہ پہنچنا یہ بھی حق تعالیٰ کے ارادہ و اختیار سے ہے بنا بر حکمت کے اور اس رحمت
اور حکمت کی علت کا سوال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ سوال تقدیر کے متعلق ہے

رحمة وكن هذا الخطا المفسر بعد الاستعانة
بالادراك والاختيار من تفاحكم ولا يسئل عن
علمه هذا الرحمة وهذا الحكم لانه سؤال عن
القدول ولم يود فيه فكان معنى الحديث ان الله تعالى
خلق خلقا من المكلفين خالين عن هذا الاستعداد
ثم افاض على من شاء منهم ذلك الاستعداد كرحمة
ولم يقض على من شاء منهم حكمه فاهدى بعضهم
بوجود ذلك الاستعداد فحصل بعضهم بفقد
هذا الاستعداد ثم هذا الفقد على قدر الخلو
عن ذلك الاستعداد ومع الخلو عن ذلك وتلك
حالة من لم يبلغ الخلق وكذا ما عند وريث
ان كانوا ضالين عن معرفة الله تعالى
الخلق عن ذلك الاستعداد والانتفاء بضد
وتلك حالة عن بلغة الدعوة ولم يفصل
وهو ضالون ضالا لا يعذبون على ذلك الحديث
على كون الاستعداد محجولا او كون الابدان
مختارا واعطاء ومنه قول الله تعالى بعضكم
حيث حكموا يكون الاستعداد غير محجول كونه
تعالى غير مختار في عمل مقتضاه وانما قالوا
بنسبته على ان اشتغال جبر الابدان
تطابق لا بعد بانه اصل عن العبد ان كان محققا
تعالى لكنه خلق ما خلق لا جبر بل لا قضاء
الاستعداد وكان محتجبا تبديلا لقله وكذا

جس کی اجازت نہیں دی گئی پس حدیث کو سمجھیں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی
مکلف مخلوق کو اس استعداد و مذکورہ اولیٰ خالی پیدا کیا ہے جس پر منظور
ہو اور اس استعداد کو بنا برحمتہ فائض فرمایا اور جس پر منظور ہوا بنا برحمتہ کے
فائض نہیں فرمایا پس جسے اس استعداد کے موجود ہونے بدایت یافتہ
ہوئے اور جسے اس استعداد کے مفقود ہونے گمراہ ہوئے پھر یہ مفقود ہونا اور
قسم پر یہ ایک اس استعداد سے خالی ہونا اور اسکی مدد بھی خالی ہونا اور یہ
اس شخص کی حالت ہے جسکو دعوت نہیں پہنچی سو وہ سزاوار ہیں اگرچہ گمراہ بائیں
ہیں کہ وہ ہدایت یافتہ ہوئے اور دوسری قسم اس استعداد سے خالی ہونا اور
اس کی ضد کسیا تہ تصف ہونا اور یہ اس شخص کی حالت ہے جس کو دعوت نہیں
ملائے قبول نہیں کیا اور یہ ایسی گمراہ ہے کہ گمراہ ہیں جس پر سزاوار ہوں گے
پس اس تفسیر مذکور کی بنا پر یہ حدیث استعداد کے محجول ہونے پر اور باری
تعالیٰ کے انوار اعطاء اور عدم اعطاء میں مختار ہونے پر دل ہوگی اور اس مقلم پر
بعضہ کو تشریح ہوگئی ہے اور گمراہ ہوگئے ہیں۔ اس طرح سوکر انہوں نے استعداد غیر محجول
دونیکہ اور استعداد کو مقتضا کجانات میں حق تعالیٰ کے غیر مختار ہونے کا حکم کر دیا اور
وہ لوگ اسکے صرف سئلے قائل ہوئے تاکہ اس شکل کے لازم آئیے مگر یہ ہیں کہ اللہ
تعالیٰ نے بندہ پر جبر فرمایا ہے اور بچھا اس طرح (سے ہے) کہ بندہ جس کو کچھ صادر
ہوا ہے وہ اگرچہ حق تعالیٰ ہی کے پیدا فرمایا ہے لیکن حق تعالیٰ نے جو کچھ پیدا
کیا وہ جبر نہ تھا بلکہ اسکی استعداد کی انتضاء سے تھا اور اسکی تبدیل حال تھی
لیونکہ وہ قدیم ہے اسی طرح اس استعداد کی حیثیت پیدا کرنا بھی تسبیح قابلہ نہ بغلیت
کیلئے قوت شرط ہے اور اگر خلاف پیدا کرتے اسکی قوت تھی نہیں (خاص میں کہتا ہوں
کہ ان لوگوں پر یہ استعداد اور استعداد یعنی امکان ذاتی فکھط ہوگئی اور وہ
امکان ذاتی قدیم ہے اور غیر محجول ہے اور اس کے غیر محجول ہونے کوئی محدور
نہیں کیا کہ وہ امر عدمی محض ہے محجول کو قبول نہیں کرتا اور یہ امکان ممکن ہے

كان محتسبا خلوها من ذلك الاستعداد
القوة شرط للفعالية اه قلت اختلط على
الاستعداد بالاستعداد بمعنى الامكان الذي
وهو قد يتغير في محل ولا محذور في كونه غير
لان امر عن محض لا يقبل الحمل ولا
يدول هذا الامكان ابداً عن الممكن لان الامكان
لا يكون الا ذاتياً ولا يكون بالغير لانه لو كان
بالغير لم يكن واجباً في ذاته او محتسباً
بذاته فيلزم ان هذا الحق هو محذور اذا
كانت الامكانات من الممكن ابداً لا في وجود
ولا في عدم فهو ازلي بدي لكنه لما لم يكن
وجودياً لا يلزم المحذور ان المحذور انلية شيء
موجود لا يتفق مع عدم لان الوجود اكل الوجود
حكم الاستعداد بمعنى الامكان واختلط عليهم
ذلك لو تخلصوا عن الاشكال بل انهم صوبوا
من ذلك انهم لم يراعوا كون الوجود تعالى جبراً او
لزماً كوناً متعدياً غير متعدياً لا يقبل التخييل
الاستعداد وقل هذا الامر با عن المحذور
وتوافق الحق بالبراهين فتكون متعدياً

کبھی منفک نہیں ہوتا کیونکہ امکان ہمیشہ بالذات ہوتا ہے بالغير نہیں ہوتا کیونکہ اگر
امکان بالغير ہو تو لازم آتا ہے کہ وہ شے ممکن و واجب لذات یا متعین بالذات ہوگی۔
دیکھ ممکن بنی (تو انقلاب حقائق لازم آویگا اور وہ محال ہے اور جب امکان ذاتی ہو تو
مکن سے کبھی منفک ہو گا نہ اس کے وجود کی حالت میں اور نہ عدم کی حالت میں پس یہ
امکان ازلی بھی ہے ابدی بھی ہے لیکن چونکہ وہ کوئی رجوی چیز نہیں بلکہ اس کی
حقیقت عدم الوجوب و عدم الامتناع ہے جو کہ عدمی محض ہے اس لئے کوئی مؤثر و لازم
نہ اسے گا اس لئے کہ محذور کسی شے موجود کا ازلی ہونا ہے نہ کسی شے معدوم کا اس لئے
کہ اقسام سب ازلی ہیں سو یہ کم اس استعداد کا جو ممکنہ امکان کے ہر دو ان
کو جو سپر وہ غلط ہو گئی اور باوجود اس (امرا باطل کو قائل ہونے کے اس اشکال
سے انکو خلاصی نہیں ہوتی بلکہ اس سے زیادہ سخت اشکال ان پر لازم آگیا اس لئے کہ وہ
باری تعالیٰ کے جابر ہونے سے بھاگو تھے اب ان پر باری تعالیٰ ایسے مجبور و غیر متعدي ہونے کا
اشکال لازم آگیا کہ خود بائنہ رد اس استعداد کو محتسباً کی غلطی پر بھی غلط ہے
اور اس کی ایسی مثال ہو گئی کہ بارش سے بھاگو تھے اور پرنا لے کر پیچھے پھرتے ہو گئے
و توافقت البراہین فتكون متعدياً

رسالة التخریض علی صالح التعریض

الحديث (ولقب بياد بالتعريض على
صالح التعريض) ان مثل الذي يعطى
كمثل الكتاب كل حتى اذا شبع قال شوعا في
قوله فاكه (عزالي هزيمة ح) ف
اعلم ان عند شمل عند الحففة على الان
لا على التخریم كما في الهداية وهذا الاستقبال
عند بعضهم كراهة التنزيه عند بعضهم
كراهة التخریم كذا في المختار وعند غيرهم

حدیث۔ اور اس حدیث کی شرح کا لقب ہے التخریض علی صالح التعریض جو شخص
اپنی دی ہوئی چیز کو واپس کرے اس کی مثال کہے گی ہے کہ اڈل کھاتا ہے یہاں تک
کہ جب پیٹ بھر جاتا ہے کہ دیتا ہے پھر اس کو چاہنا ہوتا ہے جانا چاہئے کہ یہ حد
خفیہ کو نزدیک تغیر پر محمول ہے نہ کہ تحریم پر جیسا ہدایہ میں ہے پھر یہ تغیر بعض کے
نزدیک کراہت تشریح ہے اور بعض کے نزدیک کراہت تحریمی ہے جیسا در مختار میں
ہے اور غیر خفیہ کے نزدیک حدیث تحریم کیلئے ہے اور حدیث انہو غایر الفاظ سے تحریم
پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ذکر کا چاہنا حرام ہے لیکن جب اس کے چاہنے وار کی طرف
نظر کی جائے کہ کتاب تو پھر حدیث عدم تحریم پر دلالت کرتی ہے کیونکہ کثر کا اصل تحریم

للتحی بود الحدیث بظاہر کیدل علی البیہود
 لان العرفی موعوم لکن لہ انظر الی الاکل
 وهو الکلب یدل علی عدم التحریج لا فعل
 الکلب لا یوصف بالتحریج وعلی تفسیر الحقیقة
 یدل الحدیث علی مسئلہ کما عملیہ یستعمل
 المحققون من الصوفیہ فی تربیۃ اصحابہم
 وعلی انہم قد یتکلمون فی مخاطبات اصحابہم
 بعبارة ہی موضوعہ لحقیقة لکن لہ موعومہ
 لحقیقة اخوی ہی غیر مدلولہ ویریدون
 انہم المخاطب لہذہ الحقیقة الاخری المصلی
 راجعہ الی المخاطب من شرطہا کون ہذہ
 المصلی بجمیعہ لولید تحصیلہ بطریقہا
 الظاہر لاسع غلک ذلک الطریق کما صعبا
 علیہ ہذہ الطریق لہوہ کل علیہ موعومہ
 ہذہ المسئلۃ جوالہ ستادی مولانا محمد
 یعقوب رحمۃ اللہ تعالیٰ لبعض الذاکرین
 شکا الیہ جماعۃ عدم المدۃ واما الذکر
 ذلک فیہ اثار الجہنم علی المدۃ وراۃ انہ
 لا یرضی بالعمل الخیر الدائم وانا لولہ یفسر
 لہ المدۃ واما لولہ العمل بالکلیہ فاجاب
 رحمۃ اللہ تعالیٰ ان العمل بکلیہ و ترکہ اخوی
 نوع من المدۃ واما ایضا فانا مدۃ علی
 مجموع العمل ولما ترک فحصل انشاد من

کیساتھ موعوم نہیں ہوتا دیہ تو اختلاف مذاہب کا بیان تھا آگے اس حدیث سے ایک
 مسئلہ الصوفیہ کے استنباط کا ذکر ہے اور وہ یہ کہ خفیہ کی تفسیر پر یہ حدیث ایک ضروری
 عملی مسئلہ پر دل ہے جسکو صوفیہ محققین اپنے متعلقین کی تربیت میں استعمال میں لاتے
 ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ یہ حضرات بعض اوقات اپنے متعلقین کو خطاب میں ایسی عبارت
 کیساتھ تکلم کرتے ہیں کہ وہ موضوع تو ایک حقیقت کیلئے ہے لیکن موعوم دوسری حقیقت
 کیلئے ہے جو اس عبارت کا مدلل نہیں اور اس عبارت کے تکلم کو وقت مقصود انکا
 مخالف ہی کی مصلحت کیلئے آگے ذہن کو اس دوسری حقیقت خفیہ مدلولہ کی
 طرف منتقل کرنا ہوتا ہے اور اسکی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ مصلحت ایسی ہو کہ اگر اسکو
 اس کے ظاہری طریق سے بھی حاصل کر لیا کہ اسلئے کہ یہاں تک کہ یہاں تک کہ یہاں تک کہ یہ
 ظاہری طریق اس مخالف پر دشوار تھا اور یہ طریق موعوم اس پر سہل تھا اور اس
 مسئلہ کی مثالوں میں ایک مثال میرزا استاد حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب مدرسہ
 تہذیبی کا ایک جواب ہے جو بعض ذاکرین کو دیا تھا جس نے اسے ذکر پر ہدایت د
 کر سکے کی شکایت کی تھی اور انھوں نے اس ذاکر میں ذکر پر ہدایت کہ جسے عجز
 کے آثار محسوس فرمائے اور یہ بھی محسوس کیا کہ یہ عمل غیر دائم پر ماضی نہ ہو گا اور
 یہ بھی محسوس کیا کہ اگر اس کو دوام میسر نہ ہو تو عمل کو بالکل ترک کر دے گا پس
 انھوں نے اس کو یہ جواب دیا کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی اسکا ترک کر دینا یہ بھی ایک
 نوع کی مداومت ہے کیونکہ یہ موعوم عمل و ترک پر ہدایت ہے تو اس جواب سے
 اس شخص کو ایک طرح کا نشاط پیدا ہو گیا اور اس نے بالکل عمل کو ترک نہیں کیا پھر
 اس نشاط اور اس عمل (غیر دائمی) کی برکت سے اس کو مداومت مطلوبہ حاصل ہو گئی
 پس مولانا کے اس ارشاد سے کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی ترک کر دینا یہ بھی ایک قسم کی مداومت
 ہے غلطی کے خیال میں یہ بات آگئی کہ یہ مداومت بھی مداومت مطلوبہ ہے اور
 مولانا کی یہ مراد نہ تھی کیونکہ مداومت مطلوبہ تو وہی ہے جس کیساتھ بجز نشاط و زاد
 کے ترک کبھی نہ ہو سوا اگر مولانا یہ جواب دیتے کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی ترک کر دینا

هذا الجواب ولم يترك العمل راسا ثم بركة هذا
النشاط وهذا العمل حصل المداومة المطلوبة
فقوله ان العمل تارة وتركه اخرى نوع من المداومة
او هو المداومة ان هذا مداومة مطلوبة ولو يكن
مراد من لان المداومة المطلوبة هي التي لا يكون معها
ترك الاماها فلا جواب بل ان العمل تارة وتركه اخرى
وان لم يكن ملاحظة لكن لا ينبغي تركه بالكلية وهو
يكون سببا للمداومة المطلوبة انشاء الله تعالى
لصعوبة العمل بهذا الجواب فانه المصلحة في
هذا الطريق وبسبب سهل عليه العمل ثم دفع للمداومة
عليه وجعل له الحدوث على ظاهره على مسلك الحنفية
فان قوله صلى الله عليه وسلم كمثل الكلب يعوف في قيئه
او هو المداومة بحرقته ومرارته صلى الله عليه وسلم
الاستفاح فقط فلو لم يحصل له صلى الله عليه وسلم بعد تحريمه
لما تركه الخواص بعد عدم النص بوجوبه بل لما
تحقق الشرط المذكور في قوله ومن شرطه ان هذه
المصلحة بحيث لو اريد تحصيلها بطريقها الظاهر
لذلك المصلحة ان حصل له صلى الله عليه وسلم لو تحيز الخواص
بدون هذا فمقتضى ما هو عليه في نفسه ليس ان
يدل عليه قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
درسوز امر ان يكون من الخيرة من امرهم حيث ان الله
زينب عن نكاح زيد كان مباحا في نفسه لكنه صلى الله
عليه وسلم لما امر بالنكاح فنهى عن الابداء وجعلها حاشية
في هذا المباح وكان هذا في حكم جزئي اما وجوب مثل
هذا المباح في حكم كلي فيؤخذ على قول بعض العلماء
قوله صلى الله عليه وسلم من سأل عن الحرام في كل عام لو قلت
نعم لو جئت الى النوى فيه ليل للذبح الصحيح ان صلى
عليه وسلم كان له ان يجتهد في الاحكام فلا يشترط في حكمة
ان يكون بوحى اه فثبت انه جازل صلى الله عليه وسلم
مباح لا تحريمه بل الامتناع براه ثم بقاء حكم هذا
الاختصاص لا يستحق خامرا اخر فقال المشرك في وجوب الحجر
بقعت قوله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبه لست بدله

اگر چه مدومت نہیں ہے لیکن بالکلیہ ترک مناسب نہیں اور یہی انشاء
تعالیٰ سبب ہو جاوے گا مدومت مطلوبہ کہ تو اس مخاطب کے اس جواب پر
عمل کرنا دشوار ہو جاوے گا پس اس مصلحت کیلئے اس طریق کو اختیار کیا اور
اسے اس پر عمل سہل ہو گیا پھر اس کو مدومت کی توفیق ہو اور اس مشق
کی دلالت اس مسئلہ پر خفیہ کے مسلک پر ظاہر ہے کیونکہ حضور اقدس کا
یہ ارشاد کہ اس کی مثال کتے کی سی ہے جو اپنی تے میں عود کرتا ہے مخاطب
میں حرکت خیال کو یہ اگر تلبہ اور حضور کی مراد متغیر ہے سو آپ
اگر عدم تحریم کی تصریح فرماتے تو ترک عود فی الہدیہ شوار ہو تا نفس میں
بار بار یہی داعیہ پیدا ہوتا کہ حرام تو ہے ہی نہیں پھر نفع کو کیوں چھوڑیں
اور جب عدم تحریم کی تصریح نہیں فرمائی تو اب ترک عود سہل ہو گیا۔
کہ کوئی نفس کو مایوسی ہو گئی کہ اب اس کی گنجائش نہیں رہی باقی اس
شرط کا تحقق جس کا ذکر میرے اس قول میں تھا کہ اس کی ایک شرط یہ
بھی ہے کہ وہ مصلحت ایسی ہو کہ اگر اس کو اس کے ظاہری طریق سے بھی
مائل کر نیا ارادہ کیا جائے تو تکلم کیلئے جائز ہو الخ سو اس شرط کے
تحقق کا بیان یہ ہے کہ اگر باوجود اس عود کے مباح فی نفسہ ہو نیکی
بھی بدون اس تمثیل کے اس عود سے منع فرماتے تو آپ کو اس کا حق
تھا میسلکت اس پر دلالت کرتی ہے کسی مومن مرد اور کسی مومن عورت
کو یہ حق نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا حکم کر دیں تو پھر بھی
ان کو اس بات میں اختیار باقی رہے (گو وہ امر فی نفسہ محل اختیار تھا
مگر اس حتمی حکم کے بعد محل اختیار باقی نہیں رہی چنانچہ حضرت زینب
کا زید کسبائتہ نکاح کر نیے انکار فی نفسہ مباح تھا لیکن جب حضور اقدس
نکاح کا حکم فرمایا اور انکار منع فرمایا تو زینب پر اس مباح میں آپ کی
اطاعت واجب ہو گئی اور یہ (دوجوب اطاعت) ایک امر جزئی میں تھا

اهل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مفوض الی الاحکام
 و فی ذلك خلاف مبسوط فی الاصول اھ و هذا
 اقوی دلالة علی ما قلناه فی ان جازلہ صلی اللہ
 علیہ وسلم تشریع حکم عام فحقق الشرط بان وجہ
 و اوضح ولا یضر الاختلاف فی امثالہ و لوضو
 لضر الدلیل الخاص غایتہ انتفاء الدلیل الخاص
 و لا یستلزم انتفاء انتفاء المدلول امکان
 اثبوتہ بدلیل انہ کعدیث مسلمہ الا فی ہہنا و هو
 النص فی غرضنا لان غرضنا هو الاستدلال علی
 طریق الاصلاح الخاص لا التشریع العام الذی
 کان فی حدیث الہبہ و یکفی ہذا الغرض حدیث
 مسلمہ کما ستعلم و هو ما فی قولہ فی الباب حدیث
 الخصاص فی الدلالة من حدیث المن و هو ما
 فی صحیح مسلم باب صحۃ الاقرار بالقتل فی قولہ
 استجاب طلب العفو منہ عن وائل فی قصۃ
 تمکین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و الی القتل
 من القصص انہ لما ولی قال صلی اللہ علیہ وسلم
 ان قتلہم و مثلہ و فی طریق اخری لہ عن اہل قال
 صلی اللہ علیہ وسلم القاتل و المقتول فی النار اھ
 انما صلی اللہ علیہ وسلم طلب العفو عنہ لمصلحة
 یحتمل وجہا و هو ما لو امر بہ صریحاً لوجب علیہ
 نکر لو امر بہ صریحاً للفظ کما لایا نکر ان لو غتقل
 فرض صلی اللہ علیہ وسلم یقول قہر منہ الی طلب
 ما یردہ صلی اللہ علیہ وسلم فان المعنی المراد لہ
 صلی اللہ علیہ وسلم مطلق المماثلۃ فعلاً لا حکماً
 و دخول بعض القاتل النار لا یضربہ ہذا القاتل
 الذی یقتل الظالم قصاصاً و یتأید استدلالی
 بالحديث علی المسئلة التوضیة بما قال المنو فی شرح
 الحدیث وان کان ما قال مجملاً و ما قلنا مفصلاً
 و نصہ انما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما قال ہذا
 اللفظ الذی ہو صادق فیہ و الا یلزم مقصود
 صحیح و هو ان الولی یماخف خطا و العفو مصلی
 للولی المستول فی دینہا و فی مصلی الجانی و هو
 انتقاؤہ من القتل فلما کان العفو مصلی توصل
 الیہ بالتخیر قد قال الضمیری وغیرہ من علماء اہل
 و غیرہم یتوجب للمفتی اذا دای مصلی فی التضرع
 للمستفتی ان یرض کرضائہ یحصل بہ المقصود
 مع انہ صادق فیہ الی قولہ کم یسأل عن الغیبة
 فی الصلوہ یفطر یا فیقول جاء فی الحدیث الغیبة
 تفصلاً لہا ثم یتأید ما قلنا من انہ لو امرہ
 صلی اللہ علیہ وسلم بالعفو صریحاً لوجب

باقی ایسے مباح کا کسی حکم کلی میں واجب ہو جانا یعنی خوب آپ کے
 ذہنی حکم کا تشریع عام بنجانا، سو بعض علماء کے قول پر آپ کے اس
 ارشاد سے ماخوذ ہوتا ہے جو آپ نے اُس شخص سے فرمایا تھا جس نے حج
 کے باب میں پوچھا تھا کہ کیا ہر سال میں حج واجب ہے تو آپ نے فرمایا
 کہ اگر میں ہاں کہہ دیتا تو پھر ہر سال کیلئے واجب ہو جانا دماخوذ
 ہوئی تھی تقریر یہ ہے کہ نووی نے کہا ہے کہ اس حدیث میں مذہب
 صحیح کی دلیل ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو احکام میں اجتہاد
 فرمایا کا اختیار تھا اور آپ کے حکم میں یہ شرط نہیں کہ وہ وحی ہی سے ہو
 اس کے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی
 رائے مبارک سے کسی مباح کے واجب فرمانے کا یا کسی مباح
 کے حرام فرمانے کا حق تھا اس لئے اُس سائل کے سوال کی وقت
 اگر یہی رائے ہو جاتی کہ ہر سال کیلئے واجب کر دینا چاہئے تاکہ
 سب کو بصیرت حاصل ہو کہ بے ضرورت سوال کرنا مضر ہے تو اس
 رائے پر عمل کرنا آپ کو جائز تھا پھر اس حکم اجتہادی کا بانی رہنا
 یا منسوخ ہو جانا سو یہ دوسری بات سے اور شو کا کافی نے دلیل
 الاطاریس) باب وجوب حج میں اس ارشاد مذکور کر کے تحت میں
 ذکر اگر میں ہاں کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا، یہ کہا ہے کہ
 اس ارشاد سے اس پر استدلال کیا گیا ہے (یعنی بعض علماء
 نے استدلال کیا ہے) کہ آپ کو احکام کے شروع کر دینے کا بھی
 اختیار و فوض کیا گیا ہے اور اس میں اختلاف بھی ہے جو اصول میں
 بسط کیا تھا مذکور ہے اہر اور یہ قول اُس مضمون پر دلالت کرتا
 میں اور زیادہ قوی ہے جو ہم نے کہا ہے کہ آپ کو حکم عام کی تشریع
 بھی جائز ہے پس وہ شرط مذکور بھی بوجہ اتم و اوضح متحقق ہو گئی

علیہما حکم مسلم عن اسمعیل بن سلیمان راوی حدیث
 القاتل والمقتول فی النار قال فذكرت ذلك
 لحبيب بن ابی ثابت فقال حدثني ابن اشوع
 ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم انما سألہ ان یفصو
 عنه فابی اھ قلت لعل مراد ابن اشوع ابداء
 احتمال صحیح الحکم بدخول النار بالقتل فعلم
 انہ لو امر لوجب علیہ امتثال امرہ صلی اللہ
 علیہ وسلم فثبت جمیع ما قلنا باقوال علماء الظاہ
 ایضاً و لا الاصل برافع جمیع ما اشکل علی قول
 صلی اللہ علیہ وسلم فی عبد اللہ بن ابی حنیفہ قال
 صلی اللہ علیہ وسلم لیصل علیہ فقام عمر فقال
 تنصیل علی ابن ابی وقط قال یومئذ اکذا و کذا فقام
 صلی اللہ علیہ وسلم الی خیرت فاحترق فی ردائہ
 قال ہارث بن عیینہ قال لا شکال فیہ من
 وجہین احدهما ان قولہ تعالیٰ استغفر لہ و اول
 تستغفر لہو للتسبیح لا للتجہیر و ثانیہما ان قول
 تعالیٰ سبعین مرة محمول علی البالغ فلا یفہم
 لہذا الحدیث تحریف فی الجواب ہذا العلماء قد بوا
 حدیثا و اسہل الوجہ فی الحدیث علی ما قالہ استاذ
 مولانا محمد یعقوب بناء علی الاصل المذكور قصہ
 صلی اللہ علیہ وسلم التمسک بحضرة الالفاظ من غیر
 التفات الی المراد بہا کما قصہ صلی اللہ علیہ وسلم
 فیما سبق من حدیث الرہبہ و بحث القصاص ان
 یتمسک المخطب بحضرة الالفاظ من غیر التفات
 الی المراد بہا و کان الفعل جائزاً فی نفسہ بعدد
 التہی المصروع عن الصلوۃ والاستغفار و ان کان عیثا
 فی نفسہ من الاصل لکن لما اراد صلی اللہ علیہ وسلم
 بعض الحکمۃ ما نقلہ فی حاشیۃ البخاری عن الکتاب
 المختلفۃ ما نصہ و لکن خیل بما قال الظہار الغایۃ
 و راقۃ علی من بعث الیہ و روی ان قال صلی اللہ
 علیہ وسلم و ما یغنی عنہ فیمضی صلاتی من اللہ اللہ
 انی کنت ارجو ان یسلم بہ الف من قومہ و روی انہ سلم
 الف من قومہ لما رواہ یثرب بقیص بن ابی عبد اللہ
 ام و ہذا الروایۃ ان ارہا منقولۃ لکنہا البتہ یا
 دو من ابداء حکم قصہ صلی اللہ علیہ وسلم امتثال
 الحکمۃ التي فیہا ما قالہ استاذ مولانا محمد یعقوب من انہ
 لم یصل اللہ علیہ وسلم بهذا الفعل ان التبرکات لا
 تقبی عن احد شئیاً اذ المؤمن و مناد اللہ علم و ار
 ان القنۃ و ہذہ المسئلۃ بالقرین علیہما السلام

اور دو علماء کا اس اختیار تشریع عام میں اختلاف ہے مگر ایسے امور
 میں اختلاف مضر نہیں کیونکہ اثر اختلاف کا دلیل بنی ہو جانا ہر دو میں
 مسئلہ تصوف کو مستنبط کر رہے ہیں عمل کیلئے اس کا بھی نفعی ہونا کافی ہے
 پھر اگر اختلاف مضر بھی ہو تو دلیل خاص کو مضر ہو گا اور عایت اس
 ضرر کی یہ ہوگی کہ وہ دلیل خاص منقح ہو جائیگی اور دلیل خاص کا استدلال
 مدلول کے استفادہ مستلزم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ دوسری دلیل سے
 ثابت ہو جائے جس پر اس علم کی حدیث ہے جو عنقریب آتی ہے اور وہ
 ہر ایک کے مقصود کی یاد چسپاں ہے کیونکہ ہمارا مقصود امداد خاص کے
 طریق پر استدلال کرنا ہے نہ کہ شریع عام پر اور اس کے لئے مسلم کی
 حدیث (آئندہ) کافی ہے جیسا عنقریب تم کو معلوم ہو جائیگا اور وہ
 وہ حدیث ہے جو میرے قول آئندہ پیش ہے (یعنی یہ سب بیان تھا اس
 سہ کہ حدیث میں سے ثابت کرنا) اور اس باب میں ایک دوسری
 حدیث بھی ہے جو دلالت میں حدیث میں سے زیادہ صحیح ہے اور وہ
 وہ حدیث ہے جو صحیح مسلم میں حضرت داکل سے اس قصہ میں مذکور ہے
 جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لی نقول کو قصاص لینے
 کا اختیار طافرا دیا اور جب وہ واپس چلا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میرے
 اس کو قتل کرے گا تو یہ بھی اسی (قاتل اول) کے مثل ہو جائیگا اور مسلم
 ہی کی دوسری روایت میں داکل سے آپ کا یہ ارشاد ہے کہ قاتل اور
 مقتول دونوں دوزخ میں ہیں ام آپ کا مقصود کسی صلیحت قصاص
 معاف کرنے کی درخواست تھی جس کی تعدد وجوہ ہو سکتی ہیں اور یہ
 مقصود معافی کا ایسا ہے کہ اگر آپ اس لی مقتول کو اس کا صریح حکم فرماتے
 تو اس پر واجب ہو جاتا لیکن آپ صریح الفاظ سے حکم نہیں دیا تاکہ
 اگر وہ امتثال امر نہ کرے تو گناہ گار نہ ہو پس آپ نے تعریف (و ارشاد)

کے طور سے ایسی بات فرمادی کہ اُسے مخاطب ایسا مضمون سمجھا جو آپ کی مراد نہ تھی کیونکہ آپ کی مراد پہلے ارشاد میں مطلق تھا نہ فی الفعل تھی نہ فی المحکم یعنی یہ مطلب تھا کہ دونوں نفس قتل میں کیساں ہو جائیگے کیساں اصل مجرم قاتل تھا اس طرح علی مقتول بھی قاتل ہو جائیگا۔ گو مکم دونوں قاتل کا جدا جدا ہے کہ مجرم کا فعل حرام تھا اور علی مقتول کا فعل جائز ہے اہل سنت میں اس کی مراد بعض قاتل کا نام میں داخل ہونا ہے (یعنی جو ظلم قتل کرے) نہ خاص اس قاتل کا جو ظلم کو قصاص میں قتل کر رہا ہے اور اس حدیث سے جو میں اس مسئلہ تصوفیہ پر استدلال کیا ہے اُس کی تائید نودی کے قول سے بھی ہوتی ہے جو انصاف حدیث کی شرائط میں کہتا ہے اگرچہ اُنکا قول محل ہے اور میرا قول مفصل ہے اور اس تائید کے نفس کر نیسے یہ فائدہ ہے کہ اکثر طبائک کو علماء ظاہر کے اقوال سے زیادہ قناعت ہوتی ہے اور تصوف کو مختصر سمجھتے ہیں اسی واسطے اس حدیث کے جزو عفو کی تعلق اور حدیث آئندہ واقعہ عبد اللہ بن ابی کبشہم بھی علماء ظاہر کے اقوال قتل کو روکتا ہے اور نودی کا قول کی عبارت یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ایسے الفاظ سے فرمایا جس میں آپ صادق ہیں اور اس میں جو ایہام ہے وہ ایک مقصود صحیح کیلئے ہوا وہ مقصود یہ ہے کہ دلی قتل (اس کہنے سے) ڈر جاویگا اور معاف کر دیگا اور معاف کر دینا دلی مقتول کی بھی اور اصل مقتول کی بھی دینی مصلحت ہو دلی کی مصلحت تو ثواب عفو کا اور اصل مقتول کی مصلحت اُس کے اجر کا بڑھنا کیونکہ جس مظلوم کا انتقام نہ لیا جائے اُس کا اجر بڑھ جاتا ہے اور اس میں مجرم کی بھی مصلحت ہے کہ قتل سے اُس کی رہائی ہے پس جبکہ عفو دوسرا مصلحت تھی آپ نے تعریض سے اُس تک سائی حاصل کی اور ضرری وغیرہ نے جو ہماری جماعت اور دوسری جماعت کے بھی علماء ہیں یہ کہتا ہے کہ مفتی حبیب تعریض میں مستغنی کی مصلحت دیکھے تو اُس کے لئے مستحب ہے کہ ایسی تعریض کرے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور اسکے ساتھ یہ بھی ہو کہ اُس (تعریضی قول میں سچا ہو جائے) مثال دی ہے کہ جیسے کوئی شخص روزہ میں غیبت کرنے کی تعلق پوچھنے کیا اس روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور مفتی یہ کہہ دے کہ ایک حدیث میں آیا ہے کہ غیبت کے روزہ ٹوٹ جاتا ہے (پس نودی کی اس نقل میں یہ جزو استدلال کی تائید ہو گئی) اور میں جو یہ کہتا ہے کہ اگر آپ عفو کا حکم اس فرماتے تو دلی مقتول پر معاف کر دینا واجب ہو جاتا اس کی تائید اُس سے ہوتی ہے جو امام مسلم نے انیس بن سالم سے جو اس حدیث کے راوی ہیں نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حبیب بن ابی ثاب سے اس کا ذکر کیا کہ دلی مقتول کی نسبت فی النار کیسے فرمایا انھوں نے جواب دیا کہ مجھ سے ابن اشوع نے روایت کیا ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عفو کی درخواست کی تھی اُسے انکار کر دیا۔ (اس لئے آپ نے ایسا فرمایا اسلئے کہ اس صورت میں وہ تارک واجب ہوا جو تھی وحید ہوتا ہے) میں کہتا ہوں شاید مراد ابن اشوع کی ایک ایسے احتمال کا پیدا کرنا جس سے قتل کرنے پر دخول نارا کا حکم صحیح ہو جائے (کیونکہ ابن اشوع نے کوئی سند بیان نہیں کی) سو (اس جواب سے) آنا تو معلوم ہو گیا کہ اگر آپ اُس کو عفو کا حکم فرماتے تو اُس پر آپ کے حکم کا امتثال واجب ہو جاتا پس جلتے سب دعویٰ علماء ظاہر کے اقوال سے بھی ثابت ہو گئے اور اس قاعدہ مذکورہ سے وہ سب شکالات بھی مرتفع ہو جاتے ہیں جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر واقع ہوتے ہیں جو آپ عبد اللہ بن ابی (منافق) کے باب میں فرمایا ہے جس وقت آپ اُس کے جنازہ کی نماز پڑھنے کوڑے ہوئے اور حضرت عمرؓ کھڑے ہو گئے اور عرض کیا کہ آپ عبد اللہ بن ابی پر نماز پڑھتے ہیں حالانکہ اُس نے فلاں دن یوں کہا فلاں دن یوں کہا آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے (مجھ کو میری نہیں فرمائی بلکہ انھوں کو) استغفر اللہ اولاً استغفر اللہ ہم میں اختیار دیا ہے سو میں نے (استغفار کو) اختیار کر لیا اور ایک روایت میں ہے کہ (اللہ تعالیٰ نے ستر پر عدم مغفرت کی خبر دی ہے) میں ستر پر حادوڑ لگا اور ارشاد کیا میرا دو جیسے ہے ایک یہ کہ حق تعالیٰ کا ارشاد (استغفر اللہ) اولاً استغفر اللہ ہم) نسویہ کیلئے ہی تخریر کیلئے نہیں اور دوسرا یہ کہ حق تعالیٰ کا یہ ارشاد سبعین مرۃ مبالغہ پر محمول ہے (نہ کہ تحدید ہے) پس اس حدو کا منہم مخالف معتبر نہیں اور ان دونوں ارشادوں کے جواب میں علماء قدیماء و حدیثا تخریر سے ہیں اور سب سہل و سہل حدیث میں جیسا کہ قاعدہ مذکورہ کی بنا پر مولانا محمد یعقوب صاحب نے ارشاد فرمایا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محض الفاظ سے بدون التفات معانی کے تمسک فرمایا کہ قصہ فرمایا جیسا آپ نے سہل اور قصاص کی گزشتہ حدیثوں میں اس کا قصہ فرمایا کہ مخاطب محض الفاظ سے تمسک کرے اور اس طرف التفات نہ کرے کہ ان الفاظ سے مراد کیا ہے اور فعل (یعنی اُس پر

نماز جنازہ کی پڑھنا فی نفسہ بآئین تھا کیونکہ نماز واستغفار سے بھی صریح وارد نہ ہوئی تھی اگرچہ یہ نماز واستغفار فی حد ذاتہ اصل سے فعل غیر بنید تھا لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ مکملوں کی بھی رعایت فرمائی تھی اس لئے وہ فعل عبت بھی نہ رہا اور شاید حکمت وہ ہو جو کما شیر بخاوی میں مختلف کتابوں سے نقل کیا ہے جسکی عبارت یہ ہے کہ آپ نے جو کچھ (جواب میں فرمایا) اس امت پر غایت رحمت و شفقت کے اظہار کو خیال میں ڈال دیا اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ ارشاد فرمایا کہ میرے مریض اور میری نماز اس کو کیا نافع ہو سکتی ہے واللہ میں امید کرتا ہوں کہ اسکی قوم کے ایک ہزار آدمی اسلام لے آئیں در یہ بھی روایت ہے کہ اسکی قوم کے ایک ہزار آدمی اسلام لے آئے جب دیکھا کہ اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض مبارک کا تبرک عطا ہوا اور ان روایتوں کو میں نے کہیں منقول نہیں دیکھا لیکن یہ روایتیں اس احتمال سے تو گری ہوئی نہیں کہ شاید حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی حکمتوں کا قصد فرمایا ہو جن میں ایک حکمت وہ بھی ہے جو میرے استاذ مولانا محمد نعیم صاحب نے بیان فرمائی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے اس کو ظاہر فرمادیا کہ اگر کسی میں ایمان نہ ہو تو اس کو تبرکات بالکل کام نہیں دیتے (اس شخص کے برابر کسی تبرکات نصیب ہو سکتے ہیں مگر متعلق ہوئی وجہ سے پھر بار کے درک اسفل کا مستحق رہا اور پہلی حکمتیں غیر مسلمین کے اعتبار سے تھیں کہ ان کا تالیف قلب کرنا مقصود تھا اور یہ اخیر کی حکمت مسلمین کے اعتبار سے ہے کہ ان کو مسئلہ کی تعلیم کرنا مقصود ہے) واللہ اعلم۔ اور میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اس مسئلہ کی تقریر کو التعلیض علی صاحبہم التعلیض و ملقب کروں۔ یوم الخمیس ۱۳ ربيع الاول ۱۲۸۲ھ

رسالہ المختصۃ فی حکم الوسوسۃ

حدیث۔ اللہ تعالیٰ نے میری امت کیلئے آنکے خیالات سے تجاوز فرمادیا ہے جسکی وہ اپنے جی سے باتیں کرتے ہیں جب تک کہ ان کو منہ سے نہ نکالیں یا انکو عمل میں نہ لادیں۔ عویزی نے کہا ہے کہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ ان کے سینہ میں جو دوسو سو پیدائیں وہی خفی نے کہا ہے کہ (خیال کے) مراتب پانچ ہیں ایک ہا جس دوسرا خاطر تیسرا حدیث النفس جو تھا ہم پانچواں عزم پس جب کوئی بات قلب میں بتا دو واقع ہوئی اور اس نے نفس میں کوئی حرکت نہیں کی اس کو ہا جس کہتے ہیں پھر اگر اس شخص کو توفیق ہوئی اور اول ہی ہے اس کو دفع کر دیا تو وہ مابعد کے مراتب کی تحقیق کا محتاج نہ ہو گا اور اگر وہ نفس میں دورہ کرنے لگے یعنی وقوع ابتدائی کے بعد اس کے نفس میں اسکی اندورفت ہونے لگے مگر اس کے نہ کرنے کا کوئی منصوبہ نفس سے نہیں باندھا اس کو خاطر کہا جاتا ہے جب نفس کرنے نہ کرے یا برابرہ میں منصوبہ باندھے گا اودان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی اس کو حدیث نفس کہتے ہیں سو یہ تین دورہ ایسے ہیں کہ ان پر نہ عقاب اگر یہ شر میں ہے اور نہ ثواب ہے اگر خیر میں ہو پھر جب اس فعل کو کر لیا تب اس فعل پر عقاب یا ثواب ہو گا اور ہا جس اور خاطر اور حدیث النفس پر نہ ہو گا (میں بعض علماء اس طرف بھی گئے ہیں) پھر جب نفس میں فعل یا عدم فعل کو منصوبہ ترجیح فعل کیسا نہ ہونے لگا لیکن وہ ترجیح قوی نہیں ہے بلکہ ترجیح ہے جیسا ہم ہوتا ہے اسکو ہم کہتے ہیں اس پر ثواب بھی ہوتا ہے اگر وہ خیر میں ہے

الحدیث ان الله تعالى تجاوز دلائق عما
حدیث بہا نفسہا بالمر تنکلم بہ او تعلم بہ (ق ۴)
عن ابی ہریرۃ (طب) عن عمران ابن حصین
(صح) قال لعزیزی فی روایۃ اخوی ما وسوست
بہ صد ورھا قال الخلیلان المراتب خمسۃ ھا ہیں
و خاطر و حدیث نفس و عزم و الشؤ اذا
وقع فی القلب ابتداء و لم یجعل فی النفس
سمی ھا جسا فاذا کان موفقا و دفع مزاول
الا مزل یجئ الی المراتب بعدہ فاذا بجال
ای تردد فی نفسہ بعد وقوعہ ابتداء و لم یجئ
بہ فعل ولا عزم سمی خاطر فاذا احدثہ نفسہ
بان یفعل بہ او لا یفعل علی حد سواء من غیر
ترجیح احد ھا علی الاخر سمی حدیث نفس

فائدة الثلاثة لا عقاب عليها ان كانت في الشر
ولا ثواب عليها ان كانت في الخير فاذا فعل خيرا
عوقب او اتيب على الفعل الهاجس والمخاطر
وحديث النفس فاذا حدثت بالفعل وعد
مع ترجيح الفعل لكن ليس ترجيحاً قوياً بل
موجوداً كالوهم سمي هذا لثابت عليه ان
كان في الخير ولا يعاقب عليه ان كان في
الشر كما في الحديث فاذا قوى ترجح الفعل
حتى صار جازماً مصمماً لا يقدر على التراجع
عزماً فهذا ثواب عليه ان كان في الخير وعقاب
عليه ان كان في الشر قلت الوست عام لجميع
المراتب الثلاثة الهاجس والمخاطر وحديث
النفس فجميع اقسامها غير مؤخذة بـ عدم العمل
بل حديث النفس بالحق الصحيح على الباقيين
بالاولى لانه اذا ارتفع عند النفس ارتفع ما
بالاولى وانما الحكم ان الحكم بارتقاء عند
النفس بالحديث يتوقف على كون المراد في
الحديث ما اصطحنه عليه فما الدليل عليه
فازحه باز هذا الاصطلاح غير اللغة والنحو
محمول على اللغة فالمربط اعم من الاصطلاح
شرعي والمرتبط اعم من علم اللغة وهو ما ذكرنا
فافهم والمسمى عدم الماخذة على الهاجس
لانه ليس من فطرته وانما هو شئ ورد عليه قد

اور عقاب بھی ہوتا ہے اگر شر میں ہے پھر جب فعل کار جان قوی ہو گیا پہلے
تک کہ جائز سمجھا گیا کہ ترک پر قابو نہیں رہا اسکو عزم کہتے ہیں اس پر بھی
ثواب ہوتا ہے اگر اخیر میں ہے اور عقاب ہوتا ہے اگر شر میں ہے اہم میں کہتا
ہوں کہ لفظ وسوسہ تینوں مرتبوں کو عام ہے۔ یعنی ہاجس اور خاطر اور
حدیث النفس وسوسہ کی ان تینوں قسموں پر مواخذہ نہیں ہے اور دونوں
مالتوں میں حکم معافی کا مختلف نہیں ہوتا اور حدیث النفس پر مواخذہ نہ ہونا
تو حدیث صحیح سے ہے (جو اوپر مذکور ہوئی) اور بقیہ دو پر (یعنی ہاجس و خاطر) پر
عدم مواخذہ بالاولیٰ ہے۔ کیونکہ جب حدیث النفس معافی ہے تو اس کے
قبیل کے درمیان یعنی ہاجس و خاطر جو کہ اس کے ادوں و ادوں میں بدرجہ
اولیٰ معاف ہوں گے اور اگر تمکو یہ ظن جان ہو کہ حدیث کی بنا پر حدیث النفس
کی معافی کا حکم اس پر موقوف ہے کہ حدیث میں حدیث النفس کے
اصطلاحی معنی مراد ہوں سو اسکی کیا دلیل ہے پس اس ظن جان کو اس طرح دفع
کر دو کہ یہ اصطلاح عین نعت ہے اور نصوص معنی لغویہ ہی پر محمول ہوتے ہیں
جب تک معافی لغویہ پر کوئی شرعی اصطلاح طاری نہ ہو جائے اور یہاں
طاری نہیں ہوتی۔ پس لغوی معنی ہی مراد ہوں گے۔ اور لغوی معنی حدیث
النفس وہی ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کیا خوب سمجھ لو۔ اور ہاجس پر عدم مواخذہ
کارائز یہ ہے کہ یہ اس کا فعل نہیں صرف اس پر ایک ایسی شئی وارد ہو گئی
جس پر اس کو نہ قدرت ہے نہ اس کا کوئی تصرف ہے اور خاطر کا دبر جو اس کے بعد ہے
اگرچہ شخص کے دفع پر اس طرح قادر ہے کہ ہاجس کے اڈل ہی وارد ہونے کے وقت
اسکو ہٹائے (مثلاً کسی دوسری جانب میں لگ جائے) لیکن چونکہ یہ خاطر
حدیث النفس کے ہے اور حدیث النفس حدیث کی رو سے معاف ہے اس لئے
یہ خاطر بدرجہ اولیٰ معاف ہے اور اس (تحقیق) سے ایک سخت اشکال حل
ہو گیا اور وہ اشکال یہ ہے کہ کلیات شرعیہ اور قواعد عقلیہ کا مقتضایہ ہے
کہ اختیاری پر مواخذہ ہو اور غیر اختیاری پر مواخذہ نہ ہو یہ تو مقدم ہے
اگے اشکال ہے کہ پھر امت موعودہ کا دبر (اختصاص ذکر و سوا اس پر مواخذہ
نہیں ہوتا) اگر مراتب مذکورہ میں غیر اختیاری کے اعتبار سے ہو کہ غیر
اختیاری پر اس سے مواخذہ نہیں ہوتا اور دوسری اہم ہے ہوتا تھا تب تو
اہم سابقہ کا امور غیر اختیار یکساں تھے مکلف ہونا لازم آتا ہے اور یہ کلیات
شرعیہ کی منافی ہے درمیان کیا کلفت اللہ نفساً الا وصحاح کا ظاہر اس میں
نفس عام ہے لاحق اور سابق کی اور اختیاری کے اعتبار سے تو خود ایک

لہ علیہ الاصنع والمخاطرة الذی بعدہ وان کان قادرا علی دفعه بقدر ما جبر اول مرود لکم ما کاخودین حدیث النفس هو مفرع بالحد کا مفرع بالاولیٰ کہا ذکر انہا و بهذا الغل الشکل یضوہ ان الکلیات الشرعیة والقواعد العقلیة تقف علی المواخذة علی الاختیار و علی علی غیر الاختیار فاختصاص لامة المرحومة من بین الامران کان باعتبار غیر الاختیار من المراتب المذکورة ینزہ تکلیف الامور لانتہای غیر الاختیار و هو ینافی الکلیات الشرعیة وان کان باعتبار الاختیار فما الفرق بین اختیاری و اختیاری حیث یواخذ علی العزم ولا یواخذ علی حد النفس مع اشتراطهما فی کونها اختیاریین وجه الاغلال ذل الاختصاص باعتبار الاختیار و الفرق بین العزم و بین المخاطرة و حدیث النفس ان المخاطرة کذا حدیث النفس وان کان دفعه اختیاریا لکنہ یحتاج الی قصدا لدفع و کثیرا ما یقع الذہول عن هذا المقصد فیصل الاول الی الثانی والثالث فالمراد علیہ ینافی الکلیات الشرعیة لکن المرحمة الالہیة قد خصت هذه الامور بالعفو عنه کوضع الاصر والاغلال اللو کانت علی الساکتین عن هذه الامور فہذا المرتبة اختیاریة لکن فیما شدد فکانت فخر الاصر والاغلال اما العزم فلا ینجی لها جبر علیہ کذلک وانما یجوز بقصد مستقل فہذا هو الفرق بین حد النفس العزم منہ والعفو هو الاقصا الذی یجوز منہ والمواخذة هو العزم المستقل فلو حد النفس بالمعصیة بعزم مستقل از العزم لکانہ بالمعصیة کما لا یتنازع بصور الاجنبیة قصدا فالظاهر انہ یواخذ علیہ هذا الاخذ لا داخل عندی فی عموم حد النفس تمویق فی روایة والقلب تمویق فی ردی الاول المشحان والثانی مسطورا مستحضر هذا الحد علاج عظیم للوساوس و بذا اول المشائخ و بعض الاکابر یقولون ہذا کلام غیر ذل لکن لا یجوز ان یصل

اختیاری اور دوسری اختیاری میں کیا فرق ہے کہ عزم پر تو مواخذہ ہوتا ہے اور حدیث النفس پر مواخذہ نہیں ہوتا باوجودیکہ اختیاری ہونے میں دونوں شریک ہیں وجہ عمل ہونے کی یہ ہے کہ اختصاص مرتبہ اختیاری ہی کے اعتبار سے ہے اور فرق درمیان خاطر و حدیث النفس کے اور درمیان عزم کے یہ ہے کہ خاطر و حدیث النفس کا دفع اگرچہ اختیاری ہے مگر اس کے لئے قصد کی ضرورت ہے اور اس قصد سے اکثر ذہول ہو جاتا ہے پس ہا جس (اس ذہول کی حالت میں) اکثر خاطر اور حدیث النفس کی طرف دبا قصد نہ ہو جاتا ہو سو اس خاطر اور حدیث النفس پر مواخذہ ہونا کلیات شرعیہ کی خلاف نہیں کہیں کہ یہ بایں معنی اختیاری ہو کہ اس کا دفع اختیاری تھا جب تک نہ کیا تو بقا اختیار کیا ہوا۔ اور اس بنا پر کسی امت کا اس کا مکلف ہونا کلیات شرعیہ خلاف نہ تھا لیکن رحمت الہیہ نے اس امت کو یہ خصوصیت عطا فرمائی کہ اس درجہ کو معاف کر دیا جیسے امر و اغلال (عزم اور طوق یعنی احکام شدیدہ) کو جو اہم سابقہ پر تھے اس امت سے ہٹا کر دیا پس یہ مرتبہ اختیاری ہے لیکن اس میں شدت تھی اسلئے یہ امر و اغلال کی ایک فروغی۔ باقی رہا عزم تو ہا جس کی طرف اس طرح کو غرض نہیں ہوتا بلکہ وہ قصد مستقل سے پیدا ہوتا ہو پس یہ فرق ہے عزم میں اور حدیث النفس میں تو مدار عفوہ انقضاء ہوا جو پہل کے سبب ہو اور مدار مواخذہ عزم مستقل ہوا جب یہ بات ہی تو اگر گناہ کا حدیث النفس بھی عزم مستقل سے ہو اگرچہ عزم معصیت نہ ہو جیسے کسی ناجرم عورت کے تصور سے (قصدا) لذت حاصل کرنا سو ظاہر ہے کہ اس پر مواخذہ ہوگا اور ایسا التذاز میرے نزدیک اس حدیث کے عموم میں داخل ہوگا کہ نفس مجرم زنا کرتا ہے اور اس کا زنا یہ ہو کہ وہ تمنا کرتا ہے اور اشتہا کرتا ہے اور ایک تذاز میں ہو کہ قلب میلان کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ التذاز بدون اشتہار و میلان کے نہیں ہو سکتا پس یہ التذاز بھی زنا ہوا اور اس حدیث کا تحفہ رکھنا و اس کا علاج عظیم ہے جس کا مشائخ استعمال کرتے ہیں راورد اسی حدیث کے اس سئلہ میں یہ حدیث لائی گئی ہے، اور بعض اکابر (جیسے غزالی) کا کلام اس مقام پر اور طرح ہے لیکن اصل مقصود نہیں بدلتا یعنی اختیاری پر مواخذہ اور غیر اختیاری پر عدم مواخذہ خواہ حقیقتہ غیر اختیاری ہو خواہ مکلف، ویلقب بیان هذا الحدیث بالخصصة فی حکم الوسوسة،

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد الحمد والصلوہ۔ قاریان ایک گاؤں کا نام ہے ضلع گورداسپور پنجاب ہندوستان میں۔ اس رسالہ میں اُس
گاؤں کے ایک قائد یعنی پیشوا کی حالت باطلہ کا بقدر ضرورت بطور نمونہ ہیئت رسالہ نمودار کے تذکرہ ہے جس
سے ناظرین کافی تبصرہ حاصل کر کے اپنے دین کی حفاظت کر سکیں۔ والہ رسالہ مشتملہ علی ثلاثہ فصول۔ شرفنا اللہ تعالیٰ
بالتفہم والقبول۔
کتبہ اشرف علی ۲۲ شوال ۱۳۳۸ھ

[illegible]

نمبر شمار	اقوال قاریانی بالاختصاص مع حوالہ کتاب قاریانی	ماخذ احمہ	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	جاری ہے گا اسی طرح اُن حضرت علی الشہ علیہ وسلم کی امت میں بھی سلسلہ نبوت جاری ہے گا۔	مع جواب استدلال	رفض خاتم النبیین سے اس کا بطران ظاہر ہے۔
۴	نوفی کو موت ہی کے معنے میں سمجھنا۔	ایضاً ۵	تفسیر کہیں ہیں کہ توفی جہنم ہے۔ اس کے تحت میں انواع ہیں۔ موت اور آسمان پر اُٹھایا جانا اور اُفحک الخ زمانہ تعین نوع کی ہے اس میں تکرار نہیں۔ صحیح فہرہ جہا نہیہ ص ۱۷۷ خود قرآن مجید کی آیت وهو الذی یتوفیکم باللیل میں اس کے معنے سلا دیتا ہے خود مرزا صاحب از الہ الامام ص ۱۷۷ جلد دوم میں لکھتے ہیں کہ مات کے معنے لغت میں مام کے ہیں۔ آیت کا یہ مطلب ہوا کہ میں آپ کو سلا دیتے والا ہوں پھر انہی طرف اُٹھانے والا ہوں۔ چنانچہ فائز میں ہے کہ زندہ کی حالت میں اُٹھالیا تاکہ خوف لاحق نہ ہو۔ صحیفہ ص ۱۷۷ و ص ۱۷۸ اور یہ بات کہ کثرت سے جس معنی میں ہر جگہ اُسی پر محمول کرینگے خود ہی قاعدہ غلط ہے۔ اھعیاب النار کا لفظ قرآن میں کثرت مسند بنی بالنار کے معنی میں چوکر سورہ مدثر میں ملائکہ کو احصا ب النار

بہشت مار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت نقل بقوال علیہ یا بحوالہ مجذبیہ
مہر شہر	حضرت ابن عباسؓ نے متوفی کی تفسیر بہت فرمائی ہے۔	ایضاً	در شعور میں بعد ایت صحیح حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ اس آیت میں تقدیم و تاخیر کے قائل ہیں آپؓ فرماتے ہیں ملا فکاح الخضر متوفیاء فی اخرا الوفا ان صحیحہ رحمانیہ ص ۲۵۷۔
مہر شہر	خدا نے اس امت میں صحیح موعود بھیجا جو اس پہلے مسیح سے اپنی تمام شان میں بہت بڑھ کر ہے (دافع البلاء، مسئلہ) پھر اسی رسالہ کے آخر میں لکھتے ہیں بلکہ تجلی بی کو اس پر ایک فیض ملت ہے کیونکہ وہ شراب نہیں پیتا تھا اور کبھی نہیں سنا گیا کسی فاحشہ عورت نے اگر اپنی کمائی کے مال سے اسکے سر پر عطر ملا تھا یا ہاتھوں اور لٹے سمکے بالوں سے اُسکے بدن کو چھو تھا یا کوئی بے تعلق جوان عورت اُسکی خدمت کرتی تھی اسی وجہ سے خدا نے قرآن میں بھی کانا نام حضور رکھا مگر مسیح کا یہ نام نہ رکھا کیونکہ ایسے لئے اس نام کے رکھنے سے منع تھے اور۔	صحیفہ رحمانیہ نہضہ ص ۲۵۷	اس میں حضرت مسیح علیہ السلام کی سخت اہانت ہے کہ اُن کو پاک دامن نہ سمجھا اور یہ کفر ہے۔
مہر شہر	ہر ایک شخص جس کو دیر ہی دعوت پہونچی ہے اندر اُس نے مجھے قبول نہیں کیا وہ مسلمان نہیں ہے (تقیۃ الحق ص ۱۳۱) اور اسی صفحہ میں ہے علاوہ اس کے جو مجھے نہیں مانتا وہ خدا اور رسول کو بھی نہیں مانتا اور۔	صحیفہ رحمانیہ ۲۵ ص ۲۵۷	یہ بالکل نبوت مستحکم کا دعویٰ ہے پس تو جبریت ظلی اور برزوی کی محض آڑ اور ہمبیس ہے۔

نہایت قول بقول	کیفیت قول بقول	ماخذ احقر	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوال کتاب قادیانی۔	نہایت
کتنا بڑا باطل اور بلا دلیل بلکہ خلاف دلیل دعویٰ ہے کیا بجز صاحب جی کے ایسا دعویٰ کوئی کر سکتا ہے پس ایسا دعویٰ قطعی کامی ہے۔	ص ۷۷	ص ۷۷	دران مجید کے وہی معنی لائق اعتبار ہیں جو میں بیان کر دوں اور حدیث وہی لائق اعتبار ہے جس میں صحیح کلموں و درندہ دی میں پھینک دینے کے لائق ہے۔ حاشیہ میں ہے کہ حدیث کار دی کی طرح پھینکنا اور بغیر متبر ہو کر اس سالہ العجا از احمدی کے صفحہ ۳۰ و ۳۱ و صفحہ ۶۵ سطر اخیر صفحہ ۷۵ سطر اوّل وغیرہ اور ضمیر تحفہ کوڑوہ و حاشیہ صفحہ ۱۱ میں مرقوم ہے۔	نہایت
مشکل خانہ نہایت	ص ۷۷	ص ۷۷	کہتے ہیں کہ میرے انکار سے کار فرود جاتا ہے۔ صفحہ ۱۲ حقیقتہ الودی۔	نہایت
نماز ہر مسلمان کے چھکے درست ہے تو پھر غیر احمدی کے چھکے نماز نہ پڑھنا اس کو کا فر سمجھنا ہے۔	ص ۷۷	ص ۷۷	خدا نے تجھے اطلاع دی ہے کہ تمہارے پرورام ہے اور جی حرام ہو کر کسی کفر یا مذہب یا متروک کے پیچھے نماز پڑھو بلکہ تمہارا وہی امام ہو جو تم میں سے ہو۔ حاشیہ اربعین ص ۷۷۔	نہایت
ایضاً	ایضاً	ایضاً	سوال جواب اگر کسی جگہ امام نماز حضور کے حالات سے واقف نہیں تو اس کے چھکے نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں۔ یا بالکل تمہارا فرض ہے کہ اسے واقف کر دیکھ اگر تصدیق کرے تو بہتر ورنہ اس کے چھکے اتنی نماز ضائع نہ کرو اور اگر کوئی نا سوش ہے نہ تصدیق کرے نہ تکذیب تو وہ بھی منافق ہے اس کے پیچھے نماز نہ پڑھو۔ فتاویٰ احمدیہ ج ۱ ص ۷۷۔	نہایت
ان سب اقوال میں رسالت کا دعویٰ و جو صریح آئینہ شریعت نبوت کے خلاف ہے اور بعض میں رسالہ استقلال شریعت کا دعویٰ جو تاویلی ظہیریت اور برزیت			دعویٰ نبوت کے متعلق مرکز اربعین البہائم اقوال دران ذر سلیمان البکم رسو لا شاعلا علیکم کما سلیمان الخ ص ۱۱۰ رسو لا حقیقتہ الودی ص ۱۱۰ (۲) لیسول ملک لمن المرسلین علی طہ مستقیم کا	نہایت

تَنْزِيلُ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ صَلَواتُہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَواتُہُ (۳) اِنَّا ارسلنا احملاً لی قومہ فاعرضوا ووقوا لولا
 کذا اب اشراً۔ اربعین ص ۷۷ (۴) فکلمنی وناذانی وقلانی مرسلک الی قوم ففسدین
 والنجاب ملک للناس اماماً۔ (۵) مستحقک اکرما۔ کما جوت حسنی فی الاولین وعلیٰ ابائکم
 (۵) الامامات میں میری نسبت بار بار بیان کیا گیا ہے کہ یہ خدا کا فرستادہ خدا کا امام اور
 خدا کا امین اور خدا کی طرف سے آیا ہے جو کچھ کہتا ہے اس پر ایمان لاؤ اور اس کا دشمن
 جتنی سے ص ۱۶۲ انجام آتم مطبوعہ فیضیہ اسلام قادیان (۶) پچا خدا ہی ہے جس کا دیان
 میں اپنا رسول بھیجا (۷) دفع البلاء (۸) تبسمی بات جو اس وحی سے ثابت ہوتی ہے وہ
 یہ ہے کہ خدا تعالیٰ ہر حال جب تک کہ ظالموں دنیا میں ہے گو شر برتر تکس ہے قادیان
 کو اس کی خوفناک تباہی سے محفوظ رکھے گا کیونکہ یہ اس کے رسول کا تخت گاہ ہے ص ۱۰
 دفع البلاء (۹) مجھے بتلایا تھا کہ تیری خبر قرآن وحدیث میں موجود ہے اور تو ہی اس آیت
 کا مصداق ہے کہ ہوا ندی ارسل رسولہ بالہدی ودرین الحق بینظہر علی الدین کلمہ ص ۱۱
 احمدی (۹) خدا ہی خدا ہے جس نے اپنے رسول یعنی اس عاجز کو ہدایت اور دین حق اور
 تہذیب اخلاق کے ساتھ بھیجا ص ۱۳ (۱۰) اربعین و (۱۰)

صحیفہ رحمانیہ ص ۷۸ و ۷۹ و ۸۰ و ۸۱ و ۸۲ و ۸۳ و ۸۴ و ۸۵ و ۸۶ و ۸۷ و ۸۸ و ۸۹ و ۹۰ و ۹۱ و ۹۲ و ۹۳ و ۹۴ و ۹۵ و ۹۶ و ۹۷ و ۹۸ و ۹۹ و ۱۰۰

کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جرنیر

کو باطل کرتا ہے جیسے قول ۹ و ۱۰ میں ہے اور بعض میں مزید تحریر ہے
 بھی ہے جیسے قول ۸ میں ہے کہ بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم کے خود کو مصداق بتایا ہے اور چونکہ قول ۷ کی تفسیر
 قادیان میں ظالموں کے آہلنے سے ہو گئی چنانچہ ۱۰۱ میں قادیان
 میں ظالموں آیا اور ۸۰ کی آبادی میں سے ۳۱۳ مرے جن میں
 ان کے خاص مرید عبدالکریم سیالکوٹی بھی تھے اور صدق نور انور
 روحی سے اور لائیم کی نفی سے ملزم کام انتفا ربغنی ہے تو مسلا و
 انصوص شریعہ کے خود ان کا یہ قول بالضمام واقعہ ظالموں ان کے
 کاذب ہونے کی کافی دلیل ہے اور اگر ظالموں کی مشین کوئی میں کوئی
 قید ہے جو معلوم نہیں تو پھر تو وسیع مکان کے لئے چندہ کیوں اٹکا۔
 ممکن ہے کہ اس مکان میں رہنے کے بعد بھی اس وجہ فیہ معلوم سے بتائے
 ظالموں ہو تو چندہ بھی بر باد گیا اور یہ صریح دعو کہ یہ کہہ دے نے
 والا تو اسی پچیس سال سے دے رہا ہے کہ محفوظ رہیں گے۔

کیفیت قول بقول امد کلیر یا بحوالہ حجبہ

ماذا حقہ

اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی۔

نمبر شمار

توحیدہ کی ترغیب کے وقت اس کو کیوں نہیں ظاہر کیا صفحہ ۱۷۱ کشتی لوج
لاحظہ ہو دلائل برہانہ کا تیرہ ص ۱۷۱۔

مجھ کو شریعت کیا چیز ہے جس نے اپنی وحی کے ذریعہ سے چند امر و نہی بیان کئے اور اپنی
امت کے لئے ایک قانون مقرر کیا وہی صاحب شریعت ہو گا پس اس تعریف کی وجہ سے
بھی ہمارے مخالف ملزم ہیں کیونکہ میری وحی میں امر و نہی اور نہی بھی ص ۱۷۱ اربعین ۱۷۱
ص ۱۷۱ شریعت ہی ہوں ۱۷۱ اربعین ۱۷۱۔

نمبر ۱۷۱۔

ان سب اقوال میں مضنون مشترک دعویٰ ہے نبوتہ مستقلہ تعلیم کا جو
تاویل بہذریعت و ظہریت کا مصل ہے کیونکہ اس تاویل سے تو دوسرے
بندگان کے لئے بھی ثابت ہو سکتی ہے جس کی نفی قول ۱۷۱ میں کی ہے
اور قول ۱۷۱ میں دعویٰ انصافیت کا ہے حضرت مسیح علیہ السلام سے جو کہ
نبی مستقل ہیں افضل نہیں ہو سکتا اور دعویٰ انصافیت کے ساتھ ان کی
تحتویہ قیاس بھی ہے اور قول ۱۷۱ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم پر انصافیت کا دعویٰ ہے اسی طرح قول ۱۷۱ میں کہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ جامع کمالات اپنے کو بتا یا ہے
اور اس سے بڑھ کر قول ۱۷۱ و ۱۷۱ و ۱۷۱ میں حضور صلی اللہ علیہ

میں حضور کا تیرہ
۱۷۱ ص ۱۷۱
۱۷۱ ص ۱۷۱
۱۷۱ ص ۱۷۱
۱۷۱ ص ۱۷۱
۱۷۱ ص ۱۷۱

تسمہ خاندان ۱۷۱) مجھے اپنی وحی پر ایسا ہی ایمان ہے جیسا کہ توریت و انجیل و قرآن کریم پر
ص ۱۷۱ اربعین ۱۷۱) میں خدا تعالیٰ کی قسم کھاکر کہتا ہوں کہ میں ان الہامات پر اسطیحا
ایمان لاتا ہوں جیسا کہ قرآن شریف اور خدا تعالیٰ کا کلام جانتا ہوں اسی طرح اس کلام کو بھی جو میرے
شریعت کو یقینی اور قطعی طور پر خدا تعالیٰ کا کلام جانتا ہوں اسی طرح اس کلام کو بھی جو میرے
پر مازل ہو رہا ہے ص ۱۷۱ حقیقتہً الوحی ۱۷۱) اور جس قدر مجھ سے پہلے اولیاء اور ابدال
اظہار اس امت میں گندھکے ہیں ان کو یہ حصہ کثیر اس نعمت کا نہیں دیا گیا پس اس وجہ سے
نبی کا نام لے کے نہیں ہی مخصوص کیا گیا اور دوسرے تمام لوگ اس نام کے مستحق نہیں۔
ص ۱۷۱ حقیقتہً الوحی ۱۷۱) خدا تعالیٰ نے اس امت میں مسیح و عیسیٰ جو اس پہلے مسیح سے اپنی تمام
شان میں بڑھ کر ہے مجھے قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ اگر مسیح ابن مریم

کیفیت قول بقول اھد کلیر یا بحوالہ خزینہ

وسلمہ پر اس طرح تفصیلت کا دعویٰ ہے کہ یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے باب میں مطلقاً تو غیر ثابت اور معنی ثابت مگر ٹخن اور مرزا کے حق میں الہامی جو کہ ان کے نزدیک قطعی ہے اور ظاہر ہے کہ فضیلت قطعیہ والا افضل ہو گا فضیلت ظنیہ والے سے اور سبک بڑھ کر قول (۱) میں تو معراج ترقی انتہا تک پہنچ گئی کہ حق تعالیٰ کی خاص صفت میں شریک ہو گئے اور جو خدا کا اسنادی ہو گا وہ نبی کا ظل کیوں ہو گا۔

ماذا حق

اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی

نہجہ سیر

سیرت زمانہ میں ہوتا تو وہ کام جو میں کر سکتا ہوں وہ ہرگز نہ کر سکتا اور وہ نشان جمع بچہ سے ظاہر ہوئے ہیں وہ ہرگز نہ دکھایا سکتا ۱۲۰ حقیقتہً الوحی (۵) اُس نے میری تصدیق کیلئے بڑے بڑے نشان ظاہر کئے جو تین لاکھ تک پہنچتے ہیں ۱۲۱ تہتر حقیقتہً الوحی اور رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے بقول مرزا صاحب تین ہزار معجزے ظاہر ہوئے۔ ۱۲۲ حقیقتہً صلی علیہ وسلم کا شیعہ محمد گولڑ ویہ صلی علیہ وسلم کا شیعہ سوم فیصلہ آسمانی صلی علیہ وسلم کا تختہ گولڑ ویہ صلی علیہ وسلم (۶) لیکن پھر بھی دو نام و زبیدوں سے کچھ خصوصیت رکھتے ہیں۔ یعنی مہدی کا نام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص ہے اور حق یعنی مؤید پر وجہ القدس کا نام حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے کچھ خصوصیت رکھتا ہے اور نبیوں کی پیشین گوئیوں میں یہ بھی تھا کہ امام آخر الزماں میں یہ دونوں بھی اکٹھا ہو جائیں گی۔ صلی علیہ وسلم اور عیسیٰ صلی علیہ وسلم (۷) خدشا اللہ العزیز و اذیہ۔ خدشا اللہ العزیز و اذیہ (۸) عیسیٰ صلی علیہ وسلم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے۔ ذرا ترجمہ کا ادب قابلِ لحاظ ہے، چنانچہ کلام حق ظاہر ہوا اور میرے لئے چاند اور سورج دونوں کا۔ اب کیا تو انکار کر لگا صلی علیہ وسلم اور عیسیٰ صلی علیہ وسلم (۹) اور ظاہر ہو کہ فتح مہدین کا وقت پہلے ہی کریم کے زمانہ میں گنایا گیا اور دوسری

نہایت	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ قادیانی	ماذا حق	کیفیت قول بقول اعداء کلیہ یا بحوالہ خبریہ
نہایت	فتح باقی رہی کہ پہلے غلبہ سے بہت بڑی اور زیادہ طاقتور تھے اور تھک کر اس کا وقت مسیح موعود کا وقت ہوا اور اسی کی طرف خدا تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہو سچا جان الہی (اس میں الخیر ص ۱۹) سیرۃ الاموال (۹) لولا انک لصا خلقت الانس والاکمھم استغفار (۱۰) اتھا امر انک اذا امرت شیئاً ان تقول لہ کن فیکون۔		
نہایت	تتمہ خانہ نمبر ۱۱ پھر جب کہ خدا نے اور اس کے رسول نے اور تمام نبیوں نے آخر زمانہ کے مسیح کو اس کے کارناموں کی وجہ سے افضل قرار دیا ہے تو پھر شیطان کی وسوسہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ کیوں تم مسیح بن مریم سے اپنے میں افضل قرار دیتے ہو ص ۵۵ حقیقۃ الوحی۔	صحیفہ حاکانی ص ۱۱۰	چونکہ کوئی نائب رسد رسول کسی ادنیٰ نبی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا چہ جائے کہ ایک اور الخرم رسول سے افضل ہو جائے تو اس میں صاف نبوت مستغنیہ ظلیہ وغیرہ بر ذریعہ کا دعویٰ ہے۔
نہایت	ص ۵۵ تا ۵۶ کہتے ہیں کہ ہر ایک مانع کے دور ہونے کے بعد انجام کام کار اس عاجز کے نکاح میں لائے گا۔ ازالۃ الالہام میں لکھا ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظاہر فرمایا کہ احمدیہ کی دختر کلاں انجام کار تمہارے نکاح میں لائے گی اور آخر کار ایسا ہی ہو گا۔ شہادت القرآن ص ۵۵ میں لکھتے ہیں ان میں سے وہ بیہوش گوی جو کلمہ مانوں کی قوم سے تعلق رکھتی ہے بہت ہی عظیم الشان ہے۔ کیونکہ اس کے اجزاء یہ ہیں دلائل	صحفہ دوم فیصلہ آسمانی ص ۵۶	اس سبب کیونکہ کاذب ہونا الہام میں اللہ سے ہے چنانچہ ص ۱۱۱ میں اس کا نکاح ہوا اور مدت ۱۹۰ میں مرزا صاحب مرے اور وہ دونوں میاں بی بی ہونے کی حالت پر زندہ ہے اور کاذب ہونے کا نتیجہ وہ خود انجام آہم ص ۱۱۱ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں میں بار بار کہتا ہوں کہ نفس پیشین گوئی داما و احمدیہ کی تقدیر میرے ہاتھ اس کی انتظار کر کر

نہایت	اقوال قادیانی بالاختصاص حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ اہقر	کیفیت قول بقواعد کیریا بحوالہ حمزنیہ
۱۶	احمد بیگ ہو شیا پر پوری تین سال کی میعاد کے اندہ فوت ہو (۲۲) اور پھر داماد اس جو اس کی دختر کلاں کا شوہر ہے اڑھائی سال کے اندہ فوت ہو (۲۳) اور پھر یہ کہ مرزا احمد بیگ تاروز شادی دختر کلاں فوت نہ ہو (۲۴) اور پھر یہ کہ وہ دختر بھی تانکلاخ اور تالیام بیوہ ہوئے اور نکلاخ متالی کے فوت نہ ہو (۲۵) اور پھر یہ کہ مہاجر علی ان تمام واقعات کے پورے ہوئے تک فوت نہ ہو (۲۶) اور پھر یہ کہ اس عاجز نے نکلاخ ہو جائے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام واقعات انسان کے اختیار میں نہیں (۱۵)		اور اگر میں جھوٹا ہوں تو یہ شینگی پوری نہیں ہوگی۔ اور میری موت آجائے گی۔ اور احمد بیگ کے مرنے سے دوسرے نہ کیا جائے کیونکہ مرکب صادق و کاذب ہے اور یوں تو کبھی اتفاق کوئی شخص دست شینگی کرتے تو کسی نہ کسی کا واقعہ ہو جاتا اتفاق بات ہے دلیل صدق نہیں۔
۱۷	اعجاز احمدی میں شینگی ہے کہ مولوی غنی شاہ صاحب قادیان میں قس ام شینگی یوں کی پڑتال کے لئے میرے پاس ہرگز نہ آئیں گے۔ اور مرزا صاحب نے میرے علی شاہ صاحب مناورہ کا اشتہار دیا اور مجھے بھی کہہ دیا کہ اگر میں میرا صاحب اور علماء کے مقابلہ پہلا ہوں نہ جاؤں تو پھر میری مردود و چھوٹا ملعون ہوں۔	فیصلہ آسمانی حصہ دوم حصہ دفعہ آسمانی حصہ سوم مسئلہ ہدیہ ششمانیہ	مگر مولوی صاحب ۱۰ جنوری ۱۹۱۱ کو قس قادیان پہنچے۔ اور مرزا صاحب نے بجز اظہار غیظ و غضب اور زبردستی کی باتوں کے اور کچھ نہیں کیا مسئلہ۔ البہامات مرزا۔ اسی طرح میرا صاحب تاریخ مناسطہ۔ ۱۰ سے ایک روز پہلے ۲۲ اگست ۱۹۱۱ کو لاہور پہنچے اور ۲۹ تک منتظر مرزا صاحب کے ہے مگر مرزا صاحب گھر سے نہ نکلے (حاشیہ فیصلہ آسمانی
۱۸	دیا اور اس طرح دعا کی کہ لے میرے کتاب میں تیرے تقدس اور حرمت کا واسن پیکر کر	۲۵	

نمبر شمارہ	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی -	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواد کلید یا بحوالہ حسب ترتیب
۲۱	حبيب احمد بگایک کے مرنے کی پیشین گوئی میسار دے اندر پوری نہ ہوئی تو مرزا کو اقرار کرنا پڑا کہ اس وعید کی میسار میں تخلف ہو گیا (انجام آتم ص ۱۲)	تذکرہ یونس ص ۱۱	صریح نصوص کے خلاف ہے۔
۲۲	(۱) انت انتی وانا منک (حقیقتہ الوحی ص ۱۱) (۲) ظہورک ظہوری (حقیقتہ الوحی ص ۱۳) انت منی بہتر لہ تو حمیدی و لغری مدی (حقیقتہ الوحی ص ۱۴) انت منی نہ لہ ولدی (حقیقتہ الوحی ص ۱۵) میں نے اپنے کشف میں دیکھا کہ خود خدا ہوں اور یقین کیا کہ خود ہی ہوں (کتاب البریہ ص ۱۱)	محکمات ربانی ص ۶۹	خدا ہونا یا خدا کا بیٹا ہونا یا خدا کے ساتھ اتنا دشمن ہونا عقل پر شخص جانتا ہے کہ باطل ہے۔
۲۳	تمہر خانہ سلاطین و سلا (۱) یا قی قمر الانبیاء (حقیقتہ الوحی ص ۱۱) یا نبی اللہ کرنت لا عولک (المنی انتہ ص ۱۲) خدا نے مجھے اطلاع دی ہے کہ یہ تمام حدیثیں جو پیش کرتے ہیں یہ تحریف معنوی اور لفظی سے آلودہ ہیں یا سر سے موضوع ہیں اور جو شخص جس حکم ہو کہ	محکمات ربانی	مشمل خانہ سلاطین و سلا -

کیفیت قول بقواعد کلیہ یا مجملہ جبرئیلیہ	ماخذ احقر	اقوال قادیانی بالاختصاص مع حوالہ کتاب قادیانی	ترجمہ
جس کو کوئی عند شرعی نہ ہو وہ بلا تاویل ایسا دعویٰ کرے اس کا جو شرعاً حکم ہے ظاہر ہے۔	قادیانی مبہلہ کی داستان ص ۷۷	آیا ہے اس کو اختیار ہے کہ حدیثوں کے ذخیرہ میں سے جس انباء کو خدا سے علم پا کر چاہے ہر ذکر سے فیہمہ تحفہ کو لڑ ویہ ص ۷۷) ہم اب تک سمجھتے ہیں کہ حکم اس کو کہتے ہیں کہ اس کا حکم قبول کیا جائے۔ اور اس کا فیصلہ گو وہ ہر الحدیث کو موضوع کہے ناطق سمجھا جائے (راجعاً احمدی ص ۷۷)	
جس کو کوئی عند شرعی نہ ہو وہ بلا تاویل ایسا دعویٰ کرے اس کا جو شرعاً حکم ہے ظاہر ہے۔	قادیانی مبہلہ کی داستان ص ۷۷	میں نے اپنے ایک کشف میں دیکھا کہ میں خود خدا ہوں اور یقین کیا کہ وہی ہوں اس حالت میں میں یوں کہہ رہا تھا کہ ہم ایک نیا نظام اور نیا آسمان اور نئی زمین چاہتے ہیں یوں کہ میں نے تو پہلے آسمان اور زمین کو خیالی صورت میں پیدا کیا جس میں کوئی ترتیب اور تفریق نہ تھی۔ کتاب الریہ ص ۷۷)	۲۴
تیر خواہی ص ۷۷ و اشتہار عیال را چہ بیاں اور جواب الزامی میں بھی اس عنوان کا اختیار کرنا خلاف ایمان ہے۔ اس کا عنوان یہ ہے کہ اگر تمہارا قول مان لیا جائے تو یہ یہ امور لازم آویں گے۔ نعوذ باللہ منہ اھر خصوص جب کہ انجام آہم کے حاشیہ ص ۷۷ میں یہ لکھتے ہیں کہ غیبی امور	تیر خواہی ص ۷۷ و اشتہار عیال را چہ بیاں اور توبین انبیا و نبیان	(۱) آپ کے حضرت عیسیٰ کے) ہاتھ میں سوائے مکر و فریب کے اور کچھ نہ تھا۔ (۲) یہ بھی یاد ہے کہ آپ کو یعنی حضرت عیسیٰ کو، جھوٹ بولنے کی بھی عادت تھی۔ (۳) آپ کا حضرت مسیح کا) خاندان بھی نہایت پاک اور مہر طہر ہے۔ تین دایاں اور تانیاں کی زنا کا اور بڑی توڑی یہ قصہ جس کو حضرت آپ کا جو مذکور ہے یہ ہوا۔	۲۵

کیفیت قول بقواعد کلیدیہ یا بحوالہ تفسیر	ماخذ احقر	اقوال قادیانی بالاختصاص وحوالہ قادیانی کتاب	نہجہ سار
<p>نے بہت سے آپ کے مجھے کھئے ہیں مگر قیامت یہ ہے کہ آپ سے کوئی مجزہ نہیں ہوا پھر صفحہ ۷ میں لکھتے ہیں ممکن ہے کہ اپنی معمولی تدبیر سے کسی شب بکھور وغیرہ کو اچھا کیا ہو اور اسی صفحہ میں ہے کہ آپ کے ہاتھ میں سوائے مکر و فریب کے الٰہیہ از اشتہار مسیح قادیان اور تو میں انبیاء ذی شان میں صحیح ہے کہ یہ الزام انہیں بلکہ اسی کو حق سمجھ کر لکھا ہے۔ نیز نافع البلاء کی عبارت جو فائدہ (۶) میں ہے جس میں یہ قہقہے نقل کر کے لکھا ہے کہ اسی وجہ سے خدا نے قرآن میں یہی کا نام حضور رکھا مگر مسیح کا یہ نام نہ رکھا کیونکہ ایسے قہقہے اس نام کے رکھنے سے ممانع تھے لہذا اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ الزام نہیں کیونکہ ہاریلوں پر قرآن کا حوالہ حجت نہیں بلکہ خود اپنی تحقیق جو قرآن میں نہ ملتا ہے</p>		<p>(۴) آپ کا حضرت عیسیٰ کا کج رویوں کو کہیں سے مناسبت اور صحبت بھی ایسا جوہ سے ہو کہ جدی مناسبت درمیان میں ہے ورنہ کوئی پیر تبار کا انسان ایک جوان کج روی کسی کو ایسا موقع نہیں دے سکتا کہ وہ اُس کے سر پر اپنے آپ کا ہاتھ لگا دے اور زنا کاری کا خطر اُس کے سر پر طے اور اپنے بالوں کو اُس کے پیروں پر طے۔ سمجھنے والے سمجھ لیں کہ ایسا انسان کس حیلن کا آدمی ہو سکتا ہے ذہیبہ انجام آہم ہا (۵) یسوع یعنی حضرت عیسیٰ کے دادا صاحب داور نے نو سائے قبر سے کام لئے۔ ایک بے گناہ کو اپنی ہمت رانی کے لئے فریب سے قتل کر دیا اور دارالمرورت بھی بکرا اُس کی جو رو کو منگوایا اور اس کو شراب پلائی اور اُس کے زنا کیا۔ اور بہت سال زنا کاری میں ضائع کیا اتنی میسرالذہب سے۔</p>	<p>تہ الفہم المختصر لکشف حقائق القائل القادیانی حفظہ اللہ قلالی جمعہ المسلمین عن امثال حفظہ الفہم المختصر الشیطانی، وان اشتقت الی البسط فی الاطلاع علیہا وعلیٰ جواہر النظر ما فی الفصل الثانی۔ (نوٹ) الامداد جہادی الاولی و الثانیہ ۱۳۴۲ھ و ۱۳۴۳ھ و یکینا منہ بطومات کے لئے مفید ہے۔</p>

رسالہ الحکم الحنفی فی حرب الافغانی

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین صورت مسئلہ میں کہ ہمارے شہر کشک میں ایک شخص اطراف بمبئی کا باشندہ قوم سے خوبہ سوداگر رہتا ہے اپنے آپ کو سرآغاخان کا مرید اور پیرو ظاہر کرتا ہے۔ اتفاق سے اس کے ہاں ایک میت ہو گئی تاجر مذکور نے اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا چاہا۔ اس پر یہاں کے مسلمانوں میں کچھ کشمکش پیدا ہو گئی ہے ایک فریق کی رائے ہے کہ اُس کو مسلمانوں کے قبرستان میں ہرگز دفن نہ کیا جائے کیونکہ سرآغاخان دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ اور اپنی رائے کی تائید میں امور ذیل پیش کرتا ہے۔

۱۔ سرآغاخان کی تصویر کی پرستش کرتا ہے ۲۔ ہندوؤں کے مشہور اوتار کرشن کی مورت اپنے عبادت خانہ میں رکھ چھوڑی ہے ۳۔ دیوالی جو ہندوؤں کا مشہور تیوہار ہے اس میں اپنے حساب کا بھی کھاتہ تبدیل کرتا ہے۔ علاوہ اس کے اور بھی بعض مراسم شرکانہ ادا کرتا ہے۔ ۴۔ مثلاً اپنے کھاتہ کے ابتداء میں بجلئے بسم اللہ الخ کے لفظ آوم لکھتا ہے۔ ۵۔ سرآغاخان کے اندر خدائی حلول کا معتقد ہے۔ مسلمانوں کا وہ سرافرقی کہتا ہے کہ وہ کلمہ گو ہے اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے۔ اُس کو کسی طرح کافر نہیں کہہ سکتے خود تاجر صاحب جو دریافت کیا گیا تو اُس نے بھی بیان کیا کہ میں مسلمان ہوں۔ کلمہ پڑھتا ہوں۔ عیدین کی نماز تم لوگوں کے ساتھ ملکر ادا کرتا ہوں۔ مسلمانوں کی ضروریات میں چندہ دیتا ہوں۔ فرق صرف یہ ہے کہ میں سرآغاخان کو اپنا رہنما اور مرشد سمجھتا ہوں جیسے عام طور پر مسلمان کسی نہ کسی پیر کے مرید ہو کر رہتے ہیں فریق اول۔ اس تمام بیان کو تاجر مذکور کی ضرورت اور مصلحت وقت پر محمول کرتا ہے۔ اب حضور سے چند امور دریافت طلب ہیں۔

(سوال اول)۔ سرآغانیوں کے متعلق حضور کی کیا تحقیق ہے ان کو شرعاً مسلمان کہیں یا کافر۔
(سوال دوم)۔ اگر کافر ہیں تو تاجر مذکور کا اپنی صفائی میں یہ پیش کرنا کہ میں مسلمان ہوں کلمہ گو ہوں وغیرہ وغیرہ اس بیان سے اُس کو مسلمان سمجھا جائیگا یا نہیں۔

(سوال سوم)۔ اگر نہیں تو ایک مدعی اسلام کی تکفیر کیسے ہو سکتی ہے۔ کافر اور مسلمان ہونے کا آخر معیار کیا ہے۔
(سوال چہارم)۔ بعض ہی خواہاں قوم کا خیال ہے کہ گو تاجر مذکور شرعی نقطہ نگاہ اسلام سے خارج ہوا لیکن

اس وقت ہم مسلمانوں کو اتحاد قومی اور ترقی کی ضرورت ہے۔ لہذا ایسے جھگڑے بکھیر دوں کو نکالنا مناسب نہیں یہ وقت نازک ہے۔ سب مدعیان اسلام کو مسلمان کہنا اور سمجھنا چاہئے ان کو اسلام سے خارج کر کے اپنی تعداد اور مردم شماری کو گھٹانا نہیں چاہئے۔ یہی خواہاں قوم اور سہرہ دان اسلام کا یہ خیال شرعاً کفر و فتنہ رکھتا ہے (سوال پنجم) سر آغا خانیوں کے معتقدات کا خواہ اسلام روادار ہو یا نہ ہو مسروست یہ امر حل طلب ہے کہ خصوصیت کے ساتھ تاجر موصوف کا بیان اور دعویٰ اسلام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُس کو کافر کہیں گے یا مسلمان سمجھیں گے۔ اور اُن کو مسلمانوں کے قبرستان میں جگہ دی جائے کیا معاملہ کرنا چاہئے۔

(سوال ششم) جو نام نہاد مولوی تاجر مذکور کے میت کی نماز جنازہ پڑھتے اور اس کو مسلمان کہتے اور کھلواتے ہیں اور اس میں کوشش کرتے ہیں اُن کا کیا حکم ہے۔
(نوٹ) اسی اثنا میں گجراتی زبان میں ایک استفتاء دستیاب ہو گیا جس میں اُن کے عقائد اور طریقہ نماز کا تذکرہ موجود ہے۔ مزید بصیرت کے لئے منسلک لفافہ پڑا ہے۔

طریقہ نماز یا اصول دعا تعلیم کردہ آغا خان

نماز پڑھو۔ نماز پڑھو۔ نماز پڑھو۔ خدا تم کو برکت دے۔ خدا کا نام لو۔ خداوند شاہ علی تلوایمان اور اخلاق دے۔ یا شاہ میری شام کی نماز اور دعا قبول کر۔ جو حق تم کو ملا میں اس کا واسطہ دیتا ہوں اے ہمارے آقا آغا سلطان محمد شاہ اس کے بعد سجدہ کرو۔ اور اگر رات کی نماز ہو تو اس طرح کہو۔ میری شام کی اور رات کی دعائیں۔ اگر صبح کی نماز ہو تو اس طرح کہو میری شام کی۔ رات کی اور صبح کی دعائیں۔ اس کے بعد سجدہ کرو۔ اور تسبیح پڑھو۔ اور حسب ذیل طریقہ پر دعا درود پڑھو۔

صبح۔ میں اپنے گناہوں پر پختا پتا ہوں۔ دو مرتبہ۔ میں سر سے پاؤں تک تیرا قصور دار اور گنہگار ہوں اے غفور رحیم شاہ میرا گناہ معاف کر۔ پیر تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔ بندہ دعا مانگتا ہے اے سچے شاہ تو منظور رکھنے والا ہے۔ میں شاہ کے اس فرمان کو سر اور آنکھوں پر رکھتا ہوں جو پیر کے ذریعہ مجھ کو ملا ہے یہ کہہ کر تسبیح زمین پر رکھ دو۔ اور نیچے بتایا ہو اور کرو۔

شہد۔ سبحان اللہ۔ الحمد للہ۔ لا الہ الا اللہ۔ اللہ اکبر۔ لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔ الرحمن ذی الجلال والاکرام۔ ان تمام صفتوں سے بنا ہوا قدوس۔ سب پر طاقتور خدا۔ ایران کے ضلع چالیدیا میں نسل کا

جسم بیکر شراب کی پیٹھی سے نکلا۔ اُنہتر خدا ہو جانے کے بعد ستر ہویں اوتار کے لطف سے۔ اڑتالیسواں امام۔ دسواں بے عیب اوتار ہمارا خداوند آغا سلطان محمد شاہ داتا۔ اس کے بعد سجدہ کرو۔ حق شاہ اچھا۔ دنیا اور زمین کا شاہ خلیفہ اور اور گدی کے جانشینوں کے نام کا وظیفہ کرو۔ دنیا اور زمین کے اچھوں کا نام یہ ہے۔ شاہ کے خلیفہ ابو طالب ولی کا نام حسب ذیل۔

۱۔ ہمارا سچا خداوند شاہ علی ۱۔ ہمارا سچا خداوند شاہ حسین ۲۔ ہمارا سچا خداوند شاہ زین العابدین۔ ۳۔ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد باقر ۴۔ ہمارا سچا خداوند شاہ جعفر صادق ۵۔ ہمارا سچا خداوند شاہ اسماعیل ۶۔ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد الی اسماعیل ۷۔ ہمارا سچا خداوند شاہ رفیع احمد۔ ہذا الی ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

اور اس وقت کی امامت کا مالک خداوند زماں۔ امام شیخ المشائخ۔ امامت کی طاقت رکھنے والا مانو۔ آغا سلطان محمد شاہ داتا۔ بیسٹار کروڑوں آدمیوں کا دستگیر۔ اس وقت کی امامت کا مالک۔ اے شاہ جو حق تم کو ملا ہے۔ بطفیل اس کے اپنے حضور میں میری دعا منظور کر لے ہمارے خداوند آغا سلطان محمد شاہ۔ منقول از رسالہ تقویۃ الایمان بزبان گجراتی۔

(الجواب) اول چند مقدمات مہد کرتا ہوں الف قال اللہ تعالیٰ۔ لقد کفر الذین قالوا ان اللہ هو المسیح بن مریم (ب) قال اللہ تعالیٰ ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ ولا حام ولکن الذین کفروا یفتنون علی اللہ الذباب (ج) قال اللہ تعالیٰ ولا ترون الی الذین ظلموا فتمسکوا النار (د) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی صلوٰتہ واستقبل قبلتہ اکل ذبیبہ من النار (هـ) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایۃ المنافق ثلاث رواہ الشیخان۔ نادر مسلم وان صام وصلى ورحم انہ مسلم (و) عن حذیفۃ قال انہ التفاق کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الیوم فانما هو الکفر والایمان رواہ البخاری (ز) فی المقات فی شرح الحدیث ای حکمہ بعدم التعرض لاقلہ والستر علیہم کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمصالح کان مقتصرۃ علی ذلک الزمان اما الیوم فلم یبق تلک المصالح فحن ان علمنا انہ کافر سوا قتلناہ حتی یومن اھ (ح) فی رد المحتار احکام المرتد تحت قول رد المحتار لان التلفظ بها صار علامۃ علی الاسلام مانصبہ افاذ بقولہ صار الی ان ما کان فی زمنہ امام محمد تغیر لا فہم فی زمنہ ما کانوا یمتنعون عن النطق بها فلم تکن علامۃ الاسلام فلذا

اشروطا معها التبری لہلہ فی زمر قاری لہذا یہ فقد صارت علاقة الاسلام لانه لا یاتی بها الا المسلم الخ (ط)
 فی الذل المختار احکام غسل میت محل فہم کد فزمتہ جمل من مسلم الخ (ی) فی مختصر المطاف بحث الاسناد ما
 وقولنا فی التعریف بتاول ینخرج نحو ما مر من قول الجاہل بنبت الربیع البقل اثباتا لانیاب الربیع الخ وفيہ
 بحث وجوب القرینۃ للاسناد المجازی مانص وصدورہ عطف علی استحالة ای وکصدورہ عن
 الموحد فی مثل اشباب الصغیر الخ۔ آیات وروایات وعبارات بالا سے یہ امور مستفاد ہوئے۔
 اول۔ طول کا قائل ہونا کفر ہے (آیت الف) ثانی جو رسوم اور عادات کفار کے ساتھ ایسی خصوصیت
 رکھتے ہوں کہ بنزلہ ان کے شعار کے ہو گئے ہوں اگر عرفادہ شعار مذہبی سمجھے جاتے ہوں وہ بھی کفر میں۔
 (آیت ب) اسی اصل پر فقہار نے شد زتا کو کفر فرمایا ہے۔ ورنہ تشبہ بالکفار میں جو مستلزم ركون الى الکفار
 ہونیکے سبب معصیت حرام ہے (آیت ج) جس طرح عادات مخصوصہ بالمسلمین دلیل اسلام ہیں۔
 (روایت د) بشرطیکہ کوئی یقینی دلیل کفر کی نہ ہو۔ ورنہ کفر ہی کا حکم کیا جائیگا لقولہ تعالیٰ ان الذین یکفرون
 باللہ ورسلہ ویریدون ان یفرقوا بین اللہ ورسلہ وبقیون ذو من یبعض ویکفر بعض ویریدون ان ینتخذوا
 بین ذلک سبیلا۔ اولئک ہم الکفرون حقا۔ اور اسلام کی وجہ واحد کو کفر کی وجہ متعددہ پر ترجیح اسی وقت
 ہے جبکہ وہ وجہ کفر محتمل ہوں تبیین نہ ہوں (ثالث) موجبات کفر کے ہوتے ہوئے محض دعویٰ اسلام و صلوٰۃ
 وصیام واستقبال بیت الحرام ترتیب احکام اسلام کے لئے کافی نہیں۔ جب تک ان موجبات سے تائب نہ ہو
 جائے۔ (روایت ہ) (رابع) باوجود ثبوت کفر کے اسلام ظاہر کرنے والوں کیساتھ بنا بر مصالح اسلامیہ مسلمانوں
 کا سا برتاؤ کرنا گویا بعض اوقات ان کے کفر کا بھی ظہور ہو جاتا تھا کما نقل عنہم و طہم انو من کما امن السفهاء
 ونحو مخصوص تھا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک کے ساتھ۔ اب وہ حکم باقی نہیں رہا۔ (روایت
 و عبارات ز) بلکہ بعض احکام کے اعتبار سے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اخیر عہد میں معاملہ کا مسلمین میں
 تغیر ہو گیا تھا چنانچہ آیت ولا تصل علی احد منہم مات ابدالا تقم علی قبرہ میں مصرح ہے و انتھی عن المزیارۃ
 یستلزم انتھی عز الدفن فی مقابر المسلمین لان الدفن یستلزم المزیارۃ عادۃ۔ البتہ تعرض بالقفل والنہب
 کی ممانعت باقی رہ گئی تھی۔ خاص میں جو کافر اصول اسلامیہ کا بھی مقرر ہو اس کے حکم بالا سلام کیلئے محض
 لفظ بکلتی الشہادہ کافی نہیں جب تک اپنی کفریات سے تبری کا اعلان نہ کرے۔ (عبارت ح) سادس کافر
 کا مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز نہیں (عبارت ط) سابع جس شخص کا کفر ثابت ہو جائے اس کے اقوال و

انسان تحملہ کفر والا سلام میں تاویل کرنی ہے اس کا کفر مانع ہوگا (عبارت سی) اب مقدمات کے بعد سب سوالات کا جواب ظاہر ہے مگر تبرعاً جہاد بھی عرض کرتا ہوں۔ سوال میں دو قسم کے امور مذکور ہیں۔ ایک قسم وہ جو یقیناً موجب کفر ہیں جیسے تصویر کی پرستش کرنا یا کرشن کی تصویر عبادت خانہ میں رکھنا جو شعار کفار کا ہے۔ یا بجائے بسم اللہ کے لفظ اوم لکھنا کہ یہ بھی اُن کا شعار ہے۔ یا حلول کا قائل ہونا جو سوال کی تہمید اور ترکیب نماز کے آغاز میں مذکور ہے۔ اور دوسری قسم وہ جو صرف محتمل کفر ہیں جیسے دیوالی سے بھی کھاتے کا حساب شروع کرنا یا مقتداؤں کو لفظ خداوند سے خطاب کرنا یا اُن سے دعائیں مانگنا۔ بس قسم اول پر تو حکم بالکفر ظاہر ہے (للامر الاول والثانی اور قسم ثانی کا صدور اگر مسلمان سے ہوتا تو اس میں تاویل کر کے مباح یا معصیت پر محمول کیا جاتا مگر جب اس کا صدور کافر سے ہے تو تاویل کی ضرورت نہیں (للامر السابع) اور ان کفریات کے ہوتے ہوئے کہ ایسے شخص کو دعویٰ اسلام کافی ہے نہ اس کا نمازی اور روزہ دار ہونا کافی ہے نہ اُس پر نماز جنازہ جائز ہے نہ مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز ہے (للامر الثالث والسادس) اور نہ صلیت کے سبب کافر کو مسلمان کہنا یا اسکے ساتھ مسلمانوں کا سامعہ کرنا جائز ہے (للامر الرابع والخامس) البتہ بلا ضرورت کسی سے لڑائی جھگڑا کرنا بھی نہ چاہئے۔ اور ایسے مصلح کی بناء پر ایسی رعایت کرنا اُن مصلح سے زیادہ مفاسد کا موجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مصلح تو محض دنیوی ہیں۔ اور مفاسد دینیہ۔ اُن مفاسد کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ان کفریات کے ہوتے ہوئے کسی کو مسلمان کہا جائے گا تو ناواقف مسلمانوں کی نظر میں ان کفریات کا قبح خفیف ہو جائے گا اور وہ آسانی سے ایسے گمراہوں کے شرکار ہو سکیں گے تو کافروں کو اسلام میں داخل کہنے کا انجام یہ ہوگا کہ بہت سی مسلمان اسلام سے خارج ہو جائیں گے کیا کوئی مصلحت اس مفاسد کی مقاومت کر سکے گی ایسے ہی مصلح و مفارک اجتماع کا یہ فیصلہ فرمایا گیا ہے۔ قال تعالیٰ قل یقہما اثمہ کبیر و منافع للناس و اثمہما اکبر من نفعہما۔ قال تعالیٰ یدعو لمن ضرہ اقرب من نفعہ۔ واللہ اعلم۔

تمت رسالۃ الحکم الحقانی۔ ذی الحجہ ۱۳۵۱ھ

رسالۃ الشق الجیب عن حق الغیب

سوال۔ حضرت دام برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ اس پرچہ میں جو عبارات درج ہیں اس سے بھی بدعتی نے حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کا علم محیط ثابت کیا ہے۔

(۱) لقد تركنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يحرك طائر جناحيه الا ذكر لنا منه علما هذا تمثيل لبيان كل شئ مفصلا تامة واجمالا اخرى۔

طبرانی میں لکھا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان اللہ فرما دے گا ان اللہ نظر الیہما والی ما ہو کا ان فیہما الخیوم القیمة کا نما انظر الی کفی هذه ان اللہ قد فرما دے ای اظہر وکشف الی ان نبیاً یجیث احطت بجمع ہا فیہما یہ سب عبارتیں زر قافی شرح مواہب جلد سابع مسئلہ ثنیب اور ار القرآن میں مذکور ہیں۔

(۲) کتاب الابریز ص ۲۲۹ مطبوعہ مصر وعندنا علم صلی اللہ علیہ وسلم من العرش الی الفرش ویطلم علی جمیع ما فیہ ما فوقہ احد۔

(۳) ملا علی قاری حنفی کی شرح قصیدہ بردہ قلمی میں ہے تحت شعر ۵ ومن علومک علم اللوح والقلم وکون علومک من علومہ صلی اللہ علیہ وسلم ان علومہ تنوع الی کلیات والجزئیات وحقائق ومعارف وعوارف متعلق بالذات والصفات وعلمیہا یکون محضاً من بحور علومہ وحرفا من سطور علمہ اور حالانکہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے۔

(۴) اور کیا آدم علیہ الصلوۃ والسلام کو کل کائنات عالم ماضویہ واستقبالیہ کلیات وجزئیات کا علم تھا جو کہ بظاہر و علم ادم الاسماء کلمات استغراق تام حقیقی مفہوم ہوتا ہے۔

(۵) قال فی کتاب الابریز ثم الارواح مختلفہ فی هذا التمزیز علی قدر الاطلاع فمن الارواح من هو اقوی فی الاطلاع ومنها من هو ضعیف واقوی الارواح فی ذلك روحہ صلی اللہ علیہ وسلم فانما المرء یجب عنہ ما شئ من العالم فی مطلقہ علی عرشہ وعلوہ وسفلہ ودینارہ واخرتہ ونارہ وجنتہ لان جمیع ذلك خلق لاجلہ صلی اللہ علیہ وسلم فتمیزہ علیہ السلام خارق بحدۃ العوالم باسرها فضدۃ تمیز فی جوامع السموات من این خلقت ومتی خلقت ولم خلقت والی این تصیر فی جرم کل سماء وکن اما بقی من العوالم ولیس فی هذا مزاحمة للعلم القدیم الا فی الذی لا نہایہ لمعلوماتہ وذلك لان ملق للعلم القدیم لم ینفصل فی هذا العالم فان اسرار الربوبیۃ واوصاف الالوہیۃ الی لا نہایہ لہا الیس من هذا العالم فی شئ۔ ثم الروح اذا حبت الذات امدت ہا بهذا التمزیز فلذلک كانت ذاتہ الطاہرۃ صلی اللہ علیہ وسلم تمیز ذلك التمزیز السابق وتخرق بہ العوالم کلہا فنبحان من شرفہا وکرمہا واقدارہا علی ذلک۔

۶۱) قال فی موضع اخرنا قلا عن شیخ عبد العزیز قدس سرہ ولقد رأیت ولایا بلغ مقام اعظما وهو
 انہ یشاہدا المخلوقات الناطقة والصامتة والوحوش والحشرات والسموات ونجومها والارضین
 وما فیہا وکرة العالم تستمد منه ویسمع اصواتها وکلامها فی لحظة واحدة ویمد کل واحد بما یمتلجہ و
 یعطیہ ویصلح من غیر ان یشغل هذا من هذا بل اعلى العالم واسفله بمنزلة من هو فی حیز واحد
 عندہ ثم یرجع هذا لولی فینظر فی بری مددہ من غیرہ وهو النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرى مدد
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الحق سبحانہ فیرى کل منہ تعالیٰ۔

(۷۲) فی موضع اخر واعظم الارواح علما وادواتا نظار روحہ علیہ الصلوۃ والسلام لانہا یعسوب الارواح
 فہی مطلعة علی جمیع ما فی العوالم کما سبق دفعة واحدة من غیر ترتیب ولا تدریج ثم لما وقع الاحتجاب
 بینہا و بین ذاتہ الطاہرہ صلی اللہ علیہ وسلم امدتھا بعد م الغفلة حتی صارت الذات مطلعة علی جمیع
 ما فی العالم مع عدم طوق الغفلة لہذا لکن الاطلاع لیس مثل الاطلاع فان اطلاع الروح دفعة واحدة
 من غیر ترتیب واطلاع الذات علی سبیل التدریج والترتیب بمحض انہا ما من شئی تتوجہ الیہ فی العالم
 الا وتعلمہ لکن علمہ لا یحصل الا بالتوجہ فاذا توجهت الی شئی اخر علمتہ وهكذا حتی تأتی علما فی العالم
 فلہا التسلسل فی العلم علی ما فی العالم و لکن یتوجہ بعد توجہ ولا تطبق الذات ما تطبق الروح من حصول
 ذلک دفعة واحدة وکذا یختلفان فی عدم الغفلة فان فی الروح علی نحو ما سبق تفسیرہ واما فی الذات ^{لنسبہ} فتوجہا
 الی توجہها بمعنی انہا اذا توجهت الی شئی لا یفوتھا ولا یحقرھا فی توجہها الیہ سہو والغفلة ولا نسیان واما اذا
 لم تتوجہ الیہ فالتفاق تنفل عنہ ویقع لها قیہ السہو والنسیان ولہذا قال صلی اللہ علیہ وسلم کما فی
 صحیح البخاری انما انابشر انسی کما تنسون فاذا نسیت تذکرونی قال ذلک صلی اللہ علیہ وسلم حیث
 وقع السہو ولم ینبوء۔

الجواب

اصول موضوعہ اعتقاد قطعیہ کیلئے ضرورت ہو دلیل قطعی کی جو ثبوتاً بھی قطعی ہو اور دلالت بھی قطعی ہو۔
 ۱۔ اعتقاد ظنیہ کیلئے دلیل ظنی کافی ہے بشرطیکہ اپنے مافوق کیساتھ معارض نہ ہو ورنہ دلیل مافوق مانع ہوگی اور
 یہ دلیل متروک ہوگی اور اگر مماثل کیساتھ معارض ہوگی تو دلائل مابعد کی طرف رجوع کر نیگی۔ اگر دلائل مابعد بھی
 معارض ہوں گے دونوں شکوں کے قائل ہونے کی گنجائش ہوگی ۲۔ اعتقاد قطعیہ میں تو کسی غیر مصوم کا

کلام حجت نہ ہوگا اور عقائد ظنیہ میں غیر متہد کا کلام حجت نہ ہوگا بلکہ خلاف دلیل ہونے کی صورت میں وہ غیر متہد اگر مقبول ہے تو اس کے کلام میں تاویل کی جائے گی ورنہ رد کر دیا جائے گا ان مقدمات کے بعد عرض ہے کہ علم غیب بلا واسطہ کا یا علم غیب غیر متناہی کا گویا واسطہ ہو خواص یا ربی تعالیٰ سے ہونا عقیدہ قطعیہ اور نصیحت طیبہ سے ثابت ہے غیر باری تعالیٰ کیلئے اس کا قائل ہونا کفر و شرک ہے اور کوئی مسلم اس کا قائل نہیں اور علم غیب متناہی اور بواسطہ ممکن کیلئے ممکن الثبوت اور ثابت بھی ہے پھر اس میں مطلق کا درجہ تو ہر ذی شعور کیلئے مشاہدہ سے ثابت ہے اور اس میں بھی کسی کو کلام نہیں اور اس میں خاص مقدار کے درجہ کا ثبوت محتاج نقل ہے پھر وہ نقل اگر قطعی ہے تو اس کا ثبوت قطعی ہے اور اگر ظنی ہے تو اس کا ثبوت ظنی ہے اس ہی تفصیل کیساتھ جو مقدمہ ۲ میں مذکور ہوئی ہے اب عبارات منقولہ سوال میں نظر کرنا چاہئے۔ اور میرے پاس اس وقت کتابیں نہیں ورنہ اس سے زیادہ لکھنے کا بھی احتمال تھا۔

عبارت اولیٰ۔ اس کا حصہ اولیٰ معلوم نہیں کس کا قول ہے اور بدون تیسین قابل حجت نہیں۔ مقدمہ ۱۔ دوسرا حصہ طبرانی کی روایت ہے اسے صرف علم متناہی محدود ولی یوم القیمہ ثابت ہوتا ہے سب سے پہلے اس کے رجال کی تحقیق کی ضرورت ہے بدون اس کے اس سے احتجاج ہی نہیں ہو سکتا اور اگر مناسب کا عادل ثقہ ہونا بھی ثابت ہو جائے تو خبر واحد ہے جو ثبوت ظنی ہے پھر معارض ہے اپنے سے مافوق دلائل سے خود قرآن مجید میں ہے ما علمنا ما لشعر الا یہ حالانکہ صنعت شعر بھی مافی الدنیا میں داخل ہے۔ نیز قرآن مجید میں ہے۔ ومن اهل المدينة مردوا علی النفاق لا تعلمہ نحن نعلمہ اس میں اقرب الاشیاء الحی یعنی بعض منافقین کا آپ کو علم نہ ہونا منصوص ہے اور چونکہ یہ آیت غزوہ تبوک کے قصہ میں نازل ہوئی ہے جو آپ کی آخر عمر میں واقع ہوا ہے اسلئے اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آخر عمر تک بعض اشیا آپ کے مخفی رکھی گئیں اور احادیث صحیحہ میں آپ کا تحقیق واقعات کے لئے قاصدوں کو بھیجا بہت امور میں مشورہ اور رائے مناسب دریافت کرنا معنی متواتر ہے اور تاریخ معلوم نہیں اس لئے تعارض کا حکم کیا جائے یگانیز حدیث انک لا تدعی ما احدثنا بعدک۔ نفی ہے اس میں کہ آخر عمر تک بھی بہت سے واقعات ایسے مخفی رہے پس عدم علم کی تاریخ کے تقدیم کا احتمال بھی نہ رہا۔ پس لامحالہ روایت طبرانی اگر صحیح ہے تو مآول اور خاص ہوگی ان علوم کے ساتھ جن کو منصب نبوت سے تعلق ہے اور اس کا کوئی منکر نہیں اور صحیح السند نہیں تو پھر نہ حجت ہے نہ جواب کی حاجت ہے۔

عبارت ثانیہ۔ کتاب الابریز کی سواصل تو وہ غیر معصوم غیر متہد کا کلام ہے جو حجت نہیں ثانیاً اس سے بھی

علم تنہا ہی ثابت ہوتا ہے اگر اس کو عام کہا جائے تو اُن دلائل اقویٰ سے معارض ہے جن کا ذکر عبارت اولیٰ کی تحقیق میں ہو چکا ہے من قولہ خود قرآن مجید الی قولہ معنی متواتر ہے اور اگر عام نہ کہا جائے بلکہ علم نبوت کیساتھ خاص کہا جائے تو پھر خصم کے دعوے سے اس کو اس ہی نہ ہوگا۔

عبارت ثالثہ۔ ملا علی قاریؒ کا قول اول تو غیر معصوم غیر مجتہد کا قول ہے۔ پھر اس سے بھی علم تنہا ہی ثابت ہوتا ہے۔ پھر اگر عام کہا جائے تو وہی تعارض جو عنقریب مذکور ہوا اور اگر خاص کہا جائے تو پھر کچھ مضمر نہیں اور متعلق بالذات کی قید اس تخصیص کی تائید کرتی ہے اور بعض الفاظ کی ترکیب غلط ہو نیسے معلوم ہوتا ہے۔ کہ عبارت ناتمام یا غلط نقل کی گئی ہے اور اس عبارت کے تحت میں سائل کا قول کہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے اھ۔ اس سے اگر علم غیر تنہا ہی مراد ہے تو اُس پر دلیل قائم کرے اور اگر تنہا ہی مراد ہے تو مضمر نہیں۔ کم امر۔ نیز ملا علی قاری کے قول کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ حضور کے اصل علوم کا تعلق ان کلیات و جزئیات حقائق و معارف سے ہے جو ذات و صفات سے متعلق ہیں اور لوح و قلم کے علوم کائنات عالم سے متعلق ہیں اور شرف علم کا شرف معلوم سے ہوتا ہے پس اس شرف کے تفاوت سے دونوں علموں میں وہ نسبت ہے جیسی نہر اور بحر میں اور حرف اور سطر میں گو دونوں علم ایک جنس سے نہ ہوں جیسے نہر کا پانی اور بحر کا پانی ایک جنس سے نہیں ہوتے پس اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کا لوح و قلم کے علوم پر مشتمل ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

عبارت رابعہ۔ بالکل ناتمام ہے معلوم نہیں اُس سے کیا مقصود ہے آیا محض استفسار ہے یا استدلال اپنے مدعا پر، اگر محض استفسار ہے تو جواب یہ ہے کہ استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں بلکہ احتمال ہے کہ خاص وہی اسماء مراد ہوں جن کا تعلق شان خلافت آدمیہ سے تھا اور اگر استدلال مقصود ہے تو اُس کی تقریر موجود تو ہے نہیں لیکن شاید یہ تقریر ہو کہ جیسا آدم علیہ السلام کا علم محیط تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بدرجہ اولیٰ محیط ہوگا تو جواب یہ ہے کہ اول تو استغراق حقیقی ہی ثابت نہیں کما ذکر لافنا اور پھر اگر مان بھی لیا جائے تو صرف اسماء کا ہو گا نہ جمیع کائنات کا اور پھر وہ بھی تنہا ہی اس لئے لاتنہا ہی کہ اسماء کی بھی محال ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کا محیط ہونا اس سے کیسے ثابت ہوا۔

عبارت خامسہ۔ اول تو غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام پھر کوئی دلیل قویٰ وارد نہیں کی نہ نقلی جیسا ظاہر ہے اور نہ عقلی کیونکہ جو مذکور ہے من قولہ ان جمیع ذلك مستلزم مدعا کو نہیں کیونکہ کسی کیلئے کسی چیز کا پسند ہونا

مستلزم اس کے علم کو نہیں چنانچہ ارشاد ہے ھو الذی خلق لکم مانی الارض جمیعاً اور یقیناً ہم کو جمع مانی الارض کا علم نہیں پس ماؤل ہوگا کہ غلبہ محبت و عشق سے یہ مبالغہ آمیز کلام صادر ہو گیا۔

عبارت سادہ۔ اگر اس کو ظاہر پر رکھا جائے تو اس ولی کے علم کا بھی محیط ماننا لازم آتا ہے اور اگر اس محیط نہیں کہ نبی سے مستند ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی علم محیط نہ ہوگا کہ حق تعالیٰ سے مستند ہیں۔

عبارت سابعہ۔ اول تو اپنے اغلاق سے کسی مدعا میں نص نہیں پھر وہی جواب اس کا بھی ہے کہ غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام۔ پھر بے دلیل پس وہی تاویل ہوگی۔ صدور عن غلبۃ المحبۃ والعشق خلا حجتہ فیہ لا سیما بمقابلۃ ما ھو اقوی عنہ۔ ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۲۔ تمام شمل رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

ضمیمہ سالہ شق الجیب مشتمل بریکے سوال جواب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ خاکسار حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا ظاہری اور روحانی فیض یافتہ ہے۔

اور شائع دیوبند کے قوس اور ان کے مسلک کو نجات یقین کرتا ہے اور یہی حال ان تمام حضرات کا ہے جو مجلس تشار العلماء پنجاب سے وابستہ ہیں۔ یہاں لاہور میں ایک صاحب ہیں جنہوں نے عوام میں اپنے آپ کو

دیوبندی مشرب مشہور کر رکھا ہے جو حقیقت حال کے سرسبز خلاف ہے ان بزرگوار کا دتیرہ ہے کہ ماہ بماء کوئی

نہ کوئی رسالہ شائع کرتے رہتے ہیں۔ اس ماہ میں انھوں نے ایک کتاب بنام صد حدیث شائع کی جو اس سال

خدمت ہے یہ کتاب تمام تر خاتم اور حیثیت سے مولوی صاحب مذکور کے دوسرے رسائل کی طرح ناقابل حقا

ہے مگر اس کو کیا کیا جائے کہ آج پندرہ روز سے اس کتاب کی ایک عبارت کی وجہ سے تمام لاہور فتنہ و فساد کا

مرکز بنا ہوا ہے مشائخ دیوبند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً بریلویوں کی طرف سے نشانہ طعن و تشنیع بنایا

جا رہا ہے عام جلسوں میں کہا جاتا ہے کہ عبارت معلوم تمام دیوبندیوں کا مسلک ہے۔ ہمارے جگہ میں سن سن

کرنا سورا ہو گئے ہیں سئلے قبلہ سے التجا ہے کہ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک واضح فرمائیں۔ عبارت حسب

ذیل ہے۔ عن ام العلاء الانصاریہ قالت قل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ لا ادری واللہ لا

ادری وانا رسول اللہ ما یفعل بی ولا یکم "تشریح" حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے وجود

اقدر سے علم غیب کی نفی فرماتے ہیں کہ جو آپ کے حق میں مقدر ہے یا دوسروں کے حق میں علم الہی میں

مضمحل ہے اس کا علم نہیں رکھتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ کو اپنی نجات کا بھی یقین نہیں کیونکہ دوسری

احادیث اس کے خلاف ہیں۔ ”گلدستہ صد احادیث نبوی ص ۲۷۷“ یہ عبارت ہماری جماعت کو تین طرح سے کھٹکی ہے (۱) کیا وجود اقدس سے مطلق علم غیب کی نفی مسلمانوں میں سے کسی کا مذہب ہے؟ حالانکہ واقعات سراسر اس کے خلاف ہیں۔ قرآن حکیم کتاب الفتن کتاب الملاحم۔ کتاب اشراط الساعة وغیرہ کے بالکل خلاف ہو (۲) مقدر اور نجات میں وجہ فرق معلوم نہیں کہ مقدر کا تو اصل علم نہیں اور نجات کا یقین ہے بظاہر یہ متعارض غلط بیانی اور جہالت ہے (۳) پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ دوسری روایات اس کے خلاف ہیں گویا عیساٰ ذی اللہ معاذ اللہ انبیاء علیہم السلام بے تکی باتیں بھی کہتے ہیں جہاں ایک نہ بنے دوسری بتائی جائے۔ حالانکہ مولوی صاحب کو اس حدیث کا کوئی صحیح محمل بیان کرنا چاہئے تھا جیسا شرف شفا وغیرہ میں مذکور ہے۔ قبلہ گاہ یہ ہے عبارت اور یہ ہیں شکوک غایت ادب التجار ہے کہ آپ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک بیان فرمائیں تاکہ ہم والستگان اپنا دامن پاک کر سکیں اور ہمارے لئے باعث الطینان ہو۔

الجواب۔ علم غیب للمخلوق کے متعلق اثباتاً و نفیاً نصوص مختلف عنوانات سے وارد ہیں گو معنوں میں اختلاف نہیں۔ بعض نصوص مع ترجمہ بطور نمونہ کے ذکر کرتا ہوں۔ اور ترجمہ میں یہ مصلحت ہے کہ معنوں کا عدم اختلاف ظاہر ہو جائے۔

اول۔ قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الانعام قل لا اقول لکم عندی خزائن اللہ ولا اعلم الغیب الاّٰیۃ یعنی آپ (ان لوگوں سے) کہہ دیجئے کہ (میں جو دعویٰ رسالت کا کرتا ہوں تو اُس کی ساتھ) نہ تو میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میرے پاس (یعنی میری قدرت میں) خدا تعالیٰ کے (تمام مقدرات کے) خزانے ہیں (کہ جب مجھ سے کسی امر کی فرمائش کی جائے اُس کو اپنی قدرت سے ظاہر کر دوں) اور نہ میں (یہ کہتا ہوں کہ میں) تمام غیبوں کو (جو کہ معلومات آہیہ میں ہیں) جانتا ہوں (جیسا کبھی کبھی براہ عناد اقسام کی باتیں پوچھتے ہو کہ قیامت کی کوئی شئی مثلاً ثانی۔ قال اللہ تعالیٰ ایضاً فی سورۃ الانعام وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الاّٰہو۔ یعنی اللہ ہی کے پاس یعنی اُسی کی قدرت میں) ہیں خزانے تمام مخفی اشیا کے (ان میں سے جس چیز کو جس وقت اور جس قدر چاہیں ظہور میں لے آتے ہیں مطلب یہ کہ اور کسی کو اُن پر قدرت نہیں اور جس طرح قدرت تامہ اُن کے ساتھ خاص ہے اسی طرح علم تام بھی چنانچہ اُن (خزائن مخفیہ مقدرات) کو کوئی نہیں جانتا۔ بحر اللہ تعالیٰ کے۔

ثالث۔ قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاعراف یسئلونک عن الساعة ایان مرماھا۔ قل انما علمہا عند ربی لا یعلمہا وقتہا الاّٰہو الی قولہ قل انما علمہا عند اللہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ یعنی یہ لوگ آپ سے قیامت کے متعلق سوال

کرتے ہیں کہ اُس کا وقوع کب ہوگا آپ فرمادیجئے کہ اُس کا دیہ (علم کہ کب واقع ہوگی) صرف میرے رب ہی
 کے پاس ہے (دوسرے کسی کو اس کی اطلاع نہیں) اُس کے وقت پر اُس کو سوا اللہ کے کوئی اور ظاہر نہ کرے گا
 (اور وہ ظاہر نہ کرنا یہ ہوگا کہ اُس کو واقع کرے گا اُس وقت سب کو پوری خبر ہو جائے گی اُس کے قبل کسی کو
 بتلانے کے طور پر بھی اُس کو ظاہر نہ کیا جائے گا۔ آگے ارشاد ہے کہ) آپ فرمادیجئے کہ اُس کا علم (مذکور) خالص
 اللہ ہی کے پاس ہے لیکن اکثر لوگ اس بات کو نہیں جانتے (کہ بعض علوم حق تعالیٰ نے اپنی خزانہ علم
 میں کمون رکھے ہیں انبیاء علیہم السلام کو بھی تفصیلاً اطلاع نہیں دی) (ف) اس آیت سے اور حدیث
 ما المسؤل عنہا با علم من السائل (رواہ الشیخان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تعیین و بیل کیساتھ قیامت کی
 اطلاع آپؐ بھی مخفی تھی اور بعض روایات جو تعیین کے باب میں آئی ہیں کہ دنیا کی عمر سات ہزار سال کی ہو
 اور اُوہ قوت میں قرآن اور حدیث شریف کے برابر کیا فی نفسہ بھی صحیح السند نہیں دوسرے مآول ہو سکتی ہیں۔
 ظن غالب کیساتھ راجح۔ وقال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاحزاب قل لا املك لنفسی نفعاً ولا ضرراً الا ما شاء
 اللہ ولو كنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء یعنی آپؐ کہہ دیجئے کہ میں خود اپنی ذات خاص
 کے لئے (بھی) چاہے دو سروں کے لئے کسی نفع (کے حاصل کرنے) کا اختیار نہیں رکھتا اور نہ کسی ضرر کے
 دفع کرنے کا (اختیار رکھتا ہوں) مگر اتنا ہی کہ جتنا خدا تعالیٰ نے چاہا ہو (کہ مجھ کو اختیار دیدیں) اور اگر میں
 غیب کی باتیں (امور اختیار کی متعلق) جانتا ہوتا تو میں (اپنے لئے) بہت سے منافع حاصل کر لیا کرتا اور کوئی
 مضرت ہی مجھ پر واقع نہ ہوتی اور اب چونکہ علم غیب نہیں اس لئے بعض اوقات نافع و مضر کا علم نہیں ہوتا
 بلکہ گاہے بالعکس نافع کو مضر اور مضر کو نافع سمجھ لیا جاتا ہے۔ خامس قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ النمل قل لا یعلم
 من فی السموات والارض الغیب الا اللہ یعنی آپؐ کہہ دیجئے جتنی مخلوقات آسمان اور زمین (یعنی عالم) میں موجود
 ہیں (ان میں سے) کوئی بھی غیب کی بات نہیں جانتا جز اللہ تعالیٰ کے (یعنی اللہ تعالیٰ) کو تو بے تملائے سب
 معلوم ہے اور کسی کو بے تملائے کچھ بھی معلوم نہیں۔ (سادس) قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاحقاف قل ما كنت
 بدعاً من الرسل وما ادری ما لفعیل ولا یلم۔ یعنی آپؐ کہہ دیجئے کہ میں کوئی نوکھار رسول تو نہیں ہوں (کہ تمہارے
 لئے موجب تعجب ہو گا) نوکھا ہونا بھی فی نفسہ منافی رسالت نہیں چنانچہ جو سب سے پہلے پیغمبر تھے باوجود انوکھے
 ہونیکے بھی پیغمبر تھے مگر انوکھا ہونا موجب تعجب ہو سکتا ہے گو وہ تعجب زائل کر دیا جائے۔ لیکن یہاں تو تعجب
 بھی نہ ہونا چاہئے کیونکہ نجد سے پہلے بہت سے پیغمبر آچکے ہیں جن کی خبر تو اترے تم نے بھی سنی ہے) اور اسی طرح کسی

اور عجیب بات کا بھی میں دعویٰ نہیں کرتا جیسا مثلاً علم غیب چنانچہ میں خود کہتا ہوں کہ مجھ کو غیبات میں سے
بجز معلومات بطریق الوحی کے اور کسی بات کی خبر نہیں حتیٰ کہ میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جائے گا۔
اور نہ (یہ معلوم کہ تمہاری ساتھ کیا کیا جائے گا۔ بس جب اپنے اور تمہارے احوال آئندہ کے علم کا باوجود
شدت تلبس اُن احوال کے میں مدعی نہیں ہوں تو اور غیبات بعیدہ کی نسبت تو میں کیا دعویٰ کرتا پس
اس باب میں بھی میں کسی امر عجیب کا مدعی نہیں ہوں) سلج قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الجن قل ان ادری اقرب
ما توعدون ام یجعل لہ ربی املا عا لم الغیب فلا یظہر علی غیبہ احد الا من ارضی من رسول فانہ یسلک
من بین ید یدہ ومن خلفہ صلا الایۃ یعنی آپ (ان سے) کہہ دیجئے کہ مجھ کو معلوم نہیں کہ جس چیز کا تم سو وعدہ
کیا جاتا ہے آیا وہ نزدیک آنے والی ہے یا میرے پروردگار نے اُس کے لئے کوئی مدت دراز (کنانی الخازن
والقرینۃ علیہ کو نہ مقابلہ بقولہ قریب) مقرر کر رکھی ہے (لیکن ہر حال میں وہ آئے گی ضرور۔ رہا علم تعیین کا سو
وہ محض غیب ہے اور غیب کا جاننے والا وہی ہے سو جس غیب پر کسی کو مطلع کرنا مصلحت نہیں ہوتا وہ اپنے
(ایسے) غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا اور علم تعیین قیامت ایسا ہی ہے کہ اس پر کسی کو مطلع کرنے میں کوئی مصلحت
نہیں کیونکہ وہ علوم متعلقہ بالنبوۃ سے نہیں جن کو حصول قرب الہی میں خلل ہوتا ہے پس ایسے غیب پر کسی کو مطلع
نہیں کرتا) ہاں مگر اپنے کسی برگزیدہ پیغمبر کو (اگر کسی ایسے علم پر مطلع کرنا چاہتا ہے جو کہ علم نبوت سے ہو خواہ مثبت
نبوت ہو جیسے پیشین گوئیاں خواہ فرع نبوت سے ہو جیسے علم احکام) تو اس طرح اطلاع دیتا ہے کہ اُس
پیغمبر کے آگے اور پیچھے (یعنی جمیع جہاں میں وحی کے وقت) محافظ فرشتے بھیجتے ہیں تاکہ وہاں شیاطین کا گذر
نہ ہو جو کہ وحی کو فرشتہ سے سن کر اور کسی سے جا کہیں۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ایسے پہرہ دار فرشتے
چار تھے۔ کنانی مراح المعانی بروایۃ ابن المنذر (عز ابن حبیرو بروایۃ ابن مردودیہ عز ابن عباس)
ف چونکہ اس کے مشابہ مضمون آل عمران کی ایک آیت کے جزو ما کان اللہ لیطالعکم علی الغیب ولکن اللہ
یحبتی من رسلہ من یشاء میں بھی مذکور ہے بقدر ضرورت اُس کا ترجمہ بھی لکھا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مقتضائے
حکمت تم کو ایسے امور غیبیہ پر (واللہ لام للعہد بقریۃ المقام والمعصودہ و تمیز الخبیث من الطیب فلا
یشکل اطلاعہ تعالیٰ ایاہم علی کثیر من المغیبات منها احکام الشرع المنصوصۃ بلا واسطہ وقوع حوادث
کے) مطلع نہیں کرنا چاہتے۔ (لیکن ہاں جس کو اس طرح مطلع کرنا خود چاہیں اور (ایسے حضرات) وہ اللہ
تعالیٰ کے پیغمبر ہیں ان کو اس طرح مطلع کرنے کیلئے اپنے بندوں میں سے منتخب فرماتے ہیں۔

ف۔ وجہ مشابہت دونوں آیتوں کی استثناء رسل کا بعض مغیبات کے علم میں خواہ استثناء متصل ہو یا متفصل اور اس آیت سے کسی کو شبہ نہ ہو کہ جو علم غیب خاصاً باری تعالیٰ سے ہے اُس میں رسل کی شرکت ہو گئی کیونکہ خواص باری تعالیٰ سے دو امر ہیں۔ اس علم کا ذاتی ہونا اور اُس کا محیط بالکل ہونا یہاں ذاتی اس لئے نہیں کہ وحی سے ہے اور محیط اس لئے نہیں کہ بعض امور خاص مراد میں پس یہ بالمعنی الاعم غیب ہے نہ کہ بالمعنی الاخص۔ خوب سمجھ لو کہ۔ یہ اس باب میں مختصر نصوص مع تفسیر تھیں اس مجموعہ سے چند امور استفاد ہوئے۔

اول تحقیق مسئلہ کی کہ علم ذاتی و علم محیط بالکل بحیث لا لیشذ منہ شئی خواص باری تعالیٰ سے ہے اُس میں نہ کوئی رسول شریک ہے نہ غیر رسول۔

دوم۔ اللہ تعالیٰ نے علوم مغیبہ میں سے محض مخلوق کو بعض علوم عطا فرمائے ہیں جن میں سب سے زیادہ حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کو اور پھر ان سب میں بھی زیادہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو علوم عطا فرمائے ہیں خصوصاً امور تشریعیہ کے ایک ایک جزو کا اسی طرح امور تکنیکیہ مناسبتہ منصب نبوت کی ایک ایک جزئی کا علم آپ کو عطا فرمایا گیا ہے۔ اور بعض عطا نہیں فرمائے جن میں بعض کا عطا ہونا اور بعض کا عطا نہ ہونا متفق علیہ ہے اور بعض جزئیات کا عطا ہونا نہ ہونا مختلف فیہ ہے۔ مثلاً قیامت کا علم یا جمیع حوادث الی یوم القیمہ کا علم ظاہر نصوص اس کی نفی پر دال ہیں اور جمہور اہل حق کا یہی اعتقاد ہے اور بعض نے بعض روایات غیر ثابتہ یا غیر کافیہ فی الدلالتہ سے تمسک کر کے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس کا اثبات کر کے جمہور کا خلاف کیا ہے مگر یہ خلاف حدیث سے نہیں بڑھتا البتہ اگر کسی نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالتہ کا اُس میں رد ہو تو وہ کفر ہے اور غالباً کوئی ذی علم اس رد کا مرتکب نہ ہو گا اور ان بعض روایات کے ثبوت یا دلالت کے ناکافی ہونے کو علماء وقت نے بھی بقدر ضرورت اپنی تصانیف میں ذکر فرمایا ہے۔

سوم۔ بعض نصوص میں علم غیب للمخلوق کی نفی کا عنوان تو مطلق ہے اگرچہ دوسرے دلائل سے وہ مقید ہے لیکن علم غیب للمخلوق کے اثبات کا عنوان کسی نص میں مطلق نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل نفی ہی ہے اور اثبات للعارض پس اطلاقات تقریریہ یا تحریریہ میں نفی کا اطلاق جب کہ تفسیر منوی ہو اور اُس پر قرآن قائم ہوں حقیقت اور مقاصد شریعت سے اتنا بعید نہیں جتنا اثبات کا اطلاق اگرچہ تفسیر منوی ہو اور اُس پر

۷۵۱ اُن میں سے ایک رسالہ اس وقت میرے سامنے ہے الارشاد السبیل الرشاد مؤلف پرزادہ بہار الحق قاسمی مطبوعہ آفتاب بقی پریں امرت سر ۱۲۔

قرائن قائم ہوں البتہ پہلا اطلاق بھی اگر موہم خلاف حقیقت یا موہم تنقیص شان کمال ہو واجب المنع ہوگا۔
لیکن ہر شخص کا حکم کر دینا کہ یہ ایہام ہو گیا یا تنقیص ہو گئی قابل اعتبار نہیں اس حکم کے لئے تبحر و یقظ و تدبیر شرط ہو
چہارم۔ باوجود ثبوت بعض علوم غیبیات للمخلوق کسی نص میں مخلوق پر عالم الغیب کا اطلاق وارد نہیں۔ پس یہ
اطلاق ضرور ظاہری مزاحمت ہے نص کی جو واجب الاحتراز ہے۔

پنجم۔ علم غیب للمخلوق کی نفی کے نصوص اور اس کے اثبات کے نصوص میں تناقص اس لئے نہیں کہ دونوں
تفسیروں میں وحدت ثانیہ نہیں کہیں موضوع مختلف ہے کہ ایک جگہ ایک شے کا علم ہے دوسری جگہ دوسری شے کا
کہیں محمول مختلف ہے کہ ایک جگہ علم قطعی ہے دوسری جگہ علم غیر قطعی۔ کہیں شرط مختلف ہے کہ ایک جگہ علم بواسطہ
ہے دوسری جگہ بلا واسطہ و علیٰ ہذا۔ یہاں تک مسئلہ کی تحقیق ہے جو جواب سوال کیلئے بمنزلہ تمہید کے ہے اب جواب
عرض کرتا ہے۔ قولکم جنہوں نے اپنے آپ کو دیوبندی مشرب شہور کر رکھا ہے اقول اس کی فکر میں پڑنا
تکلیف میں پڑنا ہے۔ کیا ایسے لوگ نہیں ہوئے کہ اسلام کی طرف اپنی نسبت کر کے اسلام کیلئے مضر ثابت ہوئے
مگر بجز صبر اور دعا کے کیا چارہ۔ قولکم۔ مشائخ دیوبند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً الخ اقول۔ اس کا
رہنچ ہی فضول ہے ابتداء میں طبعاً رنج ہونا البعد نہ تھا اب تو عادت ہو جانا چاہئے قولکم۔ عام جلسوں میں
کہا جاتا ہے کہ عبارت مذکورہ تمام دیوبندیوں کا مسلک ہے اقول۔ مصنف نے تو یہ کہا بھی نہیں کہ یہ سب
دیوبندیوں کا مسلک ہے یہ الگ بات ہے کہ اگر ایسا کہا جاتا تو صحیح ہوتا یا غلط لیکن اب تو کوئی منشا اعتراض کا
بھی معترضین کے پاس نہیں بجز اس کے کہ بدنام کرنے کا بہانا ڈھونڈا جاتا ہے۔ حسبنا اللہ و نعم الوکیل قولکم۔ اپنا
مسلک واضح فرمائیں اقول کسی خاص عبارت کے متعلق عرض کرنا روایاً تسلیماً اکثر بے نتیجہ ہوتا ہے اس لئے
میں نے بجائے اس کے اصل مسئلہ کے متعلق ضروری مضمون عرض کر دیا ہے اب اس پر عبارت کا انطباق یا عدم
انطباق خود ناظرین ملاحظہ فرمائیں گے گو ان مہربانوں سے زیادہ توقع یہی ہے کہ وہ اس مضمون میں بھی شہرت
پیدا کر کے ہم لوگوں کے بدنام کرنے کیلئے اس کو دوسرا حربہ بنالیں گے مگر آپ کے حکم کی تعمیل کر دی اب اس کا
اظہار یا اخفا آپ کی رائے پر ہے۔ قولکم۔ عبارت حسب ذیل ہے الخ اقول۔ یہ مرقاة کا حوالہ دے رہے ہیں۔
جو میرے پاس نہیں ہے ورنہ اس پر انطباق دیکھا جاتا اب اس سے قطع نظر کر کے نفس عبارت پر نظر کرتا ہوں۔
قولکم لنقل العبارة وجود اقدس سے علم غیب کی نفی الخ اقول دلالت بالکل صحیح ہے مگر غالباً مصنف کا بھی یہ
مقصود نہیں مراد خاص علم غیر ہے مابعد کی عبارت اس کا قرینہ ہے غالباً ان پر رد کر رہے ہیں جو اس باب میں

موجبہ کلیہ کے مدعی ہیں اُن کا رد سالبہ جزئیہ سے کر رہے ہیں جو اُس کی نقیض ہے یعنی بعض علوم غیبیہ کی نفی سے اُسے ایجاب کلی کا بطلان ہو گیا اور اُس بعض کی تعیین آئندہ اس عبارت میں کی ہے جو آپ کے حق میں الی قولہ ضمیر یعنی آپ کیلئے یا دوسروں کیلئے جو حالت ایسی مقدر ہو جو صرف علم الہی میں مضموم اُس کے علم کی نفی کی ہے تو اس سالبہ جزئیہ کے صدق سے ایجاب کلی کا رفع ہوتا ہے ایجاب جزئی کا رفع نہیں ہوتا اور شرط الساعۃ وغیرہ اسے ایجاب جزئی ثابت ہوتا ہے پس دونوں میں تناقض نہیں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عبارت صاف نہیں بلکہ تنگ ہے اور بے ترتیب ہے مگر جہم کے ایک دفعہ کو دوسری دفعہ میں داخل کرنا یہ بھی تو حرم ہے۔

قیل لکم تقدار اور نجات میں الخ اقول۔ مقدر سے اگر وہ مقدر مراد ہو جو صرف علم الہی میں مضموم ہے جس کا علم دوسرے کو عطا نہیں ہوا تو نجات سے اُس کا فرق ظاہر ہے کیونکہ اس مقدر کا علم عطا فرما دیا گیا ہے۔

قولکم وہ سہری روایات اس کے خلاف ہیں اقول۔ تقریر مذکور پر مخالف نہیں رہا قی لکم حالانکہ الخ اقول نیک مشورہ ہے میرے پاس شرح سفار نہیں ورنہ اس میں دیکھتا لیکن اگر دونوں محل میں تغائر بھی ہو تو محال صحیحہ میں تعدد بھی تو ممکن ہے خواہ راجح و مرجوح کا تفاوت ہو مگر نفس صحت میں تو اشتراک ممکن ہے چنانچہ ایک محل حق نے اوپر سورۃ اخفاف کی آیت کی تفسیر میں لکھا ہے قولکم آپ اس عبارت کے متعلق الخ اقول۔ کوذا قوامین بالقسط کو پیش نظر رکھ کر حکم کی تمیز کر دی ہے اگرچہ میں بھی تفسیر بالرائے کی وجہ سے اُن کا شکی ہوں۔ اب دعا و طلب دعا ختم کرتا ہوں۔ اشرف علی ۲ ج ۲۵۱۳

رسالہ التواضع بما يتعلق بالتشابه

بعد الحمد والصلوة والدعاء اللهم اذننا الحق حقا وارزقنا اتباعه والباطل باطلا وارزقنا اجتنابه عرض کرتا ہوں کہ نص تشابہ کی تعریف یہ ہے کہ اُس کی مراد بجز اللہ تعالیٰ کے (اور بقول بعض بجز اللہ تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے) کسی کو جزنا معلوم نہ ہو۔ اور جس کی مراد بنا بر شیوع مجاز یا کنایہ کے معلوم ہو وہ تشابہ نہیں اگرچہ اُس کے حقیقی معنی میں کوئی استعمال لازم آتا ہو پھر اُس تشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی بھی کسی کو معلوم نہ ہو جیسے مقطعات اور ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی معلوم ہو مگر کسی مخدور عقلی یا نقلی کے لزوم کے سبب مراد نہ لے سکیں پھر اس قسم اخیر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اُس کا مدلول لغوی دان ہو جیسے سماع و بقرہ و کلام اور ایک یہ کہ اُس کا مدلول لغوی متعدد ہو یعنی وہ مشترک اور محتمل وجوہ

متعددہ کو ہو پھر اس کی دو میں ہیں ایک یہ کہ اُن معانی و وجوہ میں کسی دلیل سے کسی ایک کو ترجیح نہ دی گئی ہو ایک یہ کہ اُن میں کسی ایک کو ترجیح دی گئی ہو خواہ دلیل قطعی سے یا دلیل ظنی سے۔ یہ بیان ہوا اقسام کا آگے احکام کا بیان کیا جاتا ہے۔ مقطعات میں سب کا مذہب یہی ہے کہ اُس میں تفویض واجب ہے اور سمع و بصر کلام میں سب کے نزدیک تفسیر جائز ہے مگر اس قید کے ساتھ لا کسمعنا ولا کبصرنا ولا کلامنا اور ذات معانی متعددہ میں اگر کسی معنی کو ترجیح نہ دی گئی ہو نہ قطعاً نہ لئناً اُس میں بھی سکوت واجب ہے اس کی مثال کوئی ذہن میں نہیں آئی ایک ظہیر فقہی تنویر کیلئے لکھتا ہوں کہ امام صاحب نے اسی وجہ سے فرمایا ہے لا ادری مالہ ہر۔ اور جس میں کسی ایک معنی کو ترجیح دی گئی ہو اگر اُس کو لفظ منصوص ہی سے تعبیر کریں تب تو کوئی اختلاف ہی نہیں جیسے استواء جب کہ اس کا نہ ترجمہ کیا جائے نہ اس سے اشتقاق کیا جائے البتہ دفع ایہام معنی متبادر متعارف مستحیل کے لئے اس قید کا بڑھادینا احتیاط ہے استواء بلیق بہ جیسا کہ جو مفسرین کا صنیع ہے اور یہی محل ہے قول ائمہ کا الاستواء معلوم والکیف مجہول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعتہ اور اگر لفظ غیر منصوص سے تفسیر کی جائے تو اُس میں دو مسلک ہیں ایک سلف کا وہ یہ کہ اس کو معنی حقیقی ہی پر محمول کیا جاوے خواہ اُس معنی کی تعیین دلیل قطعی سے ہو خواہ دلیل ظنی سے مثلاً کسی نے اُس کی استقرا سے تفسیر کی کسی نے علو سے کسی نے استیلاء سے کسی نے اقبال سے یہ سب معانی حقیقیہ لغویہ ہیں مگر اظہر من کتاب اللغۃ وتفسیر الطبری فی قولہ تعالیٰ استواء لے السماء اور یہ سب تفسیریں مسلک سلف پر منطبق ہیں گو تعیین ظنی ہے لیکن ہر قول میں محل حقیقی معنی ہیں اور یہی حاصل ہے مسلک سلف کا اور اُن سب تفسیروں میں سے ہر تفسیر کا حکم تفسیر سمع و بصر کا سا ہو گا یعنی ہر ایک میں اس قید کا اعتقاد واجب ہو گا لا کا استقرارنا المستلزم للمادیۃ ولا کملونا المقضی للجمہۃ ولا کاستیلاءنا المسبوق بالعجز ولا کقبالنا المسبوق بالادبار اور ان سب معانی حقیقیہ لغویہ کے مسلک سلف پر منطبق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مضامین قرآن مجید کی تبلیغ عام معرورہ ہے اور ملاحظہ ہے کہ عجم کو تبلیغ بدین ترجمہ کے نہیں ہو سکتی۔ اگر ترجمہ قائم مقام اصل کلمہ کے نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ مسلک سلف پر ان اجزاء کی تبلیغ ممکن نہ ہو حالانکہ وہ اصل مسلک ہے پس ترجمہ کو قائم مقام اصل کے کہنا لازم ہے اور استواء کا جب ترجمہ ہو گا وہ ان ہی معانی حقیقیہ لغویہ میں سے کسی کا ترجمہ ہو گا۔ پس ان سب معانی سے تعبیر کرنا بھی صحیح استواری سے تعبیر کرنے کے ہو گا اور استواری لا کا استواء نابالاء اتفاق مسلک سلف کا ہے اسی طرح دوسری تفاسیر کو مع القید بھی البتہ خود لفظ استواری کا محفوظ رکھنا اسلم و احکم ہے جبکہ مخاطب کو ترجمہ کی احتیاج نہ ہو۔ غرض

مترادفات سب ایک علم میں ہیں لیکن لازم بحکم مرادف نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لزوم حادث میں ہو قدیم میں نہ ہو مثلاً ایتان کے ثبوت سے حرکت کا اطلاق جائز نہ ہو گا۔ دوسرا مسلک غلف کا ہے وہ یہ کہ اصل تو مسلک سلف ہی کا ہے لیکن ضعفاء العقول کے تحمل و دفع تشویش کی مصلحت سے مجاز یا کنایہ پر محمول کر لیا جاویگا۔ پھر اس مجاز یا کنایہ میں مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں یہ خلاصہ ہے بحث کا۔ اب تین تنبیہوں پر اس بحث کو ختم کرتا ہوں ایک یہ کہ بعض کلمات کے تشابہ ہونے میں اقوال مختلف بھی ہوتے ہیں مثلاً اُس کا اسباب مختلف سے جن کا مرجع قواعد شرعیہ و عربیہ میں اختلاف ہے رائے واجتہاد کا۔ دوسری تنبیہ یہ کہ تفصیل کی بناء پر بعض دوسرے متشابہات بھی استوار کے حکم میں ہیں پھر خصوصیت کی ساتھ خود سلف سے بھی زیادہ حکم استوار ہی کہ متعلق کیوں منقول ہے اُس کی وجہ میری رائے میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ اُس زمانہ میں کسی وجہ سے اہل عتہ نے اسی میں زیادہ تشلیک کی ہوگی۔ تیسری تنبیہ یہ کہ آج کل بعض لوگ جن پر ظاہر بہت غالب ہے جب متشابہات کی تفسیر کرتے ہیں تو درجہ اجمال میں تو مسلک سلف پر رہتے ہیں مگر چار غلطیاں کرتے ہیں ایک یہ کہ تفسیر غلطی کی قطعیت کے مدعی ہو جاتے ہیں۔ دوسری غلطی یہ کہ تفصیل کرتے ہیں تو عنوانات موہمہ تکلف و تجسیم اختیار کرتے ہیں۔ تیسری غلطی یہ کہ مسلک تاویل کو علی الاطلاق باطل کہہ کر ہزاروں اہل حق کی تفصیل کرتے ہیں حالانکہ اہل حق کے پاس اُن کے مسلک کی صحت کیلئے احادیث بھی بنا رہیں اور قواعد شرعیہ بھی قاعدہ کا بیان تو اسی تحریر میں مذکور ہے اور احادیث رسالہ تمھید الفرش میں مذکور ہیں۔ چوتھی غلطی یہ کہ تفسیر بالاستقرار کو تو سلف کے مسلک پر سمجھتے ہیں اور دوسری تفاسیر لغویہ کو تاویل غلف سمجھتے ہیں حالانکہ سب کا مساوی ہونا اور ظاہر ہو چکا البتہ دوسری آیات غیر متشابہ میں معنی استقرار میں کثرت استعمال ہونا تفسیر بالاستقرار کیلئے ایک گونہ مرجح ہے دھنا فلیکتف القلم ولینیتہ الرقم و نکر الدعاء اللهم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ۔ صلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین۔

مرقوم دوم جمادی الاولیٰ یوم الجمعہ ۱۲۵۲ھ تمت رسالہ التواجد

ضمیمہ سالہ التواجمہ

بعد حمد و صلوٰۃ وسط سوال ۱۳۵۲^ھ میں بحث تشابہات کے متعلق دو مضمون ذہن میں وارد ہوئے نافع ہونے کے سبب بعنوان اضافہ رسالہ بالاکے ساتھ ملحق کرتا ہوں۔

اضافہ اول۔ رسالہ بالاکے تیسری تنبیہ کی تیسری غلطی کے بعد یہ عبارت بڑھائی جائے وہی ہے۔ البتہ رسالہ تمہید الفرش کے فوائد متفرقہ کے سوال اول کے جواب میں احادیث سے جو مسلک تاویل کی سخت کی تائید ذکر کی گئی ہے اس میں ایک مضمون قابل اضافہ ہے جس کو اب ذکر کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ توجیہ مذکور یعنی آیات متکلم فیہا میں صورت تفسیر کو بجائے حقیقت تفسیر کی قرار دینا یہ علی سبیل التنزل ہے قطع نزاع اہل شعب کے لئے ورنہ خود ہی مسلم نہیں کہ یہ تاویلات متاخرین کی محض صورت تفسیر میں مقابل حقیقت تفسیر کے بلکہ ایسی تاویل کو حقیقت تفسیر بھی کہنا ممکن ہے۔ غایت مافی الباب تفسیر متیقن و متعین نہ کہیں گے تفسیر محتمل کہیں گے۔ اور سلف اس احتمال کی نفی نہیں کرتے کیونکہ ان کے قول کا حاصل کسی تفسیر متعین کے متیقن کی نفی ہے نہ کہ اس تفسیر کی نفی کا متیقن۔ چنانچہ اتفاق نوع ثالث و اربعین میں مقطعات کی تاویلات مختلفہ صحابہ و تابعین کی ایک جماعت سے منقول ہیں جو بوجہ شدت خفا و معانی شان تشابہ میں دوسرے تشابہات سے اقویٰ ہیں جن کے معانی کسی درجہ میں تو معلوم ہیں گو اس مقام میں معلوم نہیں۔ ذیل اتفاق نوع سادس و ثلثین میں خود کشف ساق کی تاویل ابن عباس سے منقول ہے۔ یہ صریح دلیل ہے کہ سلف متیقن مراد متعین کے نافی ہیں نہ کہ احتمال کو ورنہ وہ کیوں ایسی تاویل کرتے گو متاخرین کی طرح یہ ان کی عادت نہ تھی لیکن تاویل کی اصل تو ان سے بھی ثابت ہو گئی۔ نیز نبراس شرح شرح عقائد نسفیہ میں سلف کے مذہب کو اس عبارت سے نقل کیا ہے الايمان بما اراد الله تعالى و تفويض علمها اليه تعالى الخ اور شرح فقہ اکبر میں امام مالک کا قول اس عبارت سے نقل کیا ہے الاستواء معلوم والکیف مجهول والسؤال بدعة والايمان به واجب۔ ان دونوں عبارتوں میں تاویل متاخرین کی نفی نہیں بلکہ کیف یعنی مراد متعین کو مجهول یعنی غیر معلوم اور اس کو یعنی اس کے علم بالتعین کو مفوض الی اللہ تعالیٰ کہا ہے جس میں دونوں احتمال ہیں یعنی ممکن ہے کہ وہ کیف تاویل متاخرین ہو اور ممکن ہے کہ اس کا غیر ہو۔ پس سلف اور خلف دونوں کسی خاص تاویل کے جازم ہونیکے نافی ہیں اور محتمل ہونیکے مثبت ہیں اس میں تو دونوں شریک ہیں صرف فرق یہ ہے کہ سلف کو کسی خاص محتمل کے اظہار کی ضرورت نہیں ہوتی یعنی بطور عادت کے

کما قریباً اگرچہ احتمال ہی کے درجہ میں وہ اظہار ہوتا اور خلف کو اس کی ضرورت ہونی مگر تصریح درجہ احتمال۔
اور ظاہر ہے کہ تفسیر محمل بھی حقیقتاً تفسیر کی فرد ہے نہ کہ محض صورت تفسیر اور قائم مقام تفسیر۔ اور نظائر حدیثیہ میں
اس سے زیادہ وسعت ہے جس کی طرف علماء مضطر نہیں ہوئے تو اس صورت میں اس توجہ کی خصوصیات نبویہ
سے بھی کہنا ممکن ہے۔ واللہ اعلم۔

اضافہ دوم۔ رسالہ بالا میں تفسیر تفسیر کی چوتھی غلطی کے بعد یہ عبارت بڑھائی جائے دہی ھذاہ جو تفسیر
تنبیہ یہ کہ تفویض جو سلف کا مسلک ہے اس کی تفسیر بعض اقوام سے والقا لولہ ہم الاقلون یہ معلوم ہوتی ہے
کہ مراد تو معنی حقیقی ہیں مگر اس کی کنہ معلوم نہیں پس تفویض نفسی معنی میں نہیں بلکہ صرف کنہ میں ہے۔ دھو ظاہر
عبارات شرح الفقہ الاکبر بقولہ فی المتن ولہ ید و وجہ نفس الخ و بقولہ فی الشرح فیجب ان یجری داعی و رد
فی الاحادیث المرفیات من العبارات المتشابهات علی ظاہرہ و یفوق غل امر علمہ الی قائلہ و ینزہ الباری عن الخلق
و متشابه صفات المحدثات ام اور بعض اہل حدیث مثل ابن تیمیہ کا یہی قول ہے اور جہاں اس معنی حقیقی پر کوئی
استحالة عقلی لازم آتا ہو وہ مطلقاً اس کو اس معنی کے لوازم میں سے نہیں مانتے بلکہ بشرط تحقق فی الحادث کے لازم
مانتے ہیں اور بعض اقوال سے والقا لولہ ہم الاکثر دن یہ تفسیر معلوم ہوتی ہے کہ یہی متعین نہیں کہ معنی حقیقی مراد
ہیں یا مجازی مراد ہیں۔ دونوں محمل ہیں بشرطیکہ ان میں کوئی تنزیہ کے منافی نہ ہو دھو ظاہر قول مالک رحمہ اللہ
ستولہ معلوم والکیف مجہول والسوال عنہ بدعة والا یمان بہ و واجب کما مر ثم قال فی الشرح المذکور بعد
نقل لقولین و ھذاہ طریقۃ السلف و ھو اسلم واللہ اعلم ام پس اس تفسیر پر بعض محدثین مذکورین کا قول
تفویض کا مسلک نہ ہوگا جو سلف کا مذہب ہے، بلکہ تاویل کا مسلک ہوگا جو خلف کا مذہب ہے، بلکہ عامۃ خلف کا
مسلک ان محدثین سے اقرب الی التفویض ہے کیونکہ یہ جازم نہیں جرم میں مفوض ہیں بلکہ ظان بھی نہیں صریحاً
غیر متشابہ محمل وجوہ میں لمن سے تعین کر دیتے ہیں مثلاً لا مستم النساء میں یا غیر یا غ ولا عادیں۔ سو متشابہ میں
و محمل کو ایسے لمن تک کبھی نہیں پہنچاتے اور محدثین جازم ہیں جرم میں مفوض نہیں اور اسلم بھی ہے کیونکہ انھوں نے
یہ مسلک عوام کی حفاظت عن الاشکالات کی ضرورت سے اختیار کیا ہے اور یہ مقصود حاصل بھی ہو گیا اور محدثین کو
تاویل کی کوئی ضرورت بھی پیش نہیں آئی نہ کوئی مصلحت حفاظت وغیرہ کی مرتب ہوئی بلکہ اس تعین میں عوام
کا اشکال و غلبان قوی ہو گیا پس انھوں نے بلا وجہ ہی سلف کا قول چھوڑا۔

یہ دونوں تفسیروں کے آثار ہیں۔ میں اول تفسیر اول کو راجح سمجھتا تھا مگر بعد تتبع و تامل اب تفسیر ثانی کو راجح سمجھتا

ہوں۔ تمہید الفرش والتواجد و بیان القرآن کے مقامات تفسیر آیات استواء وغیرہا میں تنبیہ پیش نظر رکھی جائے
کیونکہ اس تنبیہ کا تعلق تحریرات مذکورہ کیساتھ ترجیح الراجح کا سا ہے اسی لئے بیان القرآن سورہ اعراف
آیت استوی علی العرش کے حاشیہ عربیہ منقولہ عن التہذیب کے شروع میں لفظ الحقیقہ کے بعد یہ عبارت بڑھادی
گئی المتھمة لنا ام تاکہ یہ لفظ حقیقہ عام ہو جائے حقیقہ لغویہ و مجاز لغوی کو جس سے یہ عبارت تفسیر ثانی پر منطبق
ہو جائے اور اس کے دو سطر بعد تفسیر استواء کے بعد یہ عبارت بڑھادی گئی مثلاً علی بعض التفسیرات تاکہ تفسیر
بالاستقرار کیساتھ تخصیص حکم کا ایہام نہ ہو جو مبنی ہے مسلک سلف کی تفسیر اول پر اگر کسی کو مزید تحقیق میسر ہو وہ
ملحق کر کے سخی اجر ہو جائے وھوالموفق۔ تمت الفہیمہ۔ سوال ۱۳۵۲۔

توضیح تنبیہ چہارم غیمہ سالہ بالا

مشابہات متعلق بیان القرآن کے بعض مقامات پر بطور حاشیہ ایک مفصل تحریر مولوی حبیب احمد سلمہ نے
بھی لکھی تھی اس کو بھی اس رسالہ میں ملحق کرنا مناسب سمجھا۔ اس میں چند تحقیقات ہیں اور تحقیق چہارم میں سالہ
بالا کی تنبیہ چہارم کی توضیح بھی ہے۔ وھوھذا۔

قوله فی سورة الاعراف ثم استوی علی العرش قلت مفسرہ یہ جملہ از قبیل تشابہات ہے ولا یعلم
تاویلہ الا اللہ فاستولم و الکیف مجهول و الایمان واجب و السؤل عنه بدعتہ کما قال الامام
رضی اللہ عنہ چونکہ یہ ایک مجمل کلام ہے لہذا اس کی قدر ہے تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ اس مقام پر چند تحقیقات ہیں۔ اول یہ کہ تشابہ کے وجوہ مختلف ہوتے ہیں کبھی یہ ہوتا ہے کہ لغت
عرب میں ایک لفظ کے حقیقی معنی یہ ایسے ہوتے ہیں جو حق سبحانہ کی ذات میں قطعاً متقی ہیں اس لئے وہ حقیقی
معنی وہاں مراد نہیں ہو سکتے۔ اور جو معنی وہاں مراد ہوتے ہیں وہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان تک عقول بشریہ کی
رسائی نہیں ہو سکتی بنا بریں وہ کلام نامعلوم المراد ہو جاتا ہے جیسے یسع دیری وغیرہ کیونکہ لغت عرب میں سماع
حقیقی معنی ہیں ایسی قوت سے اصوات کا ادراک کرنا جو ایک عضو جسمانی خاص میں مودع ہے اور حق سبحانہ چونکہ
جسمیت و جسمانیت سے پاک ہے اس لئے یہ معنی وہاں مراد نہیں ہو سکتے لیکن چونکہ حق سبحانہ نے اپنے لگو سماع
ثابت فرمایا ہے اس لئے ہم کہیں گے کہ اس کے لئے سماع ثابت ہے اور وہ سنتا ہے مگر نہ اس طرح جس طرح ہم
سنتے ہیں بلکہ اس کی کنہ اور حقیقت خود اس کو معلوم ہے و تیس علیہ الرؤیۃ و غیرہا پس ایسے الفاظ معلوم المعنی

منفی الظاہر نامعلوم الکنہ ہوئے اور کبھی یہ وجہ ہوتی ہے کہ اس جگہ ازدحام معانی ہوتا ہے اور کوئی معنی شارع کی جانب سے متعین نہیں ہوتے۔

استواء کے معنی اقبال علی الشیء بالفعل اور احتیاز و استیلاء اور علو و ارتفاع ہیں۔ پھر علو و ارتفاع کی دو صورتیں ہیں ایک حسی و ظاہری جیسے بیٹھنا متعارف دوسری معنوی و باطنی جیسے کہتے ہیں فلاں بادشاہ آج کل تحت حکومت پر بیٹھا ہوا ہے یعنی زمام حکومت اس کے ہاتھ میں ہے۔ پس چونکہ یہ سب معانی آیت میں محتمل ہیں اور کسی معنی کو خاص کیا نہیں گیا لہذا یہ جملہ متشابہ المعنی ہو گیا اس لئے کہا جاوے گا کہ الاستواء معلوم لہذا اتبہ تعالیٰ النفس و الکلیف مجہول فلا یدری هل هو بالا اقبال علیہ او بالا احتیاز و الاستیلاء او بالجلوس ثم بالجلوس هل هو بالمعنی المعروف او بمعنی الفاذا الامر فمشابہ الامر۔ دوم یہ کہ اگر معانی محتمل میں سے کوئی معنی بنا بر احتمال بیان کے جائیں تو یہ صحیح ہے اور اگر کوئی معنی علی سبیل القطع متعین کے جائیں تو بقول علی اللہ ہے۔ اعاذنا اللہ منہ بس بعض غیر متعین کا یہ دعویٰ کہ اس صرف عرش پر ہونا مراد ہے اور اسوا کے اسکے سرب غلط اور باطل ہے۔ ایک لومے باطل ہے۔ وما نقل عن الفقہ الاکبر المنسوب الی ابی حنیفہ رحمہ فاجواب عنہ انہ لم یثبت نسبتہ الیہ رضی اللہ عنہ۔ وما نقل عن کتاب العلول الذی فیہ فلیس فیہ ان کونہ فوق العرش ثابت من الاستواء علی العرش وما نقل عن ابن خزمہ فلیس فیہ دلیل علی ما قال وکن اما نقل عن ابن القیم وغیرہ۔ والعجب منہ انہ یمسک باقوال الذین لم یقبولوا علمی ما ادعوا دلیلاً من کتاب السنہ بل ادعوا دعویٰ مجردة الشہادة ووقعوا ما وقلید من سبقہم لو ثبت صحۃ النقل عنہ مع انہ یقول لا حجة فی قول احد ما لم یسند الی کتاب السنہ والایجماع والقیاس الصحیح۔ سوم یہ کہ نمونہ میں جو صفات حق سبحانہ کیلئے ثابت کی گئی ہیں اگر لغت عرب میں ان کے معنی متعین ہیں جیسے سمع و بصر و کام وغیرہ تو ان کو حق سبحانہ کیلئے بذکر المعنی ثابت کیا جائے گا مگر نفی منشاء فلو تو اور اگر معین نہیں ہیں تو با تعین معنی ان کو حق سبحانہ کیلئے ثابت کیا جائے گا۔ مثلاً یہ کہ حق سبحانہ نے استوی علی العرش فرمایا ہے اور اس کے کئی معنی ہیں اور ہر معنی حق سبحانہ کیلئے ثابت ہیں۔ پس تعین مراد استواء میں توقف کیا جائے گا اور کہا جاوے گا کہ حق سبحانہ مستوی علی العرش ہے بالمعنی الذی اراد اللہ تعالیٰ بان اگر استواء کے صرف ایک معنی ہونے یا دوسرے معانی کا احتمال نہ ہوتا تو سماع و بصر کی طرح ان کی تعین ضروری

۱۔ ان فیض اللہ غیر مقلد بناری ہے جس نے اپنی کتاب اتمام الحجۃ والبرہان علی المولوی اشرف علی دو جلد الزیاد بیان القرآن کے

مضمون پر اعتراض کیا تھا ۱۲۷ بشرط عدم استعمال عقلمند ۱۱۱

تھی اس کے ساتھ ہی یہ امر بھی جان لینا ضروری ہے کہ جہاں بشہادت عرف اہل لسان کسی کلام کا استعارہ و کنایہ و مجاز ہونا معلوم ہو وہاں اس کے معنی مجازی لینا ضروری ہے مثلاً حق سبحانہ یہود کے رد میں فرماتے ہیں۔
یذلہ مبسوطان۔ پس اس سے یہاں بشہادت عرف بسطید جو دو سخاوت سے کنایہ ہے پس اس سے حق سبحانہ کے لئے یہ ثابت کرنا زلت فاحشہ ہو گا۔ وکذا قولہ تعالیٰ ان دیک لبالمصاد فلا یصح اثبات المصلد۔ تعالیٰ لانہ
کنایہ و مجاز لا حقیقہ اور رائے اس میں یہ ہے کہ قرآن عربی زبان میں ہے اس لئے اوائے مقصود میں محاورات
عرب کا اتباع ضرور ہے پس جس غنمون کو وہ صراحت کیساتھ بیان کرتے ہیں وہاں صراحت کی گئی ہے اور جس کو وہ
کنایہ اور استعارہ و مجاز کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں وہاں کنایہ و استعارہ و مجاز اختیار کیا ہے چہرہ صراحت
کی صورت میں بھی اسی قدر صراحت ہو سکتی ہے۔ بہا تک زبان متحمل ہو اور جب زبان ہی متحمل نہ ہو تو پھر تقریبی الفاظ
استعمال کئے گئے ہیں مثلاً صفات خداوندی کہ نہا ظاہر کر نیکی لئے عربی زبان میں الفاظ نہ تھے اس لئے اُن کے
انہما میں وہی لفظ استعمال کئے گئے جو موضوع الصفات المخلوقین میں جیسے سمیع و بصیر وغیرہ کیونکہ صفات مختلفہ
کو صفات باری تعالیٰ سے کوئی نسبت ہی نہیں اور اسی لئے اشتراک سمیع و بصیر وغیرہ درمیان صفات الخالق
والمخلوق اشتراک لفظی ہے نہ کہ معنوی اور اس غنمون پر تنبیہ کیلئے حق سبحانہ نے ایسے کلمات فرمادیا ہے۔
چہا رم یہ کہ نصوص صفات بعض تو ایسے ہیں جن میں بالاجماع تاویل لازم ہے جیسے ہوں معکم اینما کنتم ای بعلمہ
و از دیک لبالمصاد وغیرہ اور بعض ایسے ہیں جن میں علماء کا طرز عمل مختلف ہے۔ چنانچہ بعض ان میں تاویل کرتے
اور استعارہ و کنایہ و مجاز قرار دیتے ہیں اور بعض کہتے ہیں لا نفس رہا ولا تکلم فیہا بل نمرھا کما جاءت مسک
ثانی مسک سلف ہے اور مسک اول مسک تکلیف ہے۔ ان دو جماعتوں کے علاوہ ایک تیسری جماعت ہے جو نہ
سلف کے طریق پر ہے اور نہ متکلمین کے طریق پر۔ یہ لوگ نصوص کو اُن کے مدنی حقیقہ پر محمول کرتے ہیں مگر بغیر
تشبیہ بالمخلوق۔ پس یہ لوگ نہ طریق سلف پر ہیں اور نہ طریق متکلمین پر بلکہ ایک تیسری جماعت ہیں جس میں شمار
کرنا زیادہ مناسب ہے کیونکہ متکلمین کی طرح یہ بھی قول میں کو طریق تاویل مختلف ہے کیونکہ وہ کلام کو حقیقہ سے
پھیرتے ہیں یہ کلام کو حقیقہ پر محمول کرتے ہیں باطل تاویل۔ اب ہم ان تینوں سنکوں کو ایک مثال سے سمجھاتے
ہیں مثلاً حق سبحانہ فرماتے ہیں خلقتہ بیدی تو سلف تو کہتے ہیں کہ حق سبحانہ نے اپنے لئے خلق بالید ثابت کیا ہے
سو ہم بھی کہتے ہیں کہ خلقہ بید لیکن ہم نہیں جانتے کہ خلق بالید کیا ہے اور یہ کہ یہ ہے خلق بنفس سے اور معنی
یہ ہے کہ خلقہ نفسی دون غیر می یاد حقیقت اُس نے ہاتھ ہی سے پیدا کیا ہے چہرہ ہم نہیں جانتے کہ ہاتھ سے کیا مراد

سے اور تکالین کہتے ہیں کہ خلق بیدہ سے مراد خلق بنفسہ ہے۔ یا بیدہ مراد قدرت ہے اور اگر وہ ثالث لکھتا ہے کہ یہ
یعنی حقیقی مراد میں اور خدا کے ضرور ہاتھ ہیں مگر جیسے اُس کی ذات ہے ویسے ہی اُس کے ہاتھ ہیں اس تحقیق سے
اگر وہ ثالث اور مسلک سلف میں چھی طرح فرق ظاہر ہو گیا کہ اگر وہ ثالث طریقہ سلف سے جدا اور طریق تکالین سے
اقریب بلا اشتراک الحزبین فی تاویل و اذکار طریقت التاویل مختلفہ۔ اور اگر وہ کو مجسمہ کہتا تو صحیح نہیں مگر اسی
ظہور میں اہل التاویل کہنا صحیح ہے اس تحقیق سے بعض غیر مقلدین اور اس کی جماعت کا ادعا راتباع سلف اور حضرت
مولانا ظلم العالی پر الزام اتباع جم غلط ثابت ہو گیا۔ چم۔ یہ کہ اس مسئلہ میں مسلک سکوت جو طریقہ ہے سلف کا وہ
احوط ہے۔ رہا مسلک تاویل تو اس میں میرے نزدیک جب تک محاورات اہل لسان مساعد ہوں اُس وقت تک
کوئی مضائقہ نہیں مگر اُس میں بھی یہ شرط ہے کہ تاویل خاص پر قطع و یقین نہ ہو بلکہ تاویل بنا بر احتمال ہو لیکن جب
تاویل محاورات و ذوق اہل لسان سے خارج ہو جائے یا اس کو یقینی سمجھا جائے تو بطریق پر خطر ہے۔ اس تحقیق سے
معلوم ہو گیا کہ بعض غیر مقلدین اور اُن کے ہم مشربوں کا مسلک بھی پر خطر ہے جس طرح جم وغیرہ کا کیونکہ ہر دو اپنی
تاویلات پر جازم ہیں اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ حضرت مولانا کا مسلک قابل اعتراضات نہیں ہے کیونکہ انھوں نے
کسی تاویل کو یقینی نہیں سمجھا اور نہ وہ محاورہ اہل زبان سے خارج ہے۔

قولہ فی بیان القرآن فی الآتہ المذكورۃ یعنی وآسمان میں الخ قول یہ تفسیر اس ترجمہ کی خلاف نہیں ہے جو بعض نے کیا ہے
یعنی پھر بیٹھا تخت پر کیونکہ تخت پر بیٹھنے کے دو معنی ہیں ایک حسی معروف دوسرے معنوی جس کا حاصل زمام سلطنت
ہاتھ میں لینا اور انفاذ امر تدبیر و تصرف شاہانہ ہے اور نہ الفاظ قرآن میں تعین معنی اول کی کوئی دلیل ہے اور نہ الفاظ
ترجمہ میں بس بنا بر احتمال و بلا نفی معنی اول معنی ثانی سے تفسیر کر دی گئی پس وہ شہادت جو بعض غیر مقلدین نے وارد
کئے ہیں کافور ہو گئے۔

قولہ فی الحاشیہ علی الآتہ المذكورۃ الانرجح حملہ علی الخفیۃ اقول ادا رضی اللہ عنہ بالخفیۃ الجاوس و التملک الاستقرار علی
العروش و وجہ الارحیۃ کونہ حقیقۃ و فیہ ان هذا الترجیح یعارض بترجیح اخر و ہو کون المجاز متعارفا و النسب بشان
من هو بالغ فی التنزیہ کما لہذا لیکون المعنی الخفیۃ ارجح فالارجح هو السکوت عن تعین معناه کما هو مسلک السلف و اللہ اعلم

یہ گزشتہ غیر مقلدین کا ہے اور گواہ اس میں بعض ائمہ محدثین بھی داخل ہیں مگر چونکہ بنی ان کے خیال کا نفوس صریح نہیں ہیں بلکہ وہ
ان کی ذاتی رائے ہے اسلئے اس باب سے میں ان کو تقلید واجب نہیں البتہ اجتہاد کیونکہ حکم کسائر الاجتہادات نیز یہ لوگ اس بلا میں
گرفتار ہیں کہ جب یہ کوئی دعویٰ کرتے ہیں تو اس پر انہی نفوس سے استیذان کرتے ہیں جو خود مذکورہ ہیں اور وجہ تمسک ہونے کے
ان کی دلائل ان کے مدعا پر غیر مسلم ۱۲۔

عہ فقیر اللہ غیر مقلد بناری مذکور ۱۲ منہ فقیر اللہ مذکور ۱۲ منہ فقیر اللہ مذکور ۱۲ منہ۔

رسالہ تحقیق التشبیہ اہل السفاح بمنزلا یبیلاداء المهر فی النکاح

السؤال - کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ کسی شخص کی آمدنی قلیل ہے اور عام رواج ہے کہ ہر کثیر ہوتا ہے کہ جس کو وہ شخص ادا نہیں کر سکتا ایسی صورت میں اس شخص کو نکاح کرنا چاہئے یا نہیں۔

الجواب - اگر اس شخص کی حالت ایسی ہو کہ اس کے لئے نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت ہو کہ وہ ہو یعنی نفس میں ایسا تقاضا ہو کہ اگر نکاح نہ کرے گا تو بطن غالب یا علی یقین کسی معصیت میں مبتلا ہو جاویگا اور معصیت عام ہے زنا اور نظر حرام اور استمناء بالید کو اور یہ صورت فرضیت و وجوب کی ہے یا اس درجہ کا تقاضا نہ ہو مگر اعتدال کیساتھ تقاضا ہو اور یہ صورت سنیت کی ہے اور تینوں حال میں نفقہ واجبہ پر قدرت ہو۔ اسی طرح ہر مجمل پر قدرت ہو یا ہر مجمل ہو کوئی الحال اس پر قدرت نہ ہو تو ایسے شخص کو نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت ہے اور ہر کثیر پر قدرت نہ ہونا جبکہ وہ مجمل ہو ترک نکاح میں عذر نہیں و دلیل الجمع ما فی الدلالت المختار و یکوز واجبا عند التوقان تیقن الزنا الابہ فرض نہایہ۔ و هذا ان ملک المهر و النفقة والا فلا اثم بترکہ بل ثلث۔ و یکوز سنہ مؤکدہ فی الاصح فیاثم بترکہ و یشاب ان نوى تخمینا و دلالت على القدرۃ على طء و مهر و نفقة ام فی رد المختار تحت قوله عند التوقان قلت و کذا فیما یظهر لو کان لا یکنہ منع نفسه عن النظر المحرم ادعوا الاستمناہ بالکف فیحجب التزوج وان لم یخف الوقوع فی الزنا و فیہ تحت قوله و هذا ان ملک المهر و النفقة قلت و مقتضاه الکراهۃ ایضا عند عدم ملک المهر و النفقة لا غمما حق عبد ایضا و ان خاف الزنا لکن یأتی لای فی الدلالت المختار بعد اسطر انہ یندب الاستدال انہ له و هذا مناف لا اشتراط المذکور الا ان یقال الشرط ملک کل من المهر و النفقة و لربما لا استدانتہ اذ یقال بهذا فی العاجز من الکسب و من لیس له جهة و فاء الخ و دلالت روایات کی جواب کے اجزاء پر ظاہر ہے صرف دو امر غالباً محتاج تنبیہ ہوں ایک یہ کہ روایات میں تبادر قدرت علی المرتبت قدرت فی اولی معلوم ہوتی ہے اور جواب میں قدرت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مہر کی دو قسمیں ہیں تو قدرت بھی عام ہوگی ہر تشبیہ پر اسکے منہ پر قدرت ہوگی پس عموم ثابت ہو گیا۔ نیز بالاستدانتہ اور لیس له جهة و فاء سے بھی مہر مؤجل کو شمول معلوم ہوتا ہے کیونکہ غیر کے مدیون بننے سے منکوحہ کا مدیون بالرضا و بنا اقرب الی الجواز ہے کیونکہ اس دین میں خود منکوحہ کے مصلح بھی ہیں اسبطر ح زوجین میں باہم محبت و مودت رجا و برابر کیلئے مقوی ہے خصوص نساء ہند میں اور برارت ذمہ و فاء اور برابر میں مشترک ہے اور صورت و فاء میں بھی تدریج پھر تاجیل بالفرائض

استدانت غیر سے بھی پہل سے پھر جو انرا استدانت کے بعد عسرت کی صورت میں وجوب نہال معلوم ہے پس قدرۃ علی الاستدانت میں قدرت علی المہر المؤجل بھی داخل ہوگئی۔ دوسرا امر محتاج تبہیر یہ ہے کہ عبارت مقتضایہ الکراۃ الخ سے متوہم ہوتا ہے کہ عدم قدرت علی المہر کی صورت میں باوجود خوف زنا کے مکروہ ہے اور اس کا جواب دیا گیا ہے وہ محض ایک توجیہ ہے جس کا حجت ہونا محتاج دلیل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ توجیہ محض بحث نہیں بلکہ روایت استدانت اس میں صریح ہے اور صریح مقدم ہوگا مقتضایہ پس ان دونوں امر کی تحقیق کے بعد کوئی جزو روایات مذکورہ کی دلالت سے خارج نہ رہا واللہ الحمد پس صورت مسئلہ میں قیود مذکورہ جواب کیساتھ نکاح کا تا کہ ثابت ہو گیا اور یہی مقصود تھا اب صرف ایک شبہ کا رفع کرنا باقی رہ گیا وہ یہ کہ بعض روایات میں (جو کہ عنقریب مذکور ہونگی) نکاح میں ادا کے مہر کی نیت نہ ہونے پر وعید آئی ہے اور ظاہر ہے کہ مہر کثیر ناقابل تحمل کے ادا کی نیت نہایت مستبعد ہے تو ایسی حالت میں نکاح کرنا ممنوع ہوگا اور اس سے جواب بالامحذوش ہو جاوے گا اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں یہ الفاظ ہیں۔

لا ینوی ان لا یعطیھا من صدق قعاشیئاً الخ علی وھو ینوی ان لا یؤدیہ الیھا علی لیس فی نفسہ ان یؤدی الیھا حقھا خذ عما الخ ان الفاظ میں ادنی تامل کر نیسے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی عذر کے سبب عدم نیت ادا پر وعید نہیں ہے بلکہ نیت عدم ادا پر وعید ہے حیث قال ینوی ان لا یعطیھا وھو ینوی ان لا یؤدیہ ولم یقل لا ینوی ان لا یعطیھا ولا ینوی ان لا یؤدیہ۔ اور دونوں عنوانوں کا تفاوت ظاہر ہے اور تیسری روایت میں جو لا ینوی کا مرادف وارد ہے یعنی لیس فی نفسہ ان یؤدی الخ سومر ادا سے بھی ینوی ان لا یؤدی ہے جس کا قرینہ اسی روایت میں خدا ہا کیساتھ تفسیر فرمائیے کیونکہ خدا میں نیت عدم ادا ہوتی ہے جیسا ظاہر ہے پس سب روایات کا حاصل مشترک نیت عدم ادا ہے نہ کہ عدم نیت ادا۔ البتہ عدم نیت ادا اگر بلا عذر ہو تو احکام میں وہ بھی بجائے نیت عدم ادا کے ہوتی ہے جیسے پورا وقت نماز کا گزر جائے اور کوئی مکلف ادائیگی نیت نہ کرے تو یہ عدم نیت ادا بجائے نیت عدم ادا کے ہوگی لیکن عذر کی حالت میں اس کا حکم جدا ہوگا اسی لئے میں نے عذر کی قید لگائی ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ حالت عذر میں محض صورۃ عدم نیت ہوتی ہے ورنہ واقع میں ادا ہی کی نیت ہوتی ہے اس طرح سے کہ جب عذر مرتفع ہو جاوے گا ادا کر دوں گا پس وہ شبہ بھی رفع ہو گیا اور جواب مذکور شدہ سے سالم رہ گیا اب وہ روایات نقل کرتا ہوں جن کے کچھ کچھ ٹکڑے جواب شبہ میں نقل کئے گئے ہیں وہ روایات یہ ہیں ردی الطہرانی فی الکبیر عن صاحب الخیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امرأة یؤی ان لا یعطیها من عدا فیها شیئاً مات یوم میوت وهو
 زان الحدیث وفي اسنادہ عمر بن دینار متروک وروی البزار وغیرہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تزوج امرأة علی صلیق وهو یؤی ان لا یؤدیہ الیہا فهو زان الحدیث
 وروی الطبرانی فی الصغیر والاوسط ورواہ ثقات عن میمون الکردی عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال
 سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امرأة علی ما قل من المهر کثیر و لیس فی نفسہ
 ان یؤدی الیہا حقہا خدعہا فمات ولم یؤد الیہا حقہا نفی اللہ تعالیٰ الیوم القیمۃ وهو زان الحدیث
 الروایات کما فی الترغیب والترہیب فی ذکر الترہیب من الدین۔ نیز یہ امر قابل غور ہے کہ ان روایات
 میں جو عدم ادا پر وعید ہے اس کی علت انہی ہے صاحب حق یعنی منکوحہ کا تو اصل وعید کا مدار اضرار و اثم
 حق ہے اور یہ اُس صورت میں ہے کہ صاحب حق مطالبہ کرتا ہو اور یہ بلا عذر ٹال ٹول کرے جس کو حدیث
 مطل الغنی ظلم میں ظلم فرمایا ہے اور عذر میں تو آیت دان کان ذو عسرۃ فخطرت الی عیسرۃ میں خود اہمال کو جواب
 فرمایا ہے یا اُس صورت میں ہے کہ صحتاً حق سے وعدہ تعمیل کا کیا تھا اور نیت میں تاخیل تھی جس کو اوپر ایک روایت
 میں خداع فرمایا ہے اور جس صورت میں نہ اضرار و تلف ہو نہ خداع ہو بلکہ صاحب حق کو پہلے ہی سے معلوم ہے
 کہ یہ حق مؤجل ہے اور وہ اس پر راضی ہو یا من علیہ الحق کو توقع قوی ہو کہ صحتاً حق معاف کر دے گا خواہ وہ بعد
 میں معاف کرے یا نہ کرے تو ان دونوں صورتوں میں علت معدوم ہوگی پس حکم وعید بھی معدوم ہوگا اور
 ہندوستان میں عام عادت سے تاخیل پر رخصتا معلوم ہے یا توقع ابراہمظنون ہے اسلئے اس حالت میں توقف
 محل وعید نہ ہوگا اور اطلاق حق دین پر وعید کچھ نکاح کیساتھ خاص نہیں بلکہ مطلق دین کے اطلاق پر وعید
 آئی ہے۔ چنانچہ احادیث بالا کیساتھ ہی کتاب الترغیب والترہیب میں وہ وعید بھی مذکور ہے عن ابی ہریرۃ
 قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اخذ اموال الناس یرید اداءھا ادى اللہ عنہ فی الدنیا و فی الآخرة
 کما ورد کلاھما فی هذا المقام ایضاً ومن اخذ اموال الناس یرید اطلاقھا اتلفہ اللہ الحدیث اور بھی
 اس مقام پر اس قسم کی چند حدیثیں وارد ہیں جن میں شتر اس کے بعد ثمن نہ دینے والے کو فائن اور دین کو ادا نہ
 کرنیوالے کو سارق فرمایا ہے جیسے مہر نہ دینے والے کو زانی فرمایا ہے شاید نکتہ اس میں یہ ہو کہ مہر بضع کہیتعلق
 ہے جیسا زنا اور ثمن اور دین مل کہیتعلق ہے جیسا خیانت و سرقت سوا اس نکتہ کے سبب وعید کے عنوان میں
 اختلاف ہے ورنہ نفس معنوں میں سب برابر ہیں یعنی اصل مقصود اطلاق حق واجب پر معصیت کا حکم

فرمانا ہے گو تشبیہ اس معصیت کی ہر مقام پر جدا معصیت سے ہے للتناسب بین طرفی التشبیہ۔ واللہ اعلم
ولقبتم هذه العجالة بتحقيق التشبيه بأهل السفاح من لا يريد أداء المهر في النكاح۔ ۲۰ رجب ۱۳۵۲ھ

رسالہ تعدیل المهر فی درجہ تقلیل المهر

تمہید۔ منجانب ریاست جاوہ ایک خط مع مضمون متعلق تجویز انسداد زیادت نہر بغرض مشاورت آیا جس کا
جواب یہاں سے لکھا گیا اول خط کی نقل کیجاتی ہے پھر جواب جس میں اس مضمون کی خلاصہ لیا گیا ہو نقل کیا جاتا ہے
مضمون خط ریاست جاوہ۔ بخدمت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی دام فیضہ السلام علیکم۔ جاوہ
ایک اسلامی ریاست ہے یہاں کے مسلمان حیثیت سے بہت زیادہ نہر بنادیتے ہیں جس کو وہ کسی طرح ادا
نہیں کر سکتے یہ بے اعتدالی نہ ہی نقطہ نظر سے بھی قابل تدارک ہے میری ہدایت کیوناق یہاں کے مفتی
صاحب شہر نے منسلک تجویز پیش کی ہے اس میں بھی حسب حیثیت صاحب بندی نہیں اس لئے مکلف خدمت
ہوں کہ اگر تجویز میں ترمیم کی گنجائش ہو تو ازراہ کرم اصلاح فرمادی جائے یا شرعی احکام کے تحت میں
ایسی تجویز تحریر فرمائی جائے جس سے مذکورہ بے اعتدالیوں کا سد باب ہو جائے فقط۔

الجواب۔ اس فصل تجویز کا جمل حاصل یہ ہے کہ احادیث سے تقلیل نہر کی مطلوبیت معلوم ہوتی ہے مگر
تقلیل کی کوئی خاص حد نہیں بلکہ معیار اس کا سہولت ادا و استطاعت ہے لیکن اگر باوجود اس کے کوئی شخص بہت
زیادہ نہر کا التزام کرے تو وہ سب واجب ہو جاویگا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو بعض روایات میں چالیس
اوقیہ سے زائد ٹھہرانے پر زائد کو بیت المال میں داخل کرنیکی رائے منقول ہے جس سے تحدید معلوم ہوتی ہے سو ایک
عورت کے محتاج پر اپنے اس سے رجوع فرمایا۔ ہذا کلمہ فی الدار المنثور غرض تحدید مشروع نہیں پھر سہولت
ادا و استطاعت ہر ایک کے اعتبار سے جدا ہے۔ نیز ہر ایک کی استطاعت کا علم بھی نہیں ہو سکتا ان موانع شرعیہ
و حسیہ کے سبب کسی مقدار کا مقرر کرنا قضا جائز نہیں لیکن چونکہ نہر کے ایک معتد بہ حصہ کی تقدیم یعنی قبل دخول
ادا کرنا بھی واجب یا مستحب ہے علی اختلاف العلماء رد المحتار باب المهر تحت قول الدار المختار وروایت
الاقل تحمل علی المعجل اور بعض جگہ مقدم و مؤخر کی تنصیف کا عرب بھی ہے اس لئے اگر قضا یہ تجویز کر دیا جائے کہ
انصف نہر معجل یعنی مقدم اور نصف مؤجل یعنی مؤخر الی الابل المشروط او المعروف ہونا چاہئے تو اس صورت میں
تحدید بھی نہ ہوگی اور اصل مقصود یعنی تقلیل نہر بقدر استطاعت بھی حاصل ہو جاویگا کیونکہ استطاعت سے

زائد کا نصف دینا بھی عادت متعارف ہے اور اگر تجویز کا یہی حاصل ہے تو جواباً عرض ہے کہ مقدمات سب صحیح ہیں مگر اس میں ایک جزو اور قابل اضافہ ہے وہ یہ کہ اگر ہم کثیر کی کسی مقدار کا کسی جماعت پر عام رواج ہو جائے تو تا وقتیکہ رواج نہ بدلے اس وقت تک ہی مقدار کثیر شرعاً ہر مثل قرار دی جاوے گی اور بہت سے احکام دجیسے اس سے کم پر بعض صورتوں میں نکلح کا صحیح نہ ہونا اور بعض میں قابل نسخ ہونا وغیرہ (الک) اس مقدار کیساتھ متعلق رہیں گے البتہ خود اس رواج کا بدلنا ایک درجہ میں پھر بھی مامور بہ ہے گا۔ اب اس اضافہ کے بعد تجویز مذکور کے متعلق عرض ہے۔ اول کچھ روایات لکھتا ہوں جس سے مسئلہ کا تعلق ہے پھر ان کا نتیجہ عرض کروں گا۔

الروایات هذا الرواية الاولى - فی الهدایة کتاب الکراهة ولا ینبغی للسلطان

ان یسرع علی الناس لقوله علیه السلام لا تسعروا الحدیث ولان الثمن حق العاقد قالیه التقدير فلا ینبغی للامام ان یتعرض لحقه الا اذا تعلق به دفع ضرر العامة علی ما بنی علی قوله فان کان لریاب الطعوم یتحکمون ویتعدون عن النیمة تعدیاً فاحشاً وعجز القاضی عن صیانة حقوق المسلمین الا بالتسعی فحینئذ لا بأس به بمشورة من اهل الرأي والبصیرة فاذا فعل ذلك وتعدی رجل من ذلك وبلغ باكثر منه اجازة القاضی وهذا ظاهر عندنا الا ان یكون المحرم علی قوم بلایا غمراً فی البتة ای کن ظاهراً عندنا لا غمراً وان رأی المحرم کن علی حرم معین او قوم بلایا غمراً ما علی قوم مجهولین فلا وھمنا کن لك فلا یصح اھ

الرواية الثانية في روح المعاني تحت قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم

وهل يشمل (المعروف) المباح ام لا في حقه خلاف فقيل انه لا يجب طاعته في ما لا يجوز الاحداث في حرم ما حله الله ولا ان يحلل ما حرم الله وقيل تجب ايضاً كما نص عليه المحققون وغيره وقال بعض محققى الشافعية تجب طاعة الامام في امره ونهيه ما لم يامر بمحرم وقال بعضهم الذى يظهر ان ما امر به مما ليس فيه مصلحة عامة لا يجب امتثاله الا ظاهراً فقط بخلاف ما في خلاف فانه يجب باطناً وكن اي قال في مباح الذى فيه ضرر للمأمور به اھ (قلت ولهذا الظاهر يجمع بين جميع الاقوال فالوجوب يحل على الظاهر وعدم الوجوب على الباطن وفيما يضر العامة على الوجوب ظاهراً وباطناً والقواعد تقتضى ترجيح هذا الظاهر والله اعلم

الرواية الثالثة - فی الهدایة کتاب حیاء الموات فصل كرم الاماخر فالاول رأى الغمر الذى هو

ہو غیر ملوک (احد) کو یہ علم السلطان من بیت مال المسلمین فان لم یکن فی بیت المال شی
فالامام یجبر الناس علی کرہ احیاء المصلیۃ العامة اذ هم لا یقربونہا انفسہم و فی مثلہ قال عمر لو ترکتم
لبعتموا ذکم الا انہ یخرج لہ من کان یطیعہ و یجعل ثونہ علی مایسائر الذین لا یطیعونہ بانفسہم

الروایۃ الرابعۃ و فی الذل المختار تکبیرات العیدین عن المعراج طائفة الامام فیما یسر معصیۃ
واجبة و فیہ بعد سلطان من الخلیفۃ لا یتقی بعد موتہ اذ عزله کما صرح بہ فی المغتدی الخبریۃ و
بنی علیہ انہ لو نفی عن سماع الذم عنی بعد خمس عشر سنۃ لا یبقی فیہ بعد موتہ و اشدک اعلم

الروایۃ الخامسۃ فی المختار کتاب الحجر تحت الذل المختار بفتح معنی طیبہ ہل و مکا و مفسر
ما نصہ اشارہ الی انہ لیس المراد حقیقۃ الحجر هو المنع الذم عن الذم فی منع نفوذ التصرف ان لم یفقدوا ذم بعد الحجر و اشدک

جار و کذا الطیب و باع الادویۃ نقد و ذل علان المراد المنع الحسی کما فی الذل سر عن البدائع
اب روایات پر نتیجہ کو متفرع کرتا ہوں کہ تجویز مذکور بوجہ جامعیت و رعایت تمام جوانب شرعیہ و عادیہ کے
نہایت مستحسن و مناسب اس وقت اس اچھی تجویز میرے ذہن میں حاضر نہیں اور زیادہ سوچنے کی فرصت نہیں گلاس
میں قابل غور یہ امر ہے کہ اس تجویز کی تنفیذ کا درجہ کیا ہو گا اگر قانون لازمی بنانا ہے اس طرح سے کہ اگر متناکحین یا کو
خلاف معاملہ کرے یعنی نصف ہر پیشگی نہ دیا جائے تو اس معاملہ کو باطل اور کالعدم کہا جائے اور جبر نصف مہر کی
تقدیم پر مجبور کیا جائے تب تو شرعاً ایسا قانون بنانا ناگزیر نہیں۔ دلیلہ الروایۃ اولی اگر اس پر شبہ کیا جائے
کہ حاکم مسلم کو گویا عام قانون بنانے کا اختیار نہ ہو جس سے حکم شرعی کے تغیر کا ایہا ہو مگر وقتی طور پر بعض تصرفات
مالیہ میں حکم امتناعی دینے کا تو اختیار ہے جس کا مکمل قانون کتب فقیہ کے کتاب الحجر میں مذکور ہے اور حجر کی حقیقت
یا لازم بطلان تصرف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہاں سبب حجر نہیں جیسا ظاہر ہے اور اسباب حجر کی صورت
میں بعد منع امام بھی تصرف کو باطل نہیں کیا جاتا دلیلہ الروایۃ الخامسۃ رجیح لم یبطل بیع الادویۃ وغیرہا
بعد المنع ایضاً۔ دوسرے اس میں شرایہ ہے کہ وہ مجبور عایدہ میں ہو خواہ منفرد ہو یا جماعت چنانچہ روایت اولی
میں اس کی بھی تصریح ہے فی قولہ فاذا فعل ذلک الی قولہ فلا یصح اور ظاہر ہے کہ محل تکلف فیہ میں کوئی جماعت
بھی معین نہیں مجبور علیہ ہمیشہ بدلتے رہیں گے اس لئے حجر کا قاعدہ بھی یہاں جاری نہیں ہو سکتا اور اگر یہ شبہ ہو کہ گو
زیادت نہر مباح ہے لیکن اگر حاکم مسلم کسی مہلح کو منع کرے محکومین پر اطاعت واجب ہو جاتی ہے اور واجب کے
ترک پر تعزیر جائز ہے پس تنفیذ بطور حجر کے نہ ہو حتی کہ زیادت نہر یا تا جیل مہر کے التزام کو باطل نہ کیا جائے

لیکن خلاف کرنے پر تعزیر مقرر ہو اور وجوب اطاعتہ امرائے مسلمین آیات و احادیث میں صریح ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا محل وہی امر ہے جو فی نفسہ مباح ہے ورنہ واجب یا حرام میں خود امر وہی شے ہی کافی ہے اس میں اولی الامر کا کیا دخل اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خود مسئلہ ذات خلاف ہے جس میں تحقیق یہ ہے کہ اگر وہ امر ایسا ہو کہ اس میں مصلحت عامہ ہے اور خلاف میں ضرر عام اس میں تو اطاعت ظاہر و باطن واجب ہے اور اگر ایسا نہیں تو صرف ظاہر واجب ہے تاکہ فتنہ نہ ہو باطن واجب نہیں کیونکہ اپنے ضرر کے التزام کا شہرخص کو اختیار ہے اور اگر اس قطع نظر کر کے اطاعت مطلقہ کو بھی واجب کہا جائے تب بھی حاکم کو تو ایسا جبری حکم دینا جائز نہ ہو گا گو بعد صمم اطاعت واجب ہو یہ سب تفصیل روایت ثانیہ میں اور اسے طرح ضرر عام کی قید روایت ثالثہ میں مذکور ہے اور حاکم کیلئے ایسے حکم کے عدم جواز کی تائید حدیث مسلم فضائل فاطمہؓ میں صریح ہے عن المسود بن مخرمہ فی قصۃ خطبۃ عمار بن زید ابی جہل قال صلی اللہ علیہ وسلم انی لست احرم حلالة ولا حل حراما المحدث۔ دیکھئے آپ کے باوجود ناشی کے حضرت علیؓ کو بھی نہیں فرمائی بلکہ اس نہی کو تحریم طلال میں داخل فرمایا اسی طرح حضرت بریرہ کو بغیث سے نکاح کر نیکا باوجود رجحان کے امر نہیں فرمایا بلکہ ان کے اس پوچھنے پر کہ یا رسول اللہ تأمرنی آپ نے جو اب دیا انما اشفع جسر الخوص عذر کیا لا حاجة لی فیہ اور آپ نے مجبور نہیں فرمایا لہذا فی مشکوٰۃ باب بعد باب المباشرة عن البخاری واما امہ صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ رضی اللہ عنہما بالکاح فکان للصلحۃ العامة للنسبۃ فی مثل هذا المقام او هو من خصوصیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی خصوصہ لولا قدامہ وکان لمعالجۃ الخوف وھون باب ازالة المنکر۔ پھر اس سے قطع نظر کر کے ایسا حکم دائمی نہیں ہو سکتا حاکم کی حیات تک باقی رہے گا پھر باطل ہو جائے گا اس کے بعد کے حاکم کو خصوصیت کیساتف تجدید کی حاجت ہوگی کما فی الروایۃ المراجعتہ۔ اور اگر یہ شبہ کیا جائے کہ جب زیادت مہر ایک درجہ میں منکر ہے تو حاکم مسلم کو امر بالمعروف نہی عن المنکر کے تحت میں مخالفت کرے تو الیکو سزا دینا جائز ہے جیسا عام منکرات میں اجازت ہے جواب یہ ہے کہ منکر درجہ معصیت میں نہیں جیسے سزا دینا جائز ہو یہ ایسا ہی منکر ہے جیسا طلاق بلا وجہ کہ حدیث میں اس کو بغض فرمایا ہے اور مہر میں تو کوئی ایسا لفظ بھی وارد نہیں پھر بھی طلاق پر کوئی سزا نہیں۔ اگر کہا جائے کہ بعض احادیث میں ادائے مہر کی نیت نہ ہونے پر تشبیہ بالزانی کی وعید آئی ہے جس سے اس کا معصیت ہونا معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ مقدار زائد از تحمل کیلئے عدم نیت ادار عادی لازم ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہ وعید تکثیر مہر پر نہیں بلکہ نیت عدم ادایا عدم نیت ادار پر ہے اور اس کیلئے نہ تکثیر مستلزم ہے نہ تقیل مانع دونوں کیساتف اس کا

محقق و عدم تحقق مجتمع ہو سکتا ہے دوسرے علت اُس وعید کی خداع ہے جیسا اُس حدیث کے بعض طرق میں مصرح ہے اور جب منکوحہ کو معلوم ہوا اور وہ اس پر راضی ہو تو علت نہیں پائی گئی اس کی پوری بحث احقر کے رسالہ تحقیق التشبیہ باهل السفاح + ملز لا یریل اداء المهر فی النکاح میں ہے پس اس کا معنیست موجب الاستحقاق التعزیر ہونا ثابت نہ ہوا۔ یہ سب کلام اُس صورت میں ہے کہ جب اصل تجویز کی تنفیذ درجہ جبر میں ہو اگر محض درجہ ترغیب و مشورہ میں ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہر طرح مستحسن ہے جیسا ظاہر ہے اگر شبہ کیا جائے کہ دیکھئے روایت اولیٰ میں تسعیر جبری کو فی نفسہ ناجائز کہا گیا ہے مگر تعدی فاحش کے وقت جبر کی بھی اجازت دی گئی اسی طرح اگر تعلیل مہر پر جبر کو فی نفسہ ناجائز کہا جائے مگر جب تکثیر سے تعدی فاحش ہونے لگے تو اس میں بھی جبر کی اجازت دی جائے بلکہ در مختار کتاب الکراہۃ میں عام غلام میں امام مالک کا قول وجوب تسعیر کا منقول ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہاں عدم تسعیر میں ضرر عام ہے اور یہاں تکثیر مہر یا عدل تعمیل میں ضرر خاص ہے جس پر زوج و زوجہ راضی ہیں فانفراقاً۔ اس سے ایک دوسرے شبہ کا بھی جواب ہو گیا کہ احتکار اقوات میں مخالفت پر تعزیر مشروع ہے کما فی الدار المختار کتاب الکراہۃ فان لم یرجم بل خالف امر القاضی عذرہ بما یؤاہر مدعاً لہ امر وجہ جواب ظاہر ہے کہ اس میں ضرر عام ہے اور اگر شبہ کیا جائے اور غالباً یہ آخری شبہ ہے کہ امر مجتہد فیہ میں حاکم مسلم اگر ایک شق متعین کرے تو وہ واجب ہو جاتی ہے اور تقدیم بعض مہر کا وجوب مجتہد فیہ ہے جیسا خلاصہ سوال میں مذکور ہوا اور ترک واجب پر تعزیر جائز ہے جواب یہ ہے کہ یہ بعض متعین نہیں خاتم حدید دینے سے بھی بشرط رضائے زوجہ یہ جواب ادا ہو جاتا ہے پس اس سے نصف مہر کے اداء کی تقدیم کا وجوب کیسے ثابت ہوا۔ لیکن هذا اخر الکلام + فی هذا المقام + واللہ ولی الاحکام + فی کل حلال حرام + دار تسمیۃ هذا المجالۃ بتبديل اهل الدھر + فی درجۃ تعلیل المهر تلقیہما بحسن المشاورۃ + فی استفسار ریاست جادہ + والحمد للہ الفضل المنعم + علی اتمام الملام + وصلى الله تعالى علی نبیہ سید الانام + الف الف صلوة والسلام + الی یوم القیام +

۲۷ رجب یوم جمعہ ۱۳۵۲ھ

رسالہ کلمۃ القوم فی حکمتہ الصوم

تہیہ۔ ایک صاحب نے اپنے خط کے ساتھ ایک مولوی صاحب کا ایک مضمون دیکھنے کیلئے بھیجا اس کے متعلق یہاں ایک تحقیق لکھی گئی ذیل میں دونوں منقول ہیں۔

مضمون۔ صوم رمضان کے متعلق ایک نہایت ضروری اصلاح کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں کیونکہ جہان تک مجھے یاد ہے آپ نے اب تک اس ہم مسئلہ کی طرف توجہ نہیں فرمائی ہے۔ یہ مسلم ہے کہ رمضان کے روزوں کا اصلی مقصد قوت بہیمیہ کو مغلوب اور قوت ملکیہ کو غالب کرنا ہے اسی لئے شارع نے ان مہیات و محرکات سے چند دنوں کیلئے روک لیا جن سے قوت بہیمیہ میں بچان پیدا ہوتا ہے یعنی کھانا پینا عورتوں سے تمتع ہونا اور ان میں چیزوں کے چھوڑنے کے بعد مادی حیثیت سے روزے کی حقیقت مکمل ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ علم اسرار الدین کے ماہرین نے رونے کی تکمیل کیلئے جو باتیں ضروری قرار دی ہیں ان میں ایک ہے کہ غذا میں جہان تک ممکن ہوگی کی جائے چنانچہ امام غزالیؒ احوال العلوم میں لکھتے ہیں کہ رونے کی تکمیل کی پانچویں شرط یہ ہے کہ افطار کی وقت حلال کھانا بھی استفادہ نہ کیا جائے کہ پیٹ میں استلار پیدا ہو جائے کیونکہ خدا کے نزدیک کوئی طرف اس پیٹ سے زیادہ مبغوض نہیں جو حلال کھانے سے بھر لیا جائے۔ درحقیقت روزے سے خدا کے دشمن کی شکست اور خواہش نفسانی کی مغلوبیت کیونکر ممکن ہے جب کہ روزے دار اپنے افطار کے وقت اس کی تلافی کرے جو دن میں کی گئی ہے بلکہ بسا اوقات طرح طرح کے کھانوں سے وہ اس پر اضافہ کر لیتا ہے۔ یہاں تک یہ ایک مستقل عادت ہو گئی ہے کہ رمضان کیلئے ہر قسم کے کھانے پینے کے جاتے ہیں اور اس میں وہ وہ کھانے کھائے جاتے ہیں جو اور مہینوں میں نہیں کھائے جاتے حالانکہ یہ معلوم ہے کہ روزے کا مقصد بھوکا رہنا اور خواہش نفسانی کو شکست دینا ہے تاکہ نفس کو تقویٰ حاصل کر نیکی قوت حاصل ہو لیکن جب صبح سے شام تک خالی رکھا جائے یہاں تک کہ اس کی خواہش طعام میں بچان پیدا ہو جائے اور اس کی رغبت غذا کی طرف بہت زیادہ ہو جائے پھر اس کو لذت کھانے کھلا کر آسودہ و سیر کر دیا جائے تو اس کی لذت طلبی بڑھ جائیگی۔ اس کی قوت دگنی ہو جائیگی اور وہ خواہشیں ابھر جائیں گی جو تقریباً دبی ہوئی تھیں غرض روزے کی روح ان قوتوں کو ضعیف کرنا ہے جو بُرائی کی طرف میلان پیدا کرنے میں شیطان کا آلہ ہیں۔ اور یہ غرض صرف تغلیل غذا سے حاصل ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ روزہ دار صرف وہی کھانا کھائے جو رمضان کے علاوہ ہموں کھاتا تھا لیکن اگر صبح و شام

دونوں وقت کا کھانا ملا کر کھائے تو اسکو روزہ سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا بلکہ آداب صوم میں یہ ہے کہ روزہ دار دن کو بہت نہ سوئے تاکہ اسکو بھوک اور پیاس کا احساس ہو اور اپنی قوت کا ضعف معلوم ہونے لگے۔
(احیاء العلوم ج ۱ مطبوعہ مجتبیائی پریس ص ۱۱۱)۔

احادیث کے مطالعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عہد نبوت اور عہد صحابہ میں رمضان میں کھانے کا کوئی مزید انتہام نہیں کیا جاتا تھا کہ بلکہ معمولی غذا رمضان میں بھی کھائی جاتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھجور یا پانی سے افطار کرتے تھے۔ سحر میں بھی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے صرف کھجوریں کھائیں بعد کو بعض صحابہ ستونگوں کو لکرائے تو ستونی لیا اس سے زیادہ مجھے اس مبارک عہد میں غذاؤں کی رنگینی اور بقلمونی نظر نہیں آتی لیکن اس وقت مسلمانوں کی حالت کیلئے رمضان نے ایک تہوار یا تقریب کی صورت اختیار کر لی ہے۔ معمولی آدمی کیلئے بھی افطار کے وقت رنگینی اور پھلوں کی (پھلکی) تولازی ہے۔ سحر کیلئے دودھ بھی ایک اہم چیز فرض کر لی گئی ہے کھانہ جو شخص دال روٹی کھاتا تھا وہ کم از کم ترکاری کا اضافہ کر ہی لیتا ہے۔ اہل مقدسیت کے دسترخوان تو رمضان میں گویا رنگینی غذاؤں کا گلدستہ بنتے ہیں۔ دعوتوں کا ہنگامہ گرم ہو جاتا ہے۔ روزہ کشانی کی رسم تو خالص شادی کی تقریب بن جاتا ہے۔ یہ حالت معمولی دنیا داروں کی نہیں ہے علماء و صوفیہ بھی ہی رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ رمضان میں بجائے اسکے کہ حدیث و قرآن کا درس دیا جائے راحت طلبی کیلئے ہمارے عربی مدارس میں تعطیل ہو جاتی ہے۔ میں نے ایک خالص تصوف کے مرکز کہ متعلق ایک مضمون پڑھا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مغرب سے سحر کے وقت تک تمام لوگ جو اس مرکز سے روحانی فیض اٹھاتے ہیں بیدار رہتے ہیں اور زیادہ تر عمدہ غذاؤں کا لطف حاصل کرتے ہیں۔ تراویح سے پہلے تراویح کے بیچ میں اور تراویح کے بعد تین بار چائے کا دور چلتا ہے چونکہ آپ نے زیادہ تر علماء و صوفیہ کا فیض صحبت اٹھایا ہے اس لئے براہ کرم مجھ کو اور ناظرین سچ کو اس معاملہ میں اپنی معلومات کا فائدہ پہنچائیے اور یہ بتائیے کہ اس کی سند کیلئے۔

تحقیق۔ بعد الحمد والصلوة تحقیق مقصود کے قبل بعض مبادی کی ضرورت ہے۔ (۱) احکام باعتبار ثبوت کے تین قسم ہیں۔ منصوص۔ اجتہادی۔ ذوقی۔ اجتہادی میں اجتہاد سے مراد وہ ہے جسکو فقہار اجتہاد کہتے ہیں اور ایسے اجتہاد سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ واقع میں نص ہی سے ثابت ہوتے ہیں اجتہاد سے صرف ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے۔ القیاس مظہر لامثبت اور ذوقی وہ احکام ہیں جو نص کا مدلول نہیں نہ بلا واسطہ جو منصوص کی شان ہوتی ہے نہ بواسطہ جیسے اجتہادیات کی شان ہوتی ہے بلکہ وہ احکام محض

و بعدانی ہوتے ہیں اور اس ذوق و اجتہاد میں فرق یہ ہے کہ احکام اجتہادیہ تو مدلول نص ہیں اور یہ مدلول نص نہیں اس لیے اسے مجتہد پر ایسے احکام منقول نہیں نہ کسی پر ان احکام کا ماننا واجب ہے محض اہل ذوق کا و بعد ان ان احکام کا مبنی ہوتا ہے البتہ ان میں بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ اشارات کتاب سنت سے ان کی تائید ہو جاتی ہے تو اس صورت میں ان کا قائل ہونا جائز ہے اور اگر کتاب سنت کی خلاف ہو تو اس کا رد واجب ہے اور اگر کتاب سنت سے نہ تائید ہوں نہ اس کی خلاف ہوں تو اس میں جانبین میں گنجائش ہے اسی طرح اگر ایک صاحب ذوق کو تائید معلوم ہوں اور دوسرے کو خلاف تب بھی اس میں جانبین میں گنجائش ہے اور اجتہادیات جزو فقہ ہیں اور ذوقیات جزو تصوف۔ (ع ۱۷) احکام اجتہادیہ کا مبنی علت ہوتی ہے جس سے حکم کا تعدیہ کیا جاتا ہے اور ذوقیات کا مبنی محض حکمت اور وہ بھی غیر منصوص جس سے حکمت تدریجی نہیں ہوتا نہ حکم کا وجود و عدم اس کیساتھ دائر ہوتا ہے اور یہ عدم دوران حکمت منصوصہ میں بھی عام ہے جیسے طواف میں مل کہ اس کی بنا پر ایک حکمت تھی مگر وہ مدار حکم نہیں رہی۔ مگر تمام مسائل تصوف کو اس شان کا نہ سمجھا جاوے ان میں بھی بعض اجتہادی ہیں اور بعض منصوص بھی ہیں مقصود یہ ہے کہ ان میں جو ذوقیات ہیں ان کی نشان دہی ہے جو مذکور ہوئی (ع ۱۸) ایک دوسرے اعتبار سے احکام کی اور دو قسمیں ہیں۔ مقاصد اور مقدمات یہ احکام ذوقیہ صرف مقدمات ہوتے ہیں مقاصد نہیں ہوتے مقاصد صرف منصوص ہوتے ہیں یا اجتہادی۔ (ع ۱۹) احکام منصوصہ و اجتہادیہ شریعت ہو۔ احکام ذوقیہ شریعت نہیں البتہ ان سے شریعت ان کو کہا جاسکتا ہے اور یہ سب مبادی ماہر قواعد شرعیہ کے نزدیک ظاہر ہیں۔ اب مقصود عرض کرتا ہوں کہ مسئلہ زیر بحث نہ منصوص ہے نہ اجتہادی صرف ذوقی ہے اور ذوقی بھی مختلف فیہ چنانچہ امام غزالی کا یہی ذوق ہے اور جو کچھ اس باب میں احیاء العلوم میں فرمایا ہے وہ اسی ذوق پر مبنی ہے اور ان کے نزدیک کچھ رمضان کی تخصیص نہیں مطلق جو جمع کے باب میں وہ اسی کے قائل ہیں اور بعض کا ذوق اس کی خلاف ہے۔ چنانچہ علی قاری شرح شمائل ترمذی میرا بن الجوزی سے نقل کرتے ہیں۔ ومن جملة الصوفیة تغیل المطعم واکل الدسم حتی یبیس بدانہ و یعذب نفسه بلبس الصوف و یمتنع من الماء البارد و ما هذه طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و الطریقہ صحابۃ و اتباعہم انما کانوا یجوعوا اذا لم یجدوا شیئاً فاذا وجدوا اکلوا الخ من ماشیۃ تقلیل الطعام بصورۃ الصیام اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ البالغہ ابواب الصوم میں فرماتے ہیں۔ ثمان تقلیل الاکل و الشرب له طریقان احدهما ان لا یتناول منها الا قدر السیراد التذا ان لکون المدة المتخالیہ بین

الاكلات نرا ائمة على القدر والمقدار والمعتبر في الشرايع هو الثاني لانه يخفف وينقص ويدين بالفعل مذاق الجمع والاعتدال
ولم يترك اجماعية خيرة ودهشت ويا عليهما اتيانا محسوسا والاول انما يضعف ضعفا يوجب ولا يجد بالاعتدال
فنه وليم فاز الاصل لا يأت تحت التشريع العام الا بجمع فان الناس على منازل مختلفة جدا

اسی یہ تو معلوم ہو گیا کہ مسئلہ تنکیم فیہا میں ذوق مختلف ہیں بے پیمانی ہے کہ کونسا ذوق اقرب الی کتاب السنہ
ہے اس کا موزان ذوق کے مؤیدات میں غور کر نیے ہو سکتا ہے سو ذوق اول کے یہ مؤیدات ہو سکتے ہیں۔
از الف) کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلمکم تتقون ای کہ متحدہ و المعاصی فان الصوم یعظم
الشجوة التي هي امها او بکسر هاء رب) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معشر الشباب من استطاع منكم
الباءة فليبتزرج فانه اغض للبصر احسن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وعاء رواه الشيخان

اجادیت فضیلت جمع و ذم شیع گران سب استدلالات میں شہادت ہیں۔
الف) میں یہ کہ تفسیر متعین نہیں دوہری تفسیر بھی محتمل ہے چنانچہ ابن جریر نے سدی سے نقل کیا ہے۔
فتتقون من الطعام والشرب والنساء مثل ما اتوا قبلكم اور تفسیر نسیا پوری میں ہے لعلمکم تتقون بالمحافظة
عليهما لقد سماه و جعل بسطرا و لعلمکم تنظمون في سلك اهل التقوى فان الصوم شعارهم و اگر تفسیر
مان لی جائے تب بھی دلالت علی المقصود میں یہ شبہ ہے کہ کس قوت بہیمہ تعلیل طعام پر موقوف نہیں کما قرأنا
عن حجة الله البالغة و سیأتی ایضاً اور ب میں یہ کہ اس میں صوم کی خاصیت بیان کی گئی ہے تشریع صوم کی
حکمت بیان نہیں کی گئی اور یہ خاصیت موقوف نہیں ہے تعلیل کل پر کیونکہ تجربہ ہے کہ باوجود شیع من اللذات
کے رمضان میں ضعف معتد بہ ہو جاتا ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ عادت تھی دو وقت رغبت کیساتھ
کھانہ کی اور اب رغبت کیساتھ صرف ایک وقت کھایا جاتا ہے یعنی شام کو۔ اور سحر کو وقت عادت نہونیکے
سبب رغبت سے نہیں کھایا جاتا اس لئے وہ جزو بدن اور بدلہ لیتا نہیں بنتا پھر جب وقت معتاد آتا
ہے عادت کے سبب طبیعت کو اشتیاق ہوتا ہے اور باوجود اشتیاق کے کھانا نہیں کھاتا اسلئے طبیعت
ضعیف ہو جاتی ہے چنانچہ یہ ضعف عشرہ وسطی میں کمی کیساتھ اور عشرہ اخیرہ میں زیادتی کیساتھ بین طور
پر محسوس ہوتا ہے البتہ اگر کئی مہینے کے روزے ہوتے تو پندرہ روز میں کھانے کے اوقات متعادہ بدل جاتا پھر رغبت
سے دونوں وقت کھانا کھایا جاتا اور جزو بدن بنتا اور ضعف نہوتا اور قوت شہوہ میں انکسار نہ ہوتا اور
اسی راز سے صوم دہر پند نہیں کیا گیا اور صوم داؤدی میں عادت قدیمہ نہیں بدلتی اسلئے اس کی

اجازت مع بیان الفضیلت دی گئی اور یہی تقریر الف میں بھی ہو سکتی ہے کہ اگر اُس تفسیر کو متعین بھی مان لیا جائے تب بھی صوم ہر حالت میں قوت شہویہ کا کاسر ہے وھذا اھو الذی وعدناہ قریباً فی قوانا۔

و سیاقی الیہ اور ج میں یہ کہ احادیث فضل جمع و ذم شیع میں احتمال ہے کہ جمع سے مراد جمع اضطراری ہو یعنی اگر میسر نہ ہو تو اُس کی فضیلت کو یاد کر کے صبر کرے جیسے نصوص میں بیماری کے فضائل بیان کئے گئے ہیں تو اُس کا یہ مطلب نہیں کہ عداً بیمار ہو جایا کرے چنانچہ آیت و لنبلونکم الخ میں جمع کو مصائب میں شمار فرمایا ہے اور سب مصائب مذکورہ آیت غیر اختیاری ہیں تو جمع سے بھی مراد وہی ہوگا جو غیر اختیاری ہو اسی طرح شیع مذموم میں یہ احتمال ہے کہ شیع مفرد یعنی فوق الشیع مراد ہو چنانچہ ایک حدیث میں اکثر شیعاً فرمایا ہے من شیع منهم نہیں فرمایا سو ایسے شیع کو فقہاء نے بھی حرام فرمایا کذا فی النہای المتخلذ و رد المحتار کتاب الکراہۃ۔ یہ تو ذوق اول کے سویدات پر کلام تھا اب ذوق ثانی کے سویدات عرض کرتا ہوں۔ د۔ حدیث میں ہے تکھیز اذ فیہ رزق المؤمن کذا فی مشکوٰۃ عن البیہقی تو کیا یہ امر معقول ہے کہ رزق تاؤ تو رمضان میں دیا جائے اور اُس سے متفع ہونیکے لئے سوال کے انتظار کا حکم دیا جائے؟ افطار کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم تہ منقول ہے ذھاب الظما و ابتلت العروق و ثبت الاجر رواہ ابو داؤد انشاء اللہ تعالیٰ۔

ظاہر ہے کہ ذہاب ظما و ابتلال عروق بدون سیراب ہو کر پانی پینے کے نہیں ہو سکتا اور باوجود اس کے منقوص اجر نہیں ہوا چنانچہ ثبت الاجر اس میں نص ہے اور کھانے اور پانی میں کوئی معقول فرق نہیں کہ ایک میری پسندیدہ ہو اور دوسرے سے ناپسندیدہ ہو حدیث یہاں شیع صائم کی فضیلت اور ثواب و اجر ہے (مشکوٰۃ عن البیہقی) اگر شیع ناپسندیدہ ہوتا تو اشباع جو کہ اُس کا سبب اور معین ہے وہ بھی ناپسندیدہ ہوتا لان مقدمۃ الشئ ملحق بہ نہ کہ موجب اجر ہوتا نہ شیع اور نہ تو مقدمات شہوت سے ہیں اور جماع خود قضاء شہوت ہے اگر شیع اور نہ مہفوت روح صوم ہے تو جماع بدرجہ اولیٰ اُس کا مہفوت ہے اگر اسکی تقلیل کی کسی نے ترغیب نہیں دی بلکہ اس کی اجازت و سببہ کو موقع امتنان میں ارشاد فرمایا گیا ہے۔

فالان باشرہ وھن و استخول ما کتب اللہ لکم اور اس کے ساتھ کلو و اشربوا کو بھی مقرون فرمایا۔ اور سب کے لئے غارت فرمائی حتیٰ یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر۔ ح۔ اگر تقلیل طحاہ فی رمضان کوئی امر مقصود ہے تو فضائل صوم کیساتھ اسکی فضیلت اور منکرات صوم کیساتھ شیع کی مذمت نصوص میں یا مجتہدین کے کلام میں کیوں نہیں وارد ہوئی کیا اس سے املت لکم دینکم میں اشکال نہیں وارد ہوتا؟

یہ پانچ سویدات ہیں ذوق ثانی کے جو اس وقت ذہن میں حاضر ہو گئے اگر اہل ذوق اول ان تائیدات میں بھی کوئی غدشہ نکالیں ہو مضر نہیں کیونکہ احکام مختلف فیہا میں جانیں میں گنجائش ہوتی ہے اس لئے اس کا بھی مطالبہ کیا جائے گا کہ اہل ذوق اول بھی اہل ذوق ثانی پر طعن و تشنیع اور ان کی تحقیر و تہجیز نہ فرماویں کیونکہ ذوقیات میں ایسا اختلاف کوئی امر منکر نہیں چنانچہ قوم میں دعا و ترک دعا کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور مباشرت اسباب و ترک اسباب کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور بہت سے مسائل ایسے ہی ہیں۔ سیطرہ یہ مسئلہ فقہی نہیں جس کا اتنا اہتمام کیا جائے۔ چنانچہ فقہارتے باوجود یکہ مستحبات تک کی تدوین فرمائی مگر اس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا اور اگر فقہی بھی ہو تو مختلف فیہ ہونے کی ضرورت میں پھر بھی یہی حکم ہوتا۔ اس تقریر سے امید ہے کہ اصل اجزاء مسئلہ عنہا کا جواب ہو گیا ہو گا باقی بعض روزا کی متعلق بھی کچھ مختصر عرض کئے دیتا ہوں (۱) صحابہ کی وقت میں اہتمام نہ ہونا حجت نہیں کیونکہ ان کے یہاں نہ چیز میں سادگی تھی اسی لذت کی موافق بھی عمل تھا نہ حرج صحابہ کو رمضان کیلئے تکثیر اطعمہ کا اہتمام نہ تھا اسی طرح رمضان کی خصوصیت سے تغلیل کا بھی اہتمام نہ تھا پھر اس سے مدعا یعنی حکمت خاصہ کی بناء پر اہتمام جوع بھی کیسے ثابت ہوا (۲) اور اس کو تقریب بنالینا اگر حدود کے اندر ہو تو کیا حرج ہے خود حدیث میں ہے کہ رمضان کیلئے جنت کی نیت سال بھر تک ہوتی رہتی ہے (مشکوٰۃ عن البیہقی) سوا اگر اس کی تغلیل میں یہاں بھی کچھ اہتمام نہ ہو تو کیا حرج ہے۔ (۳) دعوتوں کا ہنگامہ یہ فرد ہے مواسات کی حدیث میں اس کو شہر المواساة فرمایا گیا ہے (مشکوٰۃ عن البیہقی) روزہ کشائی کی تقریب بھی ایک فرد ہے فرحت عند الفطر کی اولاد کی توفیق دین سے فرح کیوں مذموم ہو قرآن مجید میں اس کو قرۃ العین فرمایا گیا ہے (۴) تعطیل سدا اس کی راحت اور اعمال رمضان کیلئے کیوں منکر ہے اور وہ درس کیساتھ عادتہ جمع نہیں ہو سکتے۔ (۵) صوفیہ کی طرف سے جواب دینا خود صوفیہ کے مذاق کی خلاف ہے وہ بیچے خود ہی اپنے کو سب سے اخس اور ادون سمجھتے ہیں اپنی نصرت خود اس طرح منع کرتے ہیں۔ ۷

بامدعی بگوئید اسرار عشق دوستی بگزارتا ہمیں در درجہ خود پرستی

اس حق کو صوفیہ کے اور اعمال میں تو ان کی تقلید کی توفیق نہیں ہوئی مگر یہ رسم منکر جو اب تک نہ سنی تھی فرد و حرص ہوئی کہ واقعی چائے کا دور جاگنے کی تو اچھی تدبیر ہے مگر حرص ہی ہو کر رہ گئی کہ اسلئے کہ پھر نیند سے محرومی ہو جاوے گی جس کا میں اس سے زیادہ حرص ہوں اور جس طرح تغلیل طعام میں وہ ذوق پسند آیا جس میں شبع بھی ہاتھ آوے اسی طرح تغلیل منام میں وہ مسلک پسند ہے جو محل نوم نہ ہو وہ مسلک یہ ہے حدیث من صلی الغسلہ فی جماعۃ

فكانما قام نصف الليل ومن صلى الصبح في جماعة فكانما صلى الليل كله لما لك ومسلم - تفسير - عن النبي في قوله تعالى
 عن المضاجع قال ما بين المغرب والعشاء هنه ايضا نزلت في انتظار الصلاة التي تدعى العتمة وهنه ايضا في قوله تعالى كانوا
 قليلا من الليل ما يهجعون قال تيقظون يصلون ما بين هاتين الصلاتين ما بين المغرب والعشاء عن محمد
 بن علي قال لا ينامون حتى يصلوا العتمة وعن ابى العالوية قال لا ينامون بين المغرب والعشاء (تفسير ابن جرير)
 وفي الدر المنثور كانوا ينامون الليل كله ام فالليل ام فالليل لا يقابل الكثير بل يقابل الجميع فهو في معنى البين (كذا في بيان القرآن)
 اثر قال سعيد بن المسيب من شغل العشاء من ليلة القدر فقد اخذ بحظ منها (موطأ امام مالك) قلت وكانه
 تفسير للمرفوع من حرم خيرها فقد حرم فالذي شغل في جماعة لم يحرم خيرها - اس نوم کی پسندیدگی سے وہ چاہے
 کی حرص بھی جاتی رہی اور اپنے جی کو یوں بھالیا کہ اللہ تعالیٰ ناکار و کو بھی بخش ہی دینگے اس امید منہضت پر کلام کو ختم
 کرتا ہوں اور چونکہ اس کی مقدار معتد بہ ہو گئی اس لئے اس کا ایک لقب بھی بمناسبت مضمون کے تجویز کئے دیتا
 ہوں یعنی کلمۃ القوم فی حکمتہ الصوم۔

ضمیمہ - یہ بھی محتمل ہے کہ امام غزالی کے ارشاد کو اختلاف ذوق پر محمول نہ کیا جائے بلکہ اپنے زمانہ کے قوی
 کو دیکھ کر بطور مجاہدہ اس طریق کو تجویز فرمایا اور مجاہدہ زمانہ کے اختلاف سے بدلجاتا ہے اب قوی ایسے ضعیف
 ہیں کہ اتنی تفصیل یقیناً طامات مقصودہ میں نقل ہو جائے گی - باقی یہ کہ حضرت امام نے عنوان تاکید سے کیوں فرمایا اس
 کی وجہ یہ ہے کہ حضرات صوفیہ پر بعض حالات کیا بعض اصلاحات کا غلبہ ہوتا ہے اس میں اس قسم کے عنوان بیجاختہ
 صادر ہو جاتا ہے اور اس مقام پر ایک اور نکتہ قابل سمجھنے کے ہے گویا قواعد طریقت سے وہ روح ہے مسلکی وہ یہ کہ
 مقصود سالک کا حسب تصریح ائمہ تشبہ ہے ملائکہ کیساتھ اور یہ تشبہ حسب طرح شیعہ مفرط سے فوت ہوتا ہے اسی طرح
 جو ع مشوش سے بھی کیونکہ ملائکہ دونوں سے منزہ ہیں اور یہ سب تحقیق اس تقدیر پر ضروری ہے کہ صوم میں حکمت
 کسرہ قوت شہوۃ کو مان لیا جائے ورنہ اگر وہ امر تعبدی ہو جیسا خود روزہ کا عندکہ اس میں کوئی حکمت معلوم نہیں تو
 اس تمام تر سوال و جواب ہی کی گنجائش نہیں اور بعض الفاظ حدیث سے یہ احتمال تعبد کا ظاہر اور قوی معلوم ہوتا
 ہے - چنانچہ ارشاد ہے - من صام رمضان ايماناً واحتساباً رواہ الشيخان حيث جعل الباعث عليه الايمان
 وطلب الثواب الاشياء من الحكمة والمصلحة وهذا هو التجرد والله اعلم - ۲۵ شعبان ۱۳۵۲ھ

رسالہ اعداد الجنتہ للتوقی عن الشہرتہ فی اعداد البدعۃ والسنن

سوال حضرت مولانا اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ایضاح الحق الصریح کی ایک عبارت نظر سے گزری اس ایک شبہ واقع ہوا لہذا اصل عبارت نقل کرنیکے بعد شبہ عرض کرتا ہوں ازالہ فرما کر تشفی فرمادی جائے۔
(عبارت) امتحانات اکثر متاخرین از فقہار صوفیہ کہ بنا برطن حصول بعض منافع دینیہ ومصلح شرعیہ بدون تسک بدیلے اندلاک شرعیہ صلی از اصول عبادات یا معاملات اختراع می نمایند تحدید اصلی از اصول دینیہ بحدود خاصہ احداث میکنند یا ترویج امریکہ شامل در قرون سابقہ بود بر روی کار می آرند یا احتمال امریکہ در ازل از منہ مروج بود بعمل می آرند مثل نماز مسکوس و وجوب تعلیمہ شخص معین از ائمہ مجتہدین و مثل تحدید ذکر کلمہ تہلیل با وضلع مخصوصہ از اعداد و ہزبات و ہلجات و تحدید اکثر بعشر فی العشر و ترویج مسائل قیاسیہ و کشفیہ و استغراق جمیع ہمت خود در آن و اخیال ظاہر کما وسنت مگر بطریق ترک و تہمین ہر از قبیل بدعت حقیقیہ است و انچہ در مقام عذر آن می گویند ہر چند کہ اس امر محدث است اما مثل بر مصلحتی از مصلح دینیہ است یا اصل آن در شرع ثابت است لہذا خصوصیت مذکورہ محض ہست یا نہیں پس جو این عذر امور مذکورہ را از حد بدعات خارج نمی گرداند الخ۔ (دوسری عبارت) اما تخریجات متاخرین فقہاء مثل تحدید اکثر بعشر فی العشر بنا بر قیاس بر زمین متعلقہ چاہ مثل علم بوجوب تعلیمہ مجتہدے معین از مجتہدین سابقین حکم بالتزام بیعت شخصے معین از شیوخ طریقت بنا بر قیاس بر اطاعت امام وقت و التزام بیعت او و امثال آن از تخریجات غیر مخصوہ کہ منقول از متاخرین فقہاء و صوفیہا است و کتب فقہ و سلوک بآن ملو و شحون ہست و اکثر اتباع ایشان ہن تخریجات محدثہ را احکام شریعت و اسرار طریقت می مانگند نہ ہمہ از قبیل بدعات است و دلائل ایشان ہمہ از قبیل طائف شرعیہ و نکات نمیلد است کہ ہرگز احکام مذکورہ از بدعت خارج نمی گرداند و در دائرہ شریعت رہانہ و طریقہ احسانہ داخل نمی کنند الخ۔

تقریباً شبہ۔ وجوب تعلیمہ شخصی التزام بیعت شخص معین یا التزام اصلاح از شخص معین تحدید اعداد در دو وظایف با وضلع مخصوہ غیرہ ایسے امور جن کی نافعت فی الدین عند المحققین مجربے یہ تو ظاہر ہے کہ یہ امور فی ذاتہا مفسد ہیں نہیں بلکہ دیگر مقاصد دینیہ ضروریہ کیلئے مقدمات ہیں اور خود فی ذاتہا ایسے دنیاوی مفسد بھی نہیں کہ جن پر ترتب اجر کی توقع نہ ہو اور یہ امور بہر حال کذا ایسے زمانہ خیر القرون میں بھی پائے نہ جلتے تھے گوان کا اطلاق عموماً بات فصوص کے ماتحت داخل ہے مگر تخصیصات کذا ایسے ضروری محدث ہیں تو پھر ان میں اور دیگر بدعات میں

جن کا اطلاق نصوص ثابت اور ہیئت کذا فی محدث کیا فرق ہوگا اگر محض دنیاوی ہیں تو دلائل شرعیہ سے ان کا ثابت کرنا کیوں کر درست ہوگا اور منکرین پر نکیر کرنا شرعاً کس طرح جائز ہوگا۔ الغرض اصل مسئلہ حقیقت اور حضرت شہید کی عبارات کا صحیح مطلب یا تحقیق جواب تحریر فرما کر تفسیر فرمادیا جائے۔ اپنی اصلاح کے لئے خصوصاً عا کا طالب ہوں والسلام۔

الجواب۔ فی رد المحتار سنن الوضو ان کان مما واطب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدون من بعدہ سنة والا فمندی وب ونقل الخ صاحب فی رد المحتار بحث النیۃ والتلفظ عند الارادة ہا مستحب ہو المختار وقیل سنة یعنی اجماع السلف او سنة علماءنا اذ لم یقل عن المصنف ولا الصحابة ولا التابعین بل قیل بدعة فی رد المحتار قوله قیل سنة عزاء فی التحفة والاختیار الی محمد وصرح فی البدایع بانہ لم یذکر محمد فی الصلوة بل فی الحج فحملوا الصلوة علی الحج قوله الخ اشارہ للاعتراض علی المصنف بان معنی القولین واحد سمي مستحباً باعتبار ان اجماع علماءنا وسنة باعتبار ان طريقة حسنة لهم لا طريقة للنبي صلی اللہ علیہ وسلم كما حرره فی البحر قوله بل قیل بدعة نقلہ فی الفقہ وقال فی الحلیۃ ولعل الاشبه ان بدعة حسنة عند قصد جمع الغریمة لان الاساقفة یغلب علیہ تفرق خاطرة وقد استغاض ظہور العمل بہ فی کثیر من الاعصار فی عامة الامصار فلا جرم انہ ذهب فی المبسوط والہدایہ والکافی الی انہ ان فعلہ لیجمع عزیمۃ قلبیہ فحسن فیندفع ما قیل انہ یکرہ الخ وفي رد المحتار احکام الایماتۃ ومبتدع ای صاحب بدعة وهو اعتقاد خلافی للمعروف عن الرسول لا لمعاذ بل بنوع شبهة فی رد المحتار قوله ای صاحب بدعة ای محروقة والافقد تكون واجبة کتصیب الادلة علی اهل الفرق الضالة وتعلم انھو لم یفهم للکتاب السنة ومنذوبہ کاحداث تحویلات ومذلة وكل احسان لم یکن فی الصد الاول ومکروہۃ کزخرفة المساجد مباحۃ کالتوسع بلذی فی المداخل والمشارب والشیاب کما فی شرح الجامع الصغیر للہناوی عن تھذیب النوی ومثله فی الطريقة المختار للبرکوی۔ ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے (اول) سنة کے کئی معنی ہیں منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کما ذکر فی عبارة لا طريقة للنبي صلی اللہ علیہ وسلم منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدون کما ذکر فی عبارة واطب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدون من بعدہ منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدون کما فی

عبارة اذ لم ينقل عن المصطفى ولا الصحابة ولا التابعين عن المنقول عن العلماء كما في عبارة اوسته
 علماء نافي تفسير السنة وفي عبارة انه طريقة حسنة لهما والعلماء اور چونکہ بدعت کے بھی کئی معنی ہیں گے
 یعنی سنت کے معنی کے مقابلے میں غیر منقول عن الرسول علیہ السلام غیر منقول عن الرسول
 او الصحابة او التابعین علیہم السلام اور یہ تعدد محض ظاہری ہے ورنہ حقیقت میں سنت کے
 معنی میں۔ ہی الطریقتہ المسلوکہ فی الدین کا ہونہ اور بعد لاجبارۃ الاولی باسطر اور یہ سب معانی
 سنت کو شامل ہے اور بدعت کے معنی ہیں اعتقاد خلاصہ المعروف عن الرسول بالمعاندۃ بل بنوع شہتہ یا بعنوان
 دیگر احداث خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علماء وعلماء وحال الخزن اذ ان المتلقى
 ودر المختار في بحث الاقامة قلت وهذا التلقى عام كان بلا واسطه او بواسطة الادلة الشرعية كما هو معلوم
 من التواعد هذا المعنى الحقيقي البع عن مراد في قوله صلى الله عليه وسلم من احث في امرنا هذا ما ليس من
 الحديث اى ادخل في الدين بدعتا خلاصہ عن الدين والثابت بالادلة داخل في الدين لا خارج عنه

پس سنت حقیقیہ و بدعت حقیقیہ جمع نہیں ہو سکتیں لیکن بدعتہ صوریہ سنت حقیقیہ کیساتھ جمع ہو سکتی ہے چنانچہ
 لفظ نبیۃ الصلوۃ کو سنت کہا گیا ہے جنس معانی کے اعتبار سے کہ وہ معنی ایک قسم ہے سنت حقیقیہ کی اور بدعت بھی
 کہا گیا ہے بعض معانی سنت کے مقابلہ کے اعتبار سے اسی لئے علیہ کی عبارت نہ کوہ میں اس کو بدعت مان کر
 حسن کہا گیا ہے جو صریح ہے جواز اجتماع بعض اقسام بدعت مع السنۃ الختیمیہ میں اور یہ اجتماع حضرت عمرؓ کے قول
 سنت البدعتات بھی منماید ہوتا ہے جیسا بزرگی حقیقی تو کی کیساتھ جمع نہیں ہوتی مگر جزئی اضافی کلی کیساتھ جمع
 ہو سکتی ہے اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بدعت حسنہ کی جو بعض اکابر نے نفی کی ہے اور شہور اثبات ہے یہ نزاع
 نقلی ہے نافی نے اپنی اصطلاح میں بدعت کو حقیقی کیساتھ خاص کیا ہے اور بدعت کے بدعت کو عام لے لیا ہے اور
 یہی رائے ہے کہ صحابہ کو تو کسی امر کے منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہو نیسے اُس کے سنت ہونے میں تردد
 ہوتا تھا اور بعد کے حضرات کہ صحابہ یا تابعین سے منقول نہ ہونے سے تردد ہوتا تھا و شکذا حتی کہ ہمارے لئے وہ
 وہ چیز بھی سنت ہونے لگی جو علماء و تابعین نے اصول شرع سے سمجھا ہے اس سے بھی تعدد معانی سنت کی تقویت ہوئی
 جب یہ مقدمہ سمجھ چکا اب مولانا کے کلام کی طرف متوجہ ہوتا ہوں ان دونوں عبارتوں میں بن چیزوں کو بدعت قرار
 دیا ہے ان کا بالمعنی الاثم بدعت ہونا تو منافی سنت نہیں لیکن بدعت حقیقیہ ہونا اس صورت میں صحیح ہے جب
 ان کو احکام مقصودہ فی الشرع سمجھا جائے اس وقت ان پر بدعت حقیقیہ کا حکم کرنا صحیح ہو گا چنانچہ دوسری عبارت

میں قول اس کا قرینہ ہے۔ یہی تخریجات محدثہ الاحکام شریعت و اسرار طریقت می انگارند۔ اور عبارت اول کو اسی پر محمول کیا جائے گا کیونکہ محکوم علیہ دونوں عبارات میں ایک ہی چیزیں ہیں بتفاوت بسیرا یعنہ اولیٰ و ثانیٰ فی المحکم۔ پس مولانا کے کلام کی توجہ سے فراغت ہوئی لیکن اگر کوئی شخص ان کو احکام مقصودہ فی الشرع نہ سمجھے اور ان کے بدعت غیر بدعت ہونے کی تحقیق کا طالب ہو تو اس کے لئے ایک ایک جزئی کی تفصیل کرتا ہوں اسی سے قواعد کلیہ بھی سمجھ میں آجائیں گے جن سے دوسرے امور غیر مذکورہ فی المقام کا بھی حکم معلوم ہو جائے گا پس معلوم ہے نماز معکوس کا دین سے کوئی تعلق نہیں وہ ایک قسم کا مجاہدہ ہے اور مثل مسالجات طبیعہ کے نفس کی تادیب کے لئے ایک معالجہ ہے اس درجہ میں اس کو سمجھنا بدعت نہیں البتہ اگر اس سے کوئی بدنی ضرر کا اندیشہ ہو تو معصیت و زنا مباح مثل دیگر ریاضات بدنیہ کے اور اگر اس کو کوئی قربت سمجھے تو بدعت ہے۔ تعلیم شخصی۔ اس کو حکم مقصود بالذات سمجھنا بیشک بدعت ہے لیکن مقصود بالغیر سمجھنا یعنی مقصود بالذات کا مقدم سمجھنا یہ بدعت نہیں بلکہ طاعت ہے تحدید کلمہ سہل الخ ذکر کو مقصود سمجھنا اور مطلق زیادت عدد کو زیادت اجر کا سبب سمجھنا اور اوضاع و ضربات و جلسات کو از قبیل صلح طبیعہ سمجھنا بدعت نہیں اور خود ان کو قربات سمجھنا بدعت ہے۔ تحدید کلمہ ثانیہ۔ اس کو مقصود سمجھنا بدعت ہے اور عوام کے انتظام کیلئے بابتہ مطلوب بالغیر ترویج مسائل قیاسیہ و تفسیریہ و استغراق جمیع ہمت خود و رآں الخ اس میں ظہور مراد کا قرینہ خود اس کے بعد موجود ہے یعنی اجمال کتاب و سنت کے بطریق تبرک و تہن اس طریق پر بدعت ہونے میں کیا شبہ ہے لیکن اگر ہر چیز اپنے درجہ میں ہے تو وہ بدعت نہیں اور جو درجہ ان اعمال میں بدعت ہو اس میں یہ عذر جو بعد میں مذکور ہے ظاہر ہے کہ نافع و مقبول نہیں جیسا مولانا نے فرمایا۔

حکم بالتزام بیعت۔ یہ جس پر مبنی کیا گیا ہے اس اعتبار سے بیشک بدعت و زیادت فی الدین ہے اور اگر دوسری بنا صحیح ہو اور وہ بنا وہ ہے جس کے اعتبار سے طبیعہ کے اتباع شخصی کا التزام کیا جاتا ہے اور اسی کے لوازم میں سے اس کا قائل ہونا بھی ہے کہ اس کے التزام کو ترک کر دینا یا دوسرے کے اتباع سے بدل دینا جائز ہے تو اس صورت میں کوئی وجہ نہیں بدعت ہونے کی۔ اس کے بعد تخریجات کے نسبت جو فرمایا ہے محمل اس کا وہی صورت ہے جب حد و سر آگے بڑھا دیا جائے اعتقاد یا عمل آگے ان کے دلائل کے متعلق فرمایا ہے مراد ان سے وہ دلائل میں جو اکثر جہلاء کا علمائے ان مقاصد پر اختراع کئے ہیں نہ کہ دلائل صحیحہ جو بفضلہ تعالیٰ احقر کی تالیفات میں مذکور ہیں یا اس کے بعد تقریر میں سوال کیا گیا ہے کہ ان میں اور دیگر بدعات میں کیا فرق ہے اگر اہل بدعت ان کو محدود سے نہ بڑھاتے تو یہ سوال سب امور میں تو نہیں بعض امور میں صحیح تھا لیکن مشاہدہ ہے کہ وہ ان بدعات کو داخل

دیں بلکہ عبادات منصوصہ سے بدرجہا زیادہ اور نوکد خواہ اعتقاداً یا عملاً سمجھتے ہیں اور محتاطین سے اس قدر بغض رکھتے ہیں جتنا کفار سے بھی نہیں اور امور مذکورہ بالا کے اختیار کرنیوالے ایسے غلو سے منزہ ہیں پہلی اس سے دونوں قسم کے اعمال میں فرق ہے الکلام علی سبیل التشریل فی المقام جو توجیہ حضرت مولانا شہید کے کلام کی ذکر کی گئی ہے اگر اس کو کوئی قبول نہ کرے تو اخیر جواب یہ ہے کہ مولانا نہ مجتہد تھے نہ اپنے سابق علماء سے فائق تھے۔ اگر ہم مولانا کا ادب تو ملحوظ رکھیں اور ان کے ارشاد کو حجت نہ سمجھیں تو ہمارے کسی التزام خلاف نہیں۔ غایت مافی الباب اُن کے اس ارشاد سے یہ مسائل بھی مختلف فیہ ہو جاویں گے جس میں نہ قائل پر طاعت نہ قائل کا اتباع واجب و اللہ اعلم و لعلت ہذا العجالة باعداد اللجنة للتوقی عن الشبهة فی اعداد البدعة والسنة۔ مکتب السابغ رمضان ۱۳۵۲ھ۔

رسالہ التعرف فی تحقیق التصرف

از افاضات قطب عالم مجدد الملتہ حکیم الامتہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب ادام اللہ برکاتہ
مع ترجمہ اردو از احقر الخدام محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ و منعمہ بقضیہ برکاتہ

بسم الرحمن الرحیم + بعد الحمد والصلوٰۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ حمد و نصلی علی رسولہ الکریم۔ اما بعد توجہ باطنی کے ذریعہ دوسرے شخص پر کوئی اثر ڈالنا جس کو اصطلاح صوفیہ میں تصرف اور توجہ وغیرہ کہتے ہیں اُس کی اصلی حقیقت نہ معلوم ہونی کی وجہ سے عوام بلکہ بہت خواص بھی اکثر غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ کوئی ماسی کو معیار دلایت و بزرگی سمجھ بیٹھتا ہے کوئی سرسبے اس کا انکار کر دیتا ہے۔ اسلئے مجدد الملتہ حکیم الامتہ سیدی و سندی حضرت مولانا اشرف علی صاحب ادامت برکاتہ نے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو قرآن و حدیث کی تصریحات و ارشادات سے ایک مستقل رسالہ میں واضح فرمایا ہے اُس کے مستحسن یا غیبت خشن ہونے اور نفع و ضرر کی مدد کو قواعد فقہیہ سے متعین فرمایا ہے یہ رسالہ چونکہ عربی زبان میں ہے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ اصل رسالہ کو بعینہا قائم رکھ کر اُس کا اردو ترجمہ بھی ساتھ ہی شائع کر دیا جائے تاکہ عوام و خواص سب منتفع ہو سکیں۔ ترجمہ میں بغرض افادہ عوام لفظی ترجمہ کو چھوڑ کر خلاصہ مطلب کو اختیار کیا گیا اللہ تعالیٰ اُس کو بھی اصل رسالہ کی طرح نافع و مفید بنائے۔ آمین۔

فقد قال الله تبارك وتعالى في عيسى عليه السلام وایدناه روح القدس "الآية -

اعلم ان هذا التائید محتمل وجوهاً اقربها عندی ما اختاره صاحب تبصیر الرحمن المشهور بالتفسیر الرحمانی حیث قال بتغلب ملکۃ علی بشریۃ اھ -

وحاصلہ التائید الباطنی وجہ الاقریۃ موافقة للحديث من قوله عليه السلام لحسان رضي الله عنه اللهم ایدنا روح القدس رواه مسلم وغيره وظاهر ان هذا التائید ليس الا الباطنی فقط وكون هذه الموافقة من اسباب الترجیح ظاهر فان الوحي یفسر بعضه بعضاً وحقیقة هذا التائید افاضة کیفیات خاصة محمودۃ والقاء فی النفس ثمرات اثار خاصة تنقد حسب اختلاف المقاصد ویستلشی هذا التائید فی عرف اهل التصوف تصرفاً وتوجهاً وھمة وجمع الخواطر فالایۃ اذن اصل لهذا العمل - وصرح منہ فی الباب

بسم الله الرحمن الرحیم - بعد الحمد والصلوۃ - حق تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارہ میں فرمایا ہر ایدناہ روح القدس یعنی ہے جبریل کے ذریعہ ان کی تائید کی - یہ تائید جبکہ ذکر قرآن مجید میں ہے مختلف صورتوں سے ہو سکتی ہے جن میں سے میرے نزدیک اس جگہ زیادہ اقرب وہ صورت ہے جسکو تفسیر رحمانی میں اختیار کیا گیا ہے کہ جبریل علیہ السلام حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ملکی آثار کو ان کے بشری خواص پر غالب کر دیتے تھے اور وہ ان ملکی اثرات سے کام لیتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ وہی تائید باطنی ہے جس کو تصرف کہا جاتا ہے - اور اس احتمال (تائید باطنی) کے اقرب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس احتمال کی تائید ایک حدیث بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسانؓ کو متعلق ارشاد فرمایا ہے کہ یا اللہ روح القدس (جبریلؑ) کے ذریعہ ان کی تائید کر - یہ روایت سلم شریف میں مذکور ہے ظاہر ہے کہ اس جگہ تائید سے تائید باطنی ہی مراد ہو سکتی ہے (جسے بمقابلہ کفار اشعار یلینہ کہنے کی طاقت پیدا ہو) اور چونکہ ایک وحی سے دوسری وحی کی تفسیر ہوتی ہے اس لئے تائید مذکور کی وہی تفسیر راجح معلوم ہوتی ہے جو اس حدیث میں مراد ہے حقیقت تصرف - اور حقیقت اس تائید کی یہ ہے کہ خاص کیفیات محمودہ کا دوسرے شخص پر افغانہ کیا جائے جس اُس میں آثار خاصہ پیدا ہو جاویں اور یہ آثار اغراض و مقاصد کے اختلاف کی بنا پر مختلف النوع والوان کے ہوتے ہیں اور اس تائید کو اہل تصوف کی اصطلاح میں تصرف اور توجہ اور ہمت اور جمع خاطر کہتے ہیں - ثبوت تصرف بآیات حدیث - پس یہ آیات اس عمل کیلئے اصل ہیں اور اس سے زیادہ صریح اس باب

قوله تعالى في الانفال اذ يوحى ربك للملائكة اذمعكم فثبتوا الذين امنوا على ما فصره الزجاج بقوله
كان باشياء يلقونها في قلوبهم تصح بها عزائمهم ويتأكد جنهم والملائكة قوة القاء الخير في القلب و
يقال له الهام كمان للشيطان قوة القاء الشر ويقال له الوسوسة اهد كذا في روح المعاني۔

وأصرح من الاثنين في الدلالة ما في الصحيح من اخباره عليه السلام في حديث الوحي عن فعل

جبرئيل عليه السلام يعني فاحذني فغطني الثانية وفيه فغطني الثالثة الحديث فالظاهر وهو

كالمنعيزان هذا الخط كان تقوية القلب لتحمل الوحي كما قال لعرف المحمد عبد الله ابن ابی حمزة المتوفى

سنة ۶۹۹ من الهجرة في معنى النفوس (وهو من الجلاله في شان يحترج الحافظ في فتح الباري) تحت حديث الوحي

میں سورہ انفال کی یہ آیت ہے اذ یوحى ربك الى الملائكة انى معكم فثبتوا الذين امنوا (یعنی جب وحی بھیجتا تھا

آپ کا پروردگار ملائکہ پر کہ میں تمہارے ساتھ ہوں تم ثابت قدم رکھو ایمان والوں کو) زجاج نے اس آیت

کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ تثبیت و تائید فرشتوں کی طرف سے اس طرح ہے کہ وہ کچھ کیفیات مومنین کے قلوب میں متاثر

تھے جس ان کے عزائم صحیح اور بہت قوی ہو جاتی تھیں۔ اور فرشتہ کو حق تعالیٰ نے یہ قدرت دی ہے کہ وہ قلب میں

خیر کا اتقار کر سکتا ہے جسکو الہام کہا جاتا ہے جس طرح شیطان کو القاء شر کی قوت حاصل ہے جسکو وسوسہ کہا جاتا ہے

کذا فی روح المعانی) اور ان دونوں نبوت کا زیادہ صریح باعتبار دلالت کے وہ ہے جو صحیح بخاری میں آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث وحی میں جبرئیل علیہ السلام کے فعل کے متعلق وارد ہوا ہے کہ مجھے جبرئیل علیہ السلام نے

آغوش میں بلیا اور مجھے دبایا اور پھر دوسری مرتبہ اسی طرح دبایا پھر تیسری مرتبہ اسی طرح کیا۔ (یعنی ابتداء وحی

میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تنزیل وحی کا سلسلہ جاری کرنا تجویز کیا گیا تو جبرئیل علیہ السلام نے افعال

مذکورہ کئے) اس میں ظاہر بلکہ متعین یہ ہے کہ یہ دبا نا تقویت قلب کے لئے تھا تاکہ وحی کی برداشت ہو سکے جیسا

کہ عارف محدث عبد اللہ ابن ابی حمزہ (جو ساتویں صدی ہجری کے اکابر محدثین میں سے ہیں اور حاکم الدنیا

ابن حجر انکے اقوال سے فتح الباری میں استدلال کرتے ہیں) اپنی کتاب "بہجۃ النفوس" میں صحیح بخاری کی مشابہ

بل الوحی کے تحت میں فرماتے ہیں کہ میسواں فائدہ اس حدیث سے یہ واضح ہوا کہ دبانے والے جسم کا دوسرا

شخص کیساتھ اتصال (جو اتقار کیفیت کے طرق میں ایک طریقہ ہے) اس کے ذریعہ اس شخص میں ایک کیفیت نوریہ

پیدا ہو جاتی ہے جس سے یہ شخص اس کیفیت کا تحمل ہو سکتا ہے جو اس پر اتقار کیا جائے۔ کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا جسم

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم شریف کیساتھ متصل ہوا تو اس کے ذریعہ سے آپ میں وحی کے تحمل کی وہ

من صحیح البخاری مانصہ الوجه الثلاثون فیہ دلیل علی ان اتصال جرم الغلط بالمفطوضہ الیہ (وہو احدی طرق الافاضہ) متحد بہ فی الباطن قوۃ نوریتہ متشعشعہ تکرر عونا علی حل ما یقع الیہ لا جہر علیہ السلام
ما اتصل جرمہ بذات محمد لسنینہ حد لہ بذلک ما ذکرناہ وھو حمل ما لقی الیہ وقوفہ سمع خطاب الملک
ولم یکن قبل ذلک قد جرد لک اھل المیراث من اھل المصوفیۃ المطہرین المحققین اھ قد لک کتاب السنۃ
علی مشروعیۃ هذا العمل اذا کان لغرض مشروع وان کانت الدلالتہ ظنیۃ لاحتمال لا یتوکل علیہ شیء
اخر ولا یتعرف ان المسئلۃ ظنیۃ یکفی فیہا الظن بل ولولم یکن علیہ دلیل ما اضرب فیہ لنفعل ثابت اباحتہ
بالقواعد فلا یحتاج الی نقل خاص یستعمل کثیر من امثالہ لاسیما النقشبندیہ منہم مقاصد

قوت پیدا ہونے کی جو پہلے نہ تھی اور یہ طریقہ آپ کے سچے وارث صوفیہ کو حاصل ہوا۔

ثابت ہوا کہ قرآن و حدیث اس عمل کی مشروعیت و جواز پر دلالت کرتے ہیں اگرچہ دلالت ظنی ہے کیونکہ آیات
و حدیث مذکورہ میں دوسرے احتمالات بھی ہو سکتے ہیں مگر دلالت کا ظنی ہونا مقصد کیلئے مضر نہیں کیونکہ مسئلہ
ظنی ہے اس میں ظن غالب کافی ہے بلکہ مسئلہ تو ایسا ہے کہ اگر کوئی خاص دلیل منقول بھی نہ ہوتی جب بھی مضر نہ تھا
کیونکہ اس فعل کی مشروعیت قواعد سے معلوم ہے اس لئے کسی نقل خاص کی حاجت نہیں درمیت بزرگان دین
بالخصوص مشائخ نقشبندیہ اس کا استعمال مقاصد محمودہ کیلئے کرتے ہیں جو دین میں مطلوب ہیں اور ان کی
کتابوں میں اسکی تفصیل مذکور ہے مثلاً عزم توبہ اور نفس پر خوف و خشیدہ یا شوق و رغبت فی الطاعۃ کا رنگ
غالب ہو جانا وغیرہ۔

قوت تصرف پیدا ہونے کا طریقہ اور یہ قوت تصرف ان مشائخ میں اکثر مجاہدات و ریاضات نفسانیہ
سے پیدا ہوتی ہے جیسے کشتی لڑنے کی قوت ریاضت جسمانی (دورزش وغیرہ) سے پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات
کسی کی شخص میں نقطہ بھی ہوتی ہے مگر یہ صورت بہت قلیل ہے۔

استعمال تصرف کا حکم شرعی۔ اس عمل کا حکم فقہی یہ ہے کہ فی نفسہ مباح و جائز ہے پھر غرض و مقصود کے تابع
ہے یعنی اگر اس کا استعمال کسی غرض محمودہ کیلئے کیا جائے جیسے تصرفات مذکورہ جو مشائخ صوفیہ کے معمول ہیں تو یہ فعل
بھی (تبعاً للغرض) محمود سمجھا جائے گا اور اگر کسی مقصد مذموم کیلئے اس کا استعمال کیا تو یہ فعل بھی مذموم ہو جائے گا
پھر مذمت و کراہت میں جو درجہ اس کی غرض اور مقصد کا ہو گا اسی کے مطابق اس فعل کی مذمت و کراہت میں
کی بیشی ہوگی۔ جیسے کشتی لڑنا کہ اپنی ذات میں مباح ہے اور حکم میں اپنی غرض کے تابع ہے۔

محمودۃ مطلوبہ مذکورہ فی ذہن ہر گز نہ ہو کہ العزم علی التوبۃ وکان صباغ النفس بالخشیۃ او الشوق والرغبۃ فی الطاعۃ وامثالہا وھذا القوۃ فی ضوایا المشائخ لھل الافاضۃ علی مثل هذا الاعتقاد اکثر ما یكون بالریاضۃ والمزاوۃ النفسانیۃ كقوۃ المصارعۃ البدنیۃ یكون بالریاضۃ الجسمانیۃ وقد یكون فطریاً فی بعض النفوس وقلیل ما هو۔ **وحکم الفقہی** مع اباحتہ فی نفسہ انہ تابع لغرض منہ فان كان غرضہ محضاً كالتصرفات المذکورۃ المعنویۃ للمشائخ كان محضاً وان كان مذموماً كان مذموماً علی اختلاف درجات الذم كالمصارعۃ البدنیۃ فانھا صلیحۃ فی ذلک تابع فی حکمها لغرضها فان التصرفات متحدان نوعاً باعتبار الذات متقاربان ان صنف باعتبار المتعلقات علی کل حال فهو لیس بکمال دینی ولا من علامات القبول فی شئ سوا کما انہ کلاماً فی اصل المسئلۃ وبقی بعض التنبیہات الھمہ علی بعض ما یعلق علیہا۔

التنبیہات۔ (التنبیہ الاول) ان هذا التصرف الذی سیمتھل المشائخ هل هو سنتہ ام لا فالذی ارى کنت کتبتہ قبل هذا فی الشقصر الثاني من رسالتي للطرائف الطوائف ارى نقلہ بلغظ کافیا فی هذا المقام **فائدہ متعلق بالتصوف فی مسئلۃ التصرف** رحمہ اللہ علیہ فی بعض الحوادث ضررہ علیہ السلام

غدا صہ یہ کہ دونوں قسم کے تصرف باعتبار ذات اتحاد نوعی رکھتے ہیں اور باعتبار متعلقات کے ان میں صفتی تفاوت ہے۔ اور ہر حال میں یہ تصرف کوئی کمال دینی نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول و مقرب ہونے کی علامت ہے بلکہ ہر شق گزریا لایہ قوت اپنے اندر پیدا کر سکتا ہے اگرچہ فاسق کافر ہی کیوں ہو جیسے بہت سے جوگیوں کے قصے مشہور ہیں یہاں تک تمام کام اصل مسئلہ سے متعلق تھا اب چند ضروری تنبیہات یہاں بیان کی جاتی ہیں جن سے مسئلہ کا تعلق ہے۔

تنبیہات۔ (تنبیلہ اول) اس بارہ میں کہ یہ تصرف جس کو مشائخ استعمال کرتے ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے یا نہیں سو اس بارہ میں جو کچھ مجھے ثابت ہوا وہ میرے رسالہ الطرائف والطوائف کے حصہ دوم میں دوام میں لکھ دیا ہے اسی کا بعینہ اس جگہ نقل کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے۔

فائدہ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل صحیح کیساتھ یہ منقول ہے کہ آپ نے بعض لوگوں کے سمینہ پر ہاتھ مارا جس سے ان کا وسوسہ جاتا رہا اور بعض بیماریوں کے بدن بردست مبارک پھیرا جس سے ان کا مرض جاتا رہا اس سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہو گیا کہ آپ نے تصرف کا استعمال فرمایا اور کچھ زیادہ بعید نہیں کہ اس قسم کی روایات سے کوئی شخص استعمال تصرف کے سنت ہونے پر بھی استدلال کرنے لگے۔ لیکن جب غور سے دیکھا جائے تو یہ استدلال

فی مدرس بعض اوصیٰ صلی اللہ علیہ وسلم الشریفۃ علیہا بعض وزہاب الوستوی الاول ذہاب المرصہ فی
الثانی فادھر ظاہر ہذا الاحادیث استعمالہ التصرف ولا یجوز الاستدلال بامثالہا علی کون مثل ہذا التصرف
لکن اذا قور النظر لایتم ہذا الاستدلال لان کونہ تصرفا ینتوقف علی ان جمیع ہمہ خاطرہ لحدوث الانزال لم یثبت بل
یحتمل انہ فعل ما فعل بعون انکشاف علیہ بالوحی نفعہ بنصر ہذا الاعمال مزودہ ان جمیع ہمہ خاطرہ ولسر ہذا من
التصرفات متعارفہ شیء من شیء ذکر العلماء ہذا الواقعات باللعجز التواضع التصرفا۔ وادھر القرائن علی عدم صدق
التصرفات صلی اللہ علیہ وسلم انہ لم یصرف قط وقلبا بطالب مع شدہ حرصہ صلی اللہ علیہ وسلم علی امانہ و
علی الدعاء لدعوانا الی الاسلام وادھر ما علمہ۔ واولہ صدقہا عندہ صلی اللہ علیہ وسلم احیانا لم یثبت بسنیۃ
الموقوفہ علی الاعتیاد کما لا یقال بسنیۃ المصارعة بوقوعہ مع رکازہ وادھر ما علمہ بل یوثق الاعتیاد بحکم
یکونہا مستمقصوۃ فی الدین لان السنۃ العادیۃ لایزمر کما عبادۃ۔ انتہت انتفاۃ۔

التنبیہ الثانی اہل ہرمن علامت الولاية او من لوازم المشیخۃ فالجواب لا کاستعمال

ہم نہیں ہے۔ کیونکہ اس عمل کا تصرف ہونا اس کا محتاج ہے کہ نقل صحیح سے یہ ثابت ہو کہ آپ نے اپنی باطنی قوت کو
ان آثار کے پیدا کرنے کے لئے جمع فرمایا ہو اور یہ بات ثابت نہیں ہے بلکہ یہ احتمال بھی ہے کہ آپ نے یہ افعال اس بنا پر
پہنچائے ہوں کہ آپ کو بذریعہ وحی ان افعال کا اُن لوگوں کو حق میں بدون جمع خواطر و استعمال تصرف نافع و مفید
ہونا معلوم ہو گیا ہو اور اس احتمال کی بنا پر یہ افعال اصطلاحی تصرف میں ہرگز داخل نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ
ہے کہ تمام علماء امت نے اُن واقعات کو معجزات میں شمار کیا ہے جو کہ تصرف سے بالکل جدا ہیں۔ اور سب سے
زیادہ واضح قرینہ اس بات پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی تصرف صادر نہیں ہوا یہ ہے کہ آپ نے ابوطالب
کے قلب میں تصرف نہیں فرمایا باوجودیکہ آپ اُن کے ایمان الینیکہ بہت زیادہ متہنی اور خوشامند تھے بلکہ اُن کیلئے
صرف دعا اور دعوت دینے پر کفایت فرمائی۔ اور اگر کسی وقت آپ تصرف کا قصد پریم بھی کر لیا جائے جب بھی اُس
سے اس فعل کا سنت اصطلاحی ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اصطلاحی سنت ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ فعل معمول
ہو یہی وجہ ہے کہ کشتی لڑنی کو سنت نہیں کہتے مالا لحد کی مرتبہ آپ نے رکنا رضی اللہ عنہ کیساتھ کشتی بھی کی ہے بلکہ
اگر عادت ہونا بھی ثابت ہو جائے جب بھی سنت مقصودہ ہو نیز کا حکم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ سنت عادی کیلئے
یہ لازم نہیں کہ وہ عبادت بھی ہو۔

رتبہ یہ وہی کیا تصرف ولایت اور نبیگی اور مقبولیت عند اللہ کی علامت ہے تو جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں

سائر القوی الجارحة الفاعلة ومومن قبل۔

(التنبیه الثالث) هل في تصرف المعول للمشائخ شی من الضر العارض بنویا اودینامع ابا
فذاة فالجواب نعم اما الدینوی فاضحلال قوی الطاعل لداغیة والقلبیة وخوف الامراض الناشئة من هذا الضعف
وهو کثیر ومشاهد۔ واما الدینوی فتوجه العوام الالایة فی المفید هو ضر واعتقادی وتراف المستفیداهم لا
والقناعة علی هذا العمل وهو ضر علی لاجل هذه المضار العارضة تکریرا المحققون من القوم ولو تکن هذه
المضار فی السلف لقوة ابدانهم وسلامة فطرتهم صفاء اخلاصهم فلا یقاس الخلف علی السلف هذا ^{نظر}
فی باب السلب من کتاب الاثر المقتضی علی مسائل النعمان الفاضل الصالح المولوی محمد شفیع المدیونید باریک اللہ تعالیٰ فی عمره وعلو
نجد بعض الفوائد المتعلقة بالبناء واللہ اعلم بالحق والصواب کتبہ اشرف علی التہاوی غفر لہ فی العشر الاواخر من رمضان
سنة ۱۳۵۲ھ

جیسے دوسرے قوی بدنیہ اور باطنیہ وغیرہ کے استعمال کا حال ہے وہی اس کے جیسا کہ پہلے گذر گیا۔
رتبہ یہ رسوم کیا استعمال تصرف میں کوئی دینی یا دنیوی مضرت بھی ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں بعض مضرتیں بھی
ہیں دنیوی مضرت تو یہ ہے کہ اسکی کثرت کرنی سے عامل کے قوی دماغیہ اور قلبیہ ضعیف و مضعیل ہو جاتے ہیں اور اسکی
وجہ سے بہت امراض پیدا ہونیکا خطرہ ہے جیسا کہ بکثرت مشاہدہ و تجربہ ہوا ہے۔ اور مضرت دینی یہ ہے کہ عوام
اس کو ولایت و بندگی کی علامت سمجھتے ہیں اور یہ ایک اعتقادی ضرر ہے اور مرید کا یہ ضرر ہے کہ وہ اکثر اسی پر غنا
کر بیٹھتے ہیں اور اصلاح کا اہتمام چھوڑ دیتے ہیں اور یہ عملی ضرر ہے اور انہیں مضرتوں کی وجہ تحقیق طریق نے اس کا
استعمال چھوڑ دیا ہے اور سلف صالحین کے زمانہ میں یہ مضرتیں بوجہ مضبوطی قوی اور سلامت فطرت اور خوش نصیبی
کے موجود نہ تھیں لیکن خلف کو سلف پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ خوب سمجھ لو۔ اور مزید فائدہ کیلئے رسالہ دلائل القرآن
علی مسائل النعمان کے ساتویں باب کا مطالعہ کیا جائے جسکو فاضل صالح مولوی محمد شفیع صاحب دیوبند نے تالیف کیا
ہے اللہ تعالیٰ اُن کی عمر اور علم و عمل میں برکت عطا فرمائے تو اس سلسلہ کے متعلق بعض فوائد اس میں بھی ملیں گے۔
حضرت مصنف دامت برکاتہم نے حسن ظن سے الفاظ مذکورہ احقر کے متعلق تحریر فرمائے ہیں اس ناکارہ کو چونکہ
انہی حالت معلوم ہے اس لئے ترجمہ میں یہ الفاظ چھوڑ دینے کو دل چاہتا تھا مگر یہ سمجھ کر کہ بزرگوں کے الفاظ میں بھی
برکت ہوتی ہے اُن کو تعبیر نہ کیا رکھا۔

واللہ المستعان علیہ التکلون۔ کتبہ لاحقر محمد شفیع عفا اللہ عنہ۔ ۲ شوال ۱۳۵۲ھ۔

رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تفسیر التفسیر

السؤال - محی السنۃ حکیم الامتہ حضرت مولانا - بعد سنہ مہسنون اسلام عرض ہے کہ ایک صاحب کا ترجمہ قرآن حکیم جلد دوم شائع ہو چکا ہے اسکے صفحات پر پورے صفحہ کی تصویر ذوالقرنین کی سورۃ الکہف کی تفسیر کے سلسلہ میں دی گئی ہے۔ قرآن حکیم کیساتھ ایسی تصویر کی اشاعت میرا دل جل گیا میں سورہ یوسف کا ترجمہ دیکھ رہا تھا اور اُس میں صاحب مذکور نے ان کید کن عظیم کی تفسیر میں یہ ثابت کرینی کی کوشش کی ہے کہ اس آیت کا مفہوم یہ نہیں کہ مکر عورتوں کیلئے خاص ہے بلکہ مکر فریب و غائب مردوں کا کام ہے ابھی اس مقام کا مطالعہ کر رہا تھا کہ اتفاق سے تفسیر پر نظر پڑی قرآن حکیم میں تصویر کی اشاعت سے غضب و غصہ کی لہر بدن روئیں روئیں میں دوڑ گئی اور وہ ترجمہ جس دوست کا تھا بغیر پڑھے اُسکے پاس بھیج دیا۔ غالباً حضور کے پاس یہ واقعہ سب پہنچ گیا ہو گا اس کے متعلق کیا علاج کیا جائے۔

الجواب - دھوا الموت لمصوب - اول چند مقدمات معروض ہیں (مقدمہ اولی) تصویر ذی حیات کی بنانا علی الاطلاق حرام و معصیت شدیدہ ہے خواہ ظیل یعنی مجسمہ ہو خواہ غیر ذی ظل یعنی نقوشہ ہو لا اطلاق احادیث الو مید و خصوص النکیر و المرقمہ غیر ذی الظل دھوا فی صحیح البخاری باب ما و طئ من التصاویر - عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت قد سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سفر قد سترت و قرأت لی سمعہ لی فیہ تمایل فلما مرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حکموا قال اشد لنا من عدل یاوم القیمۃ یضاهون یخلق اللہ قالت فجلناہ و سادۃ اود ساداتین و لا جماع قال المنووی یمنی نقل حرمتہ صنع تصاویر الجیوانات ما نصہ و لا فرق فی ہذا کلمہ بین ما لہ ظل و ما لا ظل لہ ہذا التخصیص مذہبنا فی المسئلۃ و بمعناہ قال جماہیر العلماء من الصحابۃ و التابعین و من بعدہم دھونہا و ہب الثوری و مالک و احنیفہ و غیرہم و قال بعض السلف انما ینہی عما کان لہ ظل و لا یأمر بالصورتی لیس لہا ظل و ہذا مذہب باطل فان السراذم انکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصورۃ فیہ لا یشک احد انہ مذہوم و لیس لصورۃ ظل مع باقی الاحادیث المطلقۃ فی کل صورۃ - رہا استثناء الارقمۃ فی ثوب کا سوچو نہ کہ یہ استثنا رد و مکر نصوم صحیحہ صریحہ قویہ و اجماع سے معارض ہے اور تاریخ معلوم نہیں اس کے یا منسوخ ہے بنا بر قلعہ -

اذ انقارضا المحرم والمبیح ترجمہ المحرم - اور یا ما اول یا مقید ہے اور وہ تاویل یہ ہے جس کو صاحب فتح نے ابن ابی سے نقل کیا ہے - بقولہ الثالث ان کانت الصورۃ باقیۃ الشکل حرم و ان قطعت الواس و تفرقت الاجزاء

جائز قال وهذا هو الاصح - اور نیز حسب فتح نے اس تاویل کی تائید میں فرمایا ہے و يؤيد هذا الجمع الحديث الذي في الباب قبله في لفظ الصور راي في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يترك في بيته شيئاً فيه تصاليب (و فی نسخۃ تصاویر الانقضاء) اور تفسیر یہ ہے جسکو حسب فتح نے ابن العربی سے نقل کیا ہے بقوله الراجل ان كان مما يمتنع جازوا ان كانت معلقة بحذاء كلفه من الحواشي على صحيح البخاري باب التصلب والباب من كثر القعود على الصور ولفظ حديث الباب الاخير قال ما هذه النمرقة قلت لتجلس عليها وتوسد ها قال ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة الخ اور قرنیہ تعلید کا یہ ہے کہ عادتاً ثوب متہن ہوتا ہے چنانچہ جو ثوب متہن نہ تھا جیسا حدیث اول میں ہے قد سترت بقرام الخ اس میں آپ نے جائز نہیں رکھا اور اور فرضاً اگر استثنائاً رقم کے تعارض و مخالفت اجماع و تاویل و تفسیر مذکور سے غضب بصر کر لیا جاوے اور اس مذہب کو بھی تحمل الصیحة مان لیا جائے تب بھی کلیات شرعیہ سے ایک دوسری قید سے اس کی تفسیر ضروری ہے وہ یہ کہ اس سے کوئی محذور لازم نہ آئے اور یہاں محذور مشاہد ہے چنانچہ اس توسع کا عوام پر یہ اثر ہوا کہ تصویر سے مطلقاً نفرت نہیں ہی مجسمہ تک کو جائز سمجھنے لگے یہوت انگیز اور فحش تصویریں التذاذ کے لئے کھنے لگے سو ایسی حالتیں تو مباحات متفق علیہا بھی حرام ہو جاتے ہیں چنانچہ ایسے ہی عارض سے اجنبیہ کی چادر پر نظر کرنا جو فقہاء نے حرام فرمایا اور تعجب نہیں کہ اوپر باب اخیر کی حدیث میں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جلوس و توسد کو بھی ناپسند فرمایا اس کا یہی محمل ہو اس حمل سے مجوزین متہن پر بھی ناشکال نہیں رہا۔ بہر حال کاغذ وغیرہ پر متعارف منقوش تصویریں یقیناً حرام ہیں خواہ بعینہا خواہ غیراً اور ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں جو تصویر بنائی یا رکھی جائے گی بوجہ مجاہدت قرآن مجید کی وہ کسی طرح بھی متہن و مبتذل نہیں ہو سکتی تو اس میں اس قول پر بھی گنجائش نہیں نکل سکتی خصوصاً جبکہ وہ کسی عظم کی ہو تو وہاں تو خود اسکی ذاتی عظمت سے بھی اور مجاہدت قرآن سے بھی بجائے ابتذال کے اس کی تعظیم کی جاوے گی جو صریح مزاحمت و مصادمت ہے حکم شرعی کی کہ جس کی اہانت کا حکم تھا اسکی تعظیم کی جاتی ہے اور کسی عظم کے نامزد ہو جائیے اس میں عظمت نہیں آ جاتی۔ بیت اللہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت اسماعیل علیہ السلام کی تصاویر تھیں مگر آپ نے جو انکی ساتھ معاملہ کیا حدیثوں میں مذکور اور مشہور ہے گو سالہ سامری پر آلہ کا نام لگا دیا گیا تھا۔ کما فی قولہ تعالیٰ نفقوا هذا الحكم والہ موسیٰ نفسی الایۃ مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اسکی ساتھ قولاً و عملاً جو معاملہ فرمایا وہ قرآن مجید میں مذکور ہے وانظر الى الهك الذي ظلت عليه هاكفا لخرقته ثم لنسفنا في البیہ نفسا الایۃ۔ (مقدمہ ثانیہ) اہل جاہلیت نے جیسے فانہ کعبہ کے حول میں بت کھڑے کئے تھے اسی طرح چون کہ کعبہ اندر تصاویر

منقوش بھی بنائی تھیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسم تصاویر کیساتھ یکساں معاملہ فرمایا یعنی نہایت
 اہتمام کیساتھ ان کا ازالہ فرمایا کما فی زاد المعاد فصل فی الفتح الاعظم (فتح مکہ) ثم نخض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 فاقبل الى الحج الاسود وفيه قوس حول البيت ثلثمائة وستون صنما فحمل بطعنهما بقوس تساقط عليهما وجي معها و
 دها عثمان ابن طلحة فاخذ منه مفتاح الكعبة فامر بها ففتحت فدخلها فرائي فيها الصور ورائي فيها صورة
 ابراهيم واسماعيل ورائي في الكعبة حرامۃ من عید بن فکسرہا سید و امر بالصور فحجبت ام مختصر و فی سیرۃ ابن ہشام
 ذکر الاسباب الموجبة للسیر الی مکة و ذکر فتح مکة و حد ثنا بعض اصحاب العلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 دخل البيت يوم الفتح فرائي فيه صور المملکة و غیرہم المقلہ ثم امر بتلك الصور کلها فطمست ام مختصر و
 ان روایات سے جس طرح مقصود پر استدلال کرونگا جسکی تقریر عنقریب آتی ہے اسے اسطرح اسپر بھی استدلال
 صحیح ہے کہ غیر ذی ظل تصویر بھی حرام ہے کیونکہ جو کعبہ کی اکثر تصاویر ایسی ہی تھیں کما یدل علیہ لفظ الصور
 و لفظ المحو و الطمس۔ نیز مجموعی دلائل حرمت تصویر غیر ظل مذکورہ مقدمین سے اس کا جواب بھی نکل آیا جو بعض
 لوگ کہا کرتے ہیں کہ انتظامی مصلحت سے آپ نے ایسا کیا کہ یہ معنی الی الشکر نہ ہو جائے جیسا سابق میں ہوا ورنہ
 فی نفسہ اسکی اجازت ہے اور اس کا احتمال نہیں بوجہ ترقی علم کے جواب ظاہر ہے کہ ترقی علم سے زیادہ منع حکوم
 تھی تو حکومت ختم ہوتے ہوئے اگر تصاویر جو کعبہ کی باقی بھی رہیں تو ہرگز انصار الی الشکر محتمل نہ تھا۔ دوسرے
 مفسدہ انصار الی الشکر میں تو مختصر نہیں اگر خاص مفسدہ محتمل نہ رہا تو دوسرے مفسدہ بھی حرمت کیلئے کافی ہیں۔
 جن میں بعض مقدمہ اولیٰ میں مذکور ہوئے ہیں فی قولی اور فرضا اگر استثناء رقم الخ۔

(مقدمہ الثم) قرآن یدکا در عظیم و احترام میں خانہ کعبہ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ دلیلہ قول ابن عمر مرفوعاً و قد
 نظر یوما الى الکعبة فقال ما اعظمک وما اعظم حرمتک و المؤمن اعظم حرمة عند اللہ منك۔

تکشف حدیث صدیقی و سوم عن الترمذی) و مثله لایقال لایا فمور فوع حکم و لتقل فیہ اختلاف
 من احد و اختلاف فی التفاضل بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم و بین القلآن کما فی الدر المختار و عنہ علیہ الصلوٰۃ
 و السلام القرآن احب الی اللہ تعالیٰ من السموات و الارض و فیہن فی رد المحتار و ظاہر بعیم النبی صلی اللہ علیہ
 وسلم و الاحوط الوقف (قبیل باب المیاء) و سر د فی المقاصد الحسنہ حرف الہمزۃ تحت حدیث آیۃ من کتاب اللہ
 خیر الخ و روایات ظاہر ہا توجہ ہذا الظاہر۔ ان مقدمات ثلثہ کے بعد مدعا ظاہر ہے کہ جب تصویر مذکور جہا
 کا اتنا ذوق و اقتدار کی غیر ذی ظل ہو حرام اور معصیت شدیدہ ہے کما فی مقدمہ الاولیٰ اور آپ کے خانہ کعبہ کے

اندر ایسی تصاویر کا رکھنا گوارا نہیں فرمایا کما فی المقدمة الثانية تو قرآن مجید کے اندر جو کہ خانہ کعبہ افضل ہے
 کما فی المقدمة الثالثة کیسے گوارا ہو سکتا ہے بلکہ سخت حرام اور معصیت شنیعہ و قبیحہ ہو گا خصوصاً ایسی حالتیں
 کہ ائمہ دین نے تحریر قرآن میں سجدہ اہتمام فرمایا ہے چنانچہ بعض روایات اتقان سے نقل کی جاتی ہیں۔ قداخرج ابو
 عبید و خیر و عن ابن مسعود و مجاهد انہم اکرھا التثخیر و اخرج ابن الدائمی عن النخعی انہ کان یکرھ العواش
 و المفواتح و تصغیر المصحف و ان یتب فیہ سورة کذا و کذا و اخرج عنہ انہ اتی بمصحف مکتوب فیہ سورة
 کذا و کذا ایتة فقال محمد فان ابن مسعود کان یکرھ و اخرج عن ابی العالیة انہ کان یکرھ الجمل فی المصحف
 و ذاتہ سورة کذا و خاتمہ سورة کذا و ذال الجلیبی تکرھ فکتابہ الاشارة و الاحساس و اسماء السور و عدد الایات
 فیہ لقلہ جرد و القرآن و قال البیهقی و لا یخلط بہ ما لیس فیہ کعد الایات و السجلات و العشرات و الوف
 و اختلاف القراءات و معانی الایات۔ (فصل فی آداب کتابتہ) گوعارض ضرورت صیانت قرآن عن الغلط و الخلط
 کے سبب ایسی چیزوں کی اجازت دیدی گئی جن کو اس صیانت میں دخل تھا چنانچہ اتقان فصل مذکور ہی میں ہے
 قداخرج ابن الدائمی عن ابن سیرین انہما قالایا سرق المصاحف و اخرج عن ربيعة ابن ابی عبد الرحمن
 انہ قال لا یاس بشکک قال النووی نفذا المصحف شککة مستحب لانہ صیانة عن اللحن التحریف اھ جب ائمہ
 دین نے ایسی چیزوں سے تحریر قرآن کو ضروری فرمایا ہے جو فی نفسہ براح تھیں تو اسباب آلات معصیت کو قرآن کا جزو
 بنانا یا اس کا اُن سے تلبس کرنا کب جائز ہو گا یہ تلبس تو بوجہ تصاویر کے قازورات معنویہ ہونیکے مشابہ القار
 مصحف فی القازورات یا القار قازورات علی المصحف کو ہے جسکو فقہائے بنو ان اول کفر کہلے اتنا تفاوت ہوگا
 کہ قازورات اگر حسی ہیں تو کفر حسی اور حلی ہوگا اور اگر قازورات معنوی ہیں تو کفر خفی یعنی مشابہ کفر حلی کے ہوگا۔
 جیسے حدیث میں اسی بنا پر پریر یا کو شرک خفی فرمایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ حرکات وغیرہ پر تصاویر کا قیاس بالکل
 باطل ہے کیونکہ اُن چیزوں کا توصیانت قرآن میں دخل ہے جو مقاصد قرآن سے تصاویر کا اُس میں کیا دخل جو کہ
 مقاصد قرآن کے صریح خلاف ہے فاین هذا من ذالک جب اس فعل کا منکر اور مضری الدین ہونا ثابت ہو گیا
 اور منکر سب مسلمانوں پر بقدر قدرت فرض ہوا سب مسلمانوں کو اس کے روکنے میں سعی کرنا چاہیے اور کچھ نہیں اتنی
 قدرت تو بلا کسی خطر و ضرر کے سب کو مائل ہے کہ ایسا قرآن نہ خریدیں نہ پاس رکھیں واللہ الموفق بمناسبتہ مضمون
 کے ان سطور کا ایک لقب بھی تجویز کرتا ہوں۔ فقد یس القرآن المنیر عن تدنیس التصادیر۔

(نوٹ الف) آپ نے علاج پوچھا ہے ہم جیسوں کے گریبا جو کام تھا وہ پیش کر دیا آگے دوسرے حضرات کا کام ہے کہ اس نکیر کی اشاعت کریں علماء سے فتاویٰ حاصل کر کے اس نکیر کو موکد بنائیں۔ اشرفعلی۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

(نوٹ ب) تقریباً ایک عشرہ کے بعد مفتی صاحب کا ایک در خط آیا جس سے معلوم ہوا کہ اس تصویر کا ماخذ ایک مجسمہ ہے جو آٹھ کے آثار قدیمہ میں دستیاب ہوا اور خط کیساتھ اُس کا فوٹو لیا گیا بھی آیا چونکہ اسے احتمال تھا کہ شدید کسیکوناد و اتفی کی وجہ سے حکم بدل جائیگا تبہ ہو جائے اس لئے متنبہ کر دیا گیا کہ اس کا بھی وہی حکم ہے جو رسالہ ہذا میں مذکور ہے۔

(نوٹ ج) پھر تقریباً ایک ہفتہ کے بعد مفتی صاحب کا ایک تبصرہ خط آیا جس میں لکھا تھا کہ کل مولانا مولف ترجمہ مذکورہ نے لکھا ہے کہ انھوں نے میری جھٹی سے متاثر ہو کر کتاب کے شائع کنندہ کو لکھ دیا ہے کہ کل تصاویر کو قرآن مجید کے ترجمہ سے نکال دیا جائے اور میں نے اس خط کا یہ جواب لکھا ہے کہ ما شاء اللہ تعالیٰ یہ آپ کے خلوص کا اثر اور اُن کے سلامت قلب کی دلیل ہے۔ دونوں کیلئے اللہ تعالیٰ سے دعائے مزید کرتا ہوں۔ فقط

للشہور المحجوب مدظلہ نقد اجاب بما ہو غیر الحق
والصواب وکشف الحجاب عن وجهه الصوری فی کل باب
محمد مصطفیٰ بخوری مقیم میب۔ ٹھ محلہ کرم علی

اکرم بہ من جواب و اعظم بہ من حق و صواب
احقر ظفر احمد تھانوی قلم خود۔ خانقاہ امدادیہ
تھانہ بھون۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

ہذا ہو التفسیر فی سلسلۃ التصوير
سراج احمد امر وہی مدرس خانقاہ امدادیہ
تھانہ بھون۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

ہذا ہو الحق و ما ذاب بعد الحق الا الضلال
احقر عبد الکریم گتھلی عفی عنہ
خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

یہ ناپاک سلسلہ جو قرآن پاک میں تصاویر کا شروع کیا ہے اس کے مٹانے کے لئے ہر مسلمان پر واجب ہے کہ ہر ممکن کوشش کو کام میں لاویں۔ عبد المجید بکھر ایو نی۔

رسالہ سب الغلط والمفاسد فی حکم اللغظ عند المساجد

سوال۔ یہاں کے ایسوسی ایشن کے چند مقتدر لیڈروں کی طرف سے ایک تفسیر خدمت عالیہ میں روانہ ہے امید ہے کہ جناب رائے گرامی سے مطلع فرما کر ممنون فرماویں۔

جناب پر روشن ہے کہ آئے دن مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان مساجد کیساتھ منہ با منہ بجائے کئی تعلق کس قدر کشت و خون ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ممبئی کے خونی ہنگامہ سے یہاں کے ایسوسی ایشن کے چند لیڈر بہت متاثر

ہوئے اور اب وہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کے معزز علماء عوام کو سمجھا دیں کہ ان باتوں پر لڑنا خواہ مخواہ کجانی
و مالی نقصانات کا شکار ہونا ہے۔

الجواب۔ اس میں تو کچھ شک ہی نہیں کہ گانا بجانا مطلقاً اور مسجد کے قریب خصوصاً فی نفسہ امر منکر
ہے واجب الانسداد ہے جزو اول کی دلیل نصوص عامہ ہیں۔ اور جزو ثانی کی دلیل یہ آیت ہے وما کان ولا تھم
عند البیت الامکاء و تصدیۃ الخ (انفال) فی روح المعانی مکاء ای صغیر و تصدیۃ ای تصفیقا و هو ضرب الید
بالید بحیث یسمع له صوت۔ یروی النحس کالوا اذا اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی یخلطون علیہ بالمفید و تصفیقا
القول و الماثور عن ابن عباس و جمع من السلف ما ذکرناہ الخ ملخصاً۔ اور ظاہر ہے کہ سیٹی بجانا اور تالی بجانا
ڈھول وغیرہ بجانے اور مجمع کے مل کر گانے بدرجہا اہون اور ادون ہے۔ جب خوف و اہون پر نیکر کیا گیا تو
ثقل و اشد پر تو بدرجہ اولیٰ نیکر ہو گا۔ اگرچہ اُس میں بجز تلبی و تلعب کے اور کوئی غرض و نیت فاسد معارض مقاصد
اسلامیہ کے بھی نہ ہو لاطلاقاً و النصوص و لزوم التخلیط و التثویث علی المصلین فی فعلھا هذا لما جدد اور بعلت
تلبی مطلقاً اور بعلت تخلیط و تلبیس خصوصاً مسلمانوں کو بھی اس سے روکا جائیگا گو اُس میں کوئی اور غرض فاسد
بھی نہ ہو اور اگر کوئی غرض فاسد بھی منافی مقام اسلام کے ہو جیسے شرکین مکہ کی نیت تھی یعنی اہانت و استخفاف
اسلام و افاقت اہل اسلام اور جیسے اب بھی بعض مقامات پر قرآنِ قویہ سے کفار کی ایسی ہی اغراض معلوم ہوتی
ہیں تو اس حالت میں اس فعل کی شاعت اور بڑھ جائیگی حتیٰ کہ ایسے امور سے جن کا اثر اس قسم کا ہو ذمیوں کو بھی باوجود
اس کے کہ ان کیساتھ قانون اسلامی میں بہت رواداری برتی جاتی ہے روکا جاتا ہو اگرچہ وہ اثر اسکی نیت
میں بھی نہ ہو منع کیلئے لزوم کافی ہے التزام شرط نہیں چنانچہ اہل ذمہ کے احکام میں سے یہ بھی ہے الا حق ان لا
یتروا ان یرکوا الا للضرورة و اذا رکو للضرورة فلینزلوا فجامع المسلمین و فی نسخۃ فی مجامع المسلمین
دہ ایہ فصل فیما ینبغی الذی یأدریہ فعل مبعوث عنہ تو اعزاز و تنویہ کفر و استخفاف و اخلاص اسلام میں اُس سے بھی اشد ہے
تو اُس سے کیوں نہ روکا جائیگا لیکن یہ سب وجوب منع وغیرہ اُس وقت ہے جب منع پر قدرت ہو خواہ بلا
واسطہ جیسے اسلامی حکومت کی حالت ہوتی ہے خواہ بواسطہ جیسے اسلامی حکومت نہ ہونیکی حالت میں حاکم وقت
سے استعانت کی صورت میں ہوتی ہے۔ اور قدرت سے مراد قدرت حسیہ نہیں۔ بلکہ قدرت شرعیہ ہے یعنی
جس کا شریعت نے احکام میں اعتبار کیا ہے اور وہ قدرت وہ ہے کہ اُسکے استعمال کے بعد کوئی ضرر الیہا لاحق نہ
ہو جو نہ قابل تحمل ہو نہ وجوباً یا استحباباً یا موربہ ہو دلیل اس کی یہ حدیث ہے۔ من لم یحکم عنک کل فلیغیرہ بیدہ

فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلمه الحديث ظاهر ہے اگر قدرت حسیہ مراد ہوتی تو یہ سے اکثر حالات میں اور لسان سے جمیع حالات میں استطاعت حاصل ہے پھر فان لم يستطع کے کیا معنی۔ اس کا واضح ہو گیا کہ عدم استطاعت کے معنی یہ ہیں کہ اس کے استعمال سے کوئی ایسا ضرر لاحق ہو جائے جو نہ قابل تحمل ہو اور نہ جو بایا استجباً بامور بہ ہو کما ذکر۔ اسے قدرت کی دو قسمیں ہیں جو مذکور ہوئیں ایک بلا واسطہ ایک بواسطہ اور اگر دونوں قسموں میں سے ایک قسم کی بھی قدرت نہ ہو تو وجوب تو یقیناً ساقط ہے باقی جواز سوفیہا نے اباحتہا میں یہ شرط بھی لگائی ہے ان یرجوا الشوكة والقوة باجتماعہ او باجتماعہ من یقتل فی اجتماعہ او رأیہ وان کان لا یرجوا القوة والشوكة للمسلمین فی القتال فانہ لا یجوز لہ القتال لما فیہ من القاء نفسه فی التهلكة ام (الباب الاول من کتاب السیر من العالمگیریہ۔ اسی طرح دوسری روایت ہے قال محمد لا بأس بان یجمل الرجل وحده علی المشکین وان کان غالب رأیہ ان یقتل اذا کان فی غالب رأیہ ان ینکفیہم نکایۃ یقتل وجرح او ہزیمۃ وان کان غالب رأیہ انہ لا ینکفی فیہم اصلاً لا یقتل ولا یجرح ولا ہزیمۃ ویقتل هو فانہ لا یباح لہ ان یجمل وحده ام (الباب السابعم عشر کتاب الکراہیۃ من العالمگیریۃ) اور یہ ظاہر ہے کہ اس وقت ایسے منکرات کے روکنے کی قدرت مسلمانوں کو بلا واسطہ تو حاصل نہیں پس اگر عالم سے مدد حاصل ہو جائے ایسا کریں ورنہ صبر کریں باقی جن کو تفصیل معلوم نہ ہو اور وہ مقابلہ و مقابلہ میں ہلاک ہو جائیں تو وہ معذور اور گناہ سے بری ہیں کما فی کتاب الاکراہ السلطان اذا اخذ رجلاً وقال لا قتلک ادلتشر ہذا الخمر او تاكل هذه المیۃ اولاً تاكل الخمر وهذا الخنزیر کان فی سعتین تناوله بل یقتل علیہ التناول اذا کان فی غالب رأیہ انہ لو لم یتناول قتل فان لم یتناول حتی قتل کان اثماً فی ظاہر الروایۃ عن صحابنا و ذکر شیخ الاسلام انہ اثم ما خوذ فیہ الا ان یکون جاهلاً بالاباحتہ حالۃ الفرورۃ فلم یشاول حتی قتل یرجى ان یکون فی سعة من ذلك فاما اذا کان عالماً بالاباحتہ کان ما خوذ الکذا قال محمد مر (الباب الثانی من کتاب الاکراہ من العالمگیریۃ) ۲۴ شعبان ۵۵۵ھ

رسالہ تسوید اسلح فی تصفیۃ بعض الشطح

السؤال۔ کتاب اقتباس الانوار تصنیف شیخ محمد اکرم صاحب رحمہ اللہ حبشی کی دیکھی جس کا منہ پر شیخ محمد صادق گنگوہی کے تذکرہ میں یہ عبارت دیکھی کہ از شیخ فرید گنج شکر منقول است کہ فرمودہ اگر اللہ تعالیٰ امر اور روز قیامت جمال با کمال خود بصورت پیر من خواند نمود خواہم دید والا نہ چشم بد اس سو نخواہم کشود پیر من

حضرت سلطان المشائخ فرمودہ کہ اگر فردا روز باز پرس جمال حق در نظم بصورت پیر من جلوہ خواہد نمود خواہم دید والا نہ رفتے از انجا خواہم گردانید۔ مخفی نماند کہ از اینجا معلوم میشود کہ رفیت حق تعالی در روز قیامت مریدان صادق را بصورت پیر انبیا خواهد بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ و حضرت حق تعالی در آئینہ صورت پیر جلوہ گریست و نیز ایں بیان معلوم شد کہ کسانیکہ نسبت و بندگی شیخ کامل و مکمل پیدا نکرده یا بعد پیدا کردن ایں نسبت بہ اعتقاد شیخ خود ثابت نمانده اند ہر دو جہاں از رویت محروم اند (من کان فی غہ غمی) در شان ایں خپس مردم نازل گشتہ "اس عبارت کا کیا حاصل ہے۔ سوال تجلی کی بات ہے کہ کیا باری تعالیٰ کی زیارت بموجب عبارت مذکورہ ہر ایک ایک کو اپنے مرشد کی صورت میں ہوگی۔ کیا باری تعالیٰ کی صورت انسانی نظر آئیگی۔ دوسرے جبکہ مرشد فقط وسیلہ باری تعالیٰ تک پہنچانیکا ہے اور مقصود طالب کا زیارت باری تعالیٰ ہے اور محبت بھی اصل میں باری تعالیٰ کی ہے اور پیر جبکہ باری تعالیٰ تک پہنچانیوالا ہے اس وجہ سے اسکی محبت اور اطاعت بھی مقصود ہے مگر اصل مقصود باری تعالیٰ ہے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کیا وجہ ہے کہ اُن بزرگوں باری تعالیٰ کی زیارت بھی پیر کی صورت میں طلب کی ہے اور بغیر اسکے دیکھنے کو ناپسند کیا ہے بلکہ نظر ہی نہ کر نیو لکھا ہے اور آخر عبارت میں یہ لکھا ہے کہ زیارت باری تعالیٰ ہوگی بھی پیر کی شکل میں اس سے شبہ ہوا کہ جب مقصود باری تعالیٰ ہے تو زیارت بھی باری تعالیٰ کی اسی ہو جسے باری تعالیٰ ہی سمجھ یا نظر میں آئے اگر مرشد کی صورت میں زیارت باری تعالیٰ کی ہوئی تو فقط مرشد ہی نظر آئیگا۔

الجواب۔ اول چند مقدمات مہد کرتا ہوں اول شیخ اکبر کا قول ہے (جو مجھ کو خوب یاد ہے مگر اس وقت حوالہ کا مقام مجھ کو نہیں ملا) کہ جبکہ انسان پیدا کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی رویت جس کو ہوئی ہے انسان کی صورت میں ہوئی ہے اور اصل دلیل تو اس قول کی کشف ہے لیکن ایک درجہ میں نصوص سے بھی اس کی تائید بدرجہ استیناس ہو سکتی ہے۔ حدیث میں ہے رأیت ربی فی احسن صورۃ اور قرآن میں ہے قولہ تعالیٰ صور کہ صور کہ قولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم دونوں ملائیے وہ دعویٰ قریب بصحت ہو جاتا ہے۔ ثانی۔ انسان عام ہے خواہ معین معروف ہو جیسے کسی خاص شناسا کی صورت خواہ غیزمین وغیر معروف ہو جیسے نا آشنا کی صورت مگر حسب صورت مؤمن ہو۔ ثالث معروف میں جو صورت سب احسن ہوگی وہ الحق ہوگی کہ اُس میں رفیت ہو۔ رابع۔ مرید کی نظر میں سب احسن اپنے شیخ کی صورت ہوگی جس کی وجہ محبت ہے اگرچہ حسن ظاہری کے اعتبار

سے وہ اکمل نہ ہو چنانچہ مشاہدہ ہے اور عشاق کی شہادت بھی ہے کما قال تائلہم ۵

آں دل کہ رم نموت باخو بر وجوانان دیرینہ سال پیرے بروز شایک نگاہے

اور چونکہ مرید کو فیض باطنی اسی صورت کے واسطے سے ہوا ہے اس لئے احسنت اسکی نظر میں دو بالا ہو جاتی ہے اس کے بانضمام مقدمات سابقہ اقرب اغلب اصل یہ ہے کہ اسکو شیخ کی صورت میں رویت ہوا کرے۔ الالعاظر حکمہ لیتقی ضدہ۔ خامس۔ اگر غیر صورت شیخ میں رویت ہو اور مرید اس کے اعراض کرے تو اس اعراض کی بناء پر نہیں کہ وہ اس کے اعتقاد میں رویت حق ہے اور یہ محض اس بنا پر کہ غیر صورت شیخ میں ہے پھر اس سے اعراض کرتا ہے بلکہ بناء پر ہے کہ وہ اس کے اعتقاد میں رویت حق ہی نہیں چنانچہ اقتباس کی یہ عبارت اس پر دلالت ہے "ازینجا معلوم میشود کہ رویت حق تعالیٰ سبحانہ در روز قیامت مرمیہ ان صادق بصورت پیرایشان خواہ بود بلکہ احوال ہم مریہ ان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ و حضرت حق تعالیٰ در آئینہ صورت پیر جلوہ گریست اہ جب ان حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ جب کبھی رویت حق ہوگی شیخ ہی کی صورت میں ہوگی تو ظاہر ہے کہ جب غیر صورت میں ہوگی تو وہ رویت حق نہ ہوگی پھر اس سے اعراض محل اعتراض و اشکال کیا ہو سکتا ہے اسکی نظر ایک طویل حدیث میں وارد ہے اُس کا ضروری اقتباس نقل کیا جاتا ہے۔ دوعی مسلم عن ابی سعید الخدریؓ مر فوعا خذوا ذالم یبق الا من کان یعبد اللہ تعالیٰ من برون فاجرا تاہم رب العالمین فی ادنی صورۃ من التی راوہ فیہا دای عرفہ بما کما فی لفظ ابی ہریرۃ و یقولہنہ الامۃ فیہا منافقوہم فیما یتہم اللہ تعالیٰ فی صورۃ غیر صورۃ التی لیرفون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا و یكون ہنہا تجلیا مثالیما عو ظا ہر مدلول لفظ الصورۃ قال فما اذا تنظرون یتبع کل امۃ ما كانت تعبد قالوا یا ربنا فارقنا الذل من فقر ما کنا الیہم لم نصابہم فیقول نارکب فقولوا نعوذ باللہ منک لا نشک باللہ شیئا مرتین او ثلاثا و فیہ فیقول لہل ینکم و ینہ ایۃ فتعرفونہ فیقولون نعم فیکشف عن ساق فلا یبقی من کان لیسجد اللہ من تلقاء نفسه الا اذ لہ بالسجود و فیہ ثم یرفعون رؤسہم و قد تحول فی صورۃ التی راوہ فیہا اول صرۃ فقال انا ربکم فیقول لوز اللہ ربنا۔ اس میں تصریح ہے کہ مومنین نے ایک تجلی کے وقت اسے انکار کیا کہ وہ ان کی صورت ذہنیہ حاصلہ فی الدنیا کی خلاف تھی اور اس پر نیکر نہیں کیا گیا بلکہ ان کو معذور قرار دے کر دوسری بار صورۃ معروفہ حاصل فی الذہن میں تجلی فرمائی گئی۔ اور یہ تجلی مثالی جنت کی نہیں دہان رویت ذات کی ہوگی جسکی کتنے معلوم نہیں بلکہ یہ تجلی میدان قیامت کی ہے اور یہی محمل ہو سکتا ہے ان بزرگوں کے اقوال مذکورہ فی السؤال کا چنانچہ حضرت کنج شکر کے قول میں تصریح ہے کہ اگر خدا تعالیٰ مر اور روز قیامت

جمال بالکمال خود بصورت پیر من خواہد نمود۔ خواہم دید والا نہ چشم بد اس سو خواہم کشود۔ اور اسی طرح حضرت سلطان المشائخ کے قول میں ہے اگر فردا دروازہ پر سے جمال حق در نظر بصورت پیر من جلوہ خواہد نمود خواہم دید والا نہ رؤے از انجانب خواہم گردانید۔ اور جن بزرگوں کے کلام میں یہ قید نہیں ہے وہ مطلق اسی مفید پر محمول ہو گا جیسے حضرت شیخ محمد صادق کے اس قول میں بلکہ رویت حق تعالیٰ ہم اگر بصورت حضرت پیر و دیگر خواہد شد خواہم دید والا نہ اس رائے پر خواہم۔ پس ان مقدمات کے بعد جواب ظاہر ہے حاجت تقریر نہیں البتہ بعض مقدمات غیر یقینیہ میں اس لئے حکم جازم کا اعتقاد جائز نہیں بلکہ بالکل اس حکم کا انکار بھی جائز بلکہ دلائل سے نفی و انکار راجح ہے لیکن قائلین پر بھی طعن و تشنیع جائز نہیں بلکہ ان کو مقدمات مذکورہ کی بنا پر معذور سمجھا جائیگا اور اس تقریر سے اس کا بھی جواب ہو گیا کہ ان اقوال سے شیخ کی مقصودیت کا ایہا ہوتا ہے حالانکہ مقصود ذات حق ہے۔ جواب کی تقریر ظاہر ہے کہ وہ اس رویت تکم فیہا کو خود حق تعالیٰ کی رویت ہی نہیں کہتے کہ اس سے اعراض مستلزم مقصودیت ذات شیخ ہو بلکہ حق کی رویت اسی کو کہتے ہیں جو صورت شیخ میں ہو اور اس صورت کے غیر میں جو رویت ہو اس کو رویت ہی نہیں کہتے تو مقصودیت شیخ کا شبہ کیسے ہو سکتا ہے اس کی نظیر وہ ہے جو مارفین محققین نے جن میں غالباً شیخ اکبر بھی ہیں فرمایا ہے کہ جو علوم بلا واسطہ حق سے فائض ہوں وہ مقصود نہیں اور جو بواسطہ رسل کے عطا ہوں وہ مقصود ہیں تو اس رسل کا مقصود ہونا لازم نہیں آتا بلکہ جو علوم بلا واسطہ ہوں ان کا من الحق ہی ہونا مستتبہ ہے اس لئے ان کو مقصود نہیں سمجھا گیا اور جن بزرگوں کے کلام میں علم بواسطہ کو مقصود بتایا گیا ہے جیسے مارف رومی فرماتے ہیں۔ ۵

علم کاں نبود حق بے واسطہ در نپاید بچورنگ ماسطہ

یہاں واسطہ سے مراد وحی رسل نہیں بلکہ دلائل فلسفہ جو کہ سفسطہ ہوں مراد ہیں اب بحمد اللہ تعالیٰ مقام صفا ہو گیا۔ یہ تو توجیہ کی تقریر تھی لیکن اگر کسی کے دل کو یہ توجہات نہ لگیں اس کیلئے اسلم یہ ہے کہ ان بزرگوں کے غلبہ حال پر ان اقوال کو محمول کرے جس کو اصطلاح تصوف میں شطح کہتے ہیں اور معذور سمجھے نہ ان کا اتباع کرے نہ ان کیساتھ گفت و ناخ کیسے جتنے کہ مولانا اسماعیل شہید نے صراحتاً مستقیم میں باب اول رکشہ باب چہارم کے حضرت شہید کا ترتیب دیا ہو اسے جیسا کہ دیباچہ میں تصریح ہے) فصل اول کی دوسری ہدایت حب شعی کے آثار کے تیسرے اضافہ میں یہ قول نقل فرما کر اپنی کوئی رائے شدید ظاہر نہیں فرمائی جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں کو معذور سمجھتے ہیں۔ اور میں نے اس تحریر کے نقب میں اسی جانب کی زیادہ رعایت کی ہے کہ تسویا السطوح و تصفیۃ بعض الشطح

لقب تجویز کیا ہے۔ واللہ اعلم بالمدارہ واسرار عبادہ۔ ۲۸ شعبان ۱۳۵۵ھ

رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام

السوال۔ ایک مسئلہ بہت زور سے دریافت کرنا چاہتا تھا ایک زبانی بھی موقع نہ ملا۔ وہ یہ ہے عدالتی عہدے خواہ تنخواہ دار ہوں مثلاً سب ججی، منصفی، ڈپٹی کلکٹری، تحصیل داری، خواہ بلا تنخواہ مثلاً آنریری مجسٹریٹ غیر مسلم حکومت کے تحت میں قبول کرنے جہاں فیصلے لا محالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑیں گے کہا تک جائز ہے۔ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے لیکن اگر یہ عہدے سرے نہ قبول کئے جائیں تو امت اسلامیہ کے دوسرے مصالح فوت ہوتے ہیں جناب کی کسی تحریر میں کوئی قول اس باب میں نہیں دیکھا اور نہ الگ دریافت کر نیکی ضرورت نہ پڑتی۔

الجواب۔ میں نے اس کسمپلق لکھا تو ہے مگر اس وقت مقام مجھ کو بھی یاد نہیں سوائے اس وقت جو ذہن میں حاضر ہے مختصر عرض کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اُس کی اجازت دیدی جاتی ہے خواہ نصاً خواہ اجتہاداً جیسے اکل میتہ تناؤل خمر مخصوصہ میں یا اگر وہ عیسائی یا ساغۃ لقمہ خاصہ کے لئے ایسے ہی افعال میں باقتضار قواعد یہ مناصب سوائے انہما بھی داخل کئے جاسکتے ہیں اگر یہ کوئی نقل جزئی اس وقت میری نظر میں نہیں مگر کلیات و نظائر سے تمسک ممکن ہے چنانچہ اسکی نظیفہا نے ذکر کی ہے۔ دفع النائبۃ والظلم عن نفسه ادلی القول دیو جرم قائم بتوزیعہم بالعدل وان کان الاخذ بالظلم قولاً دیو جرم قائم بتوزیعہا بالعدل ای بالمعادلۃ لہ کما غیر فی الفتنۃ ای بان یحمل کل واحد بقدر طاقتہ لانہ لو ترک توزیعہا الى الظالمین بما یحمل بعضهم مالا یطیق فیصیر ظالماً علی ظلم ففی قیام العارف بتوزیعہا بالعدل تقیل للظلم فلذا یوجز وھذا الیوم کالکبریت الاحمر بل ہوا ندرامہ در مختار و در المختار قبیل باب المصروف۔ کتاب الزکوۃ نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کافی نفسہ غیر مشروع ہونا اور اہل کے ہاتھ میں ہونے سے اشد المفسدین کا اخف المفسدین سے متبدل ہو جانا دونوں میں مشترک ہے۔ البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے سوائے تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو میں ہیں ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی خواہ اپنی ہو یا غیر کی۔ دوسری دفع مضرت اسی تمیم کیساتھ۔ تحصیل منفعت کیلئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کیلئے دوائی حرام کا استعمال یا اجتماع الاستماع الوعظ کیلئے آلات ہو وغنا کا استعمال مثلاً ذلک اور دفع مضرت

کیلئے اجازت ہے جبکہ وہ حضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے۔
 مثلاً دفع مرض کیلئے دولے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو کیونکہ بدن
 اسکے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا اور مثلاً مسئلہ منقولہ مذکورہ میں بضرورت دفع ظلم اشد کے توزیع کی کہ وہ
 بھی ظلم اخف ہے اجازت دی گئی۔ پس یہی تفصیل واقعہ مسئول عنہا میں سمجھنا چاہیے کہ یہ مناصب فی نفسہ شرعاً
 حرام ہیں جس کی وجہ خود سوال میں بھی مذکور ہے اور اگر عمل کی ساتھ خاص یہ فساد عقیدہ بھی ہو کہ حکم قانونی کو
 بمقابلہ حکم شرعی کے مستحسن و راجح سمجھا جائے تو کفر ہے جسکو میں بیان القرآن سورہ مائدہ آیت دمن لم یحکم بما
 انزل اللہ فاولئک ہم الکافرون کی تفسیر میں بیان بھی کیلئے مگر اس وقت کلام صرف اس درجہ میں ہو جو محض
 معصیت اور حرام ہے۔ پس فی نفسہ حرام ہونیکے بعد ان کو اگر حلیہ منفعت الیہ یا جاسیہ کی غرض سے اختیار کیا
 جائے تو کسی حال میں جائز نہیں اور اگر دفع مضرت کی غرض سے اختیار کیا جائے کہ اس مسئلہ پر کفار کی طرف سے
 جو مظالم اور مضرات پہنچتے ہیں اہل مناصب بقدر امکان ان کو اگر دفع نہ کر سکیں تو کم از کم تکفیل و تخفیف کر سکیں
 تو اس صورت میں حکم جواز کی گنجائش ہے۔ واللہ اعلم۔

نوٹ ہیں یہ مسئلہ کسی نقل جزئی سے نہیں لکھا استدلالت سے لکھا ہے جس پر مجھ کو اعتماد نہیں اسلئے مناسب بلکہ
 واجب ہے کہ دوسرے علماء محققین سے بھی اطمینان کر لیا جائے اور پھر بھی عمل کرتے وقت حضرت امام مالکؒ کا ارشاد
 فاعل و مستغفر کو معمول رکھیں۔ ۳ رمضان ۱۳۵۵ھ۔

رسالہ المقالة المتماکلة فی تصور الحلیة البالکة

السؤال۔ گذشتہ شب بیدار ہونے پر احتلام کی حالت نظر آئی۔ گھڑی دیکھی تو رات نصف کے قریب باقی تھی
 اسلئے سستی سے پھر لیٹ گیا۔ غنودگی آمیز بیداری میں روجہ متوفاة کا استحضار ہوا جس میں قصد و اختیار شامل
 تھا اسکی شکل کے استحضار سے استلذاذ کی نوبت آتی رہی غسل کیلئے جب اٹھا تو معاً خیال آیا کہ موت کی وجہ سے
 نکلج ہو چکا اب وہ اس دنیا کے اعتبار سے اجنبیہ ہو چکی۔ لہذا اسکا استحضار اجنبیہ کا استحضار اور اس

عہد قلت و لعلہ یتناس فیہ مجمل یوسف علیہ السلام تحت امرة فرعون و هو کافر و قانونہ الراجح کا خلاف دینا اللہ
 تعالیٰ یتعادم من قولہ تعالیٰ ما کان لیاخزہ اخاہ فی دین الملک الا یتد مع ذلک اختیار یوسف علیہ السلام خدمت
 الہی لان الاول ان یکون ذلک جائزاً فی شریعتہ ثم لیس فی شریعتنا بقولہ تعالیٰ دمن لم یحکم بما انزل اللہ الا یتد
 ان یوسف علیہ السلام اختارہ لدفع المضرة عن الخلق لیسلم علیہم الرزق بالعدل و هو هذا المجمل الحق بالقلب اللہ اعلم ۱۲ جمادی الثانی ۱۳۵۵ھ

استلذا دا جب یہ سے استلذا ہو جو معصیت کبیرہ ہے۔ طبیعت سخت پریشان ہوئی غسل کے بعد توبہ و استغفار کیا تھوڑے عرصہ بعد پھر خیال آیا کہ اسکی شکل مستحضرہ تو حالت حیات کی تھی جو زمانہ حلت کا تھا لہذا اس شخص سے استلذا میں کیا معصیت ہوئی۔ اسکے بعد سے طبیعت میں تشویش و تردد ہے۔ اسی طرح اس سے قبل کئی مرتبہ ایسی نوبت آچکی ہے کہ کبھی کسی مناسبت سے اس متوقاۃ کا ذکر آگیا تو اسکے اعضاء مرئیہ کا مطالعہ نفس میں شروع ہو گیا جسمیں اختیار و قصد کی آمیزش ضرور ہوتی رہی ہے مگر کبھی تنبیہ نہیں ہوا۔ اب ناگاہ تنبیہ ہو تو فکر ہوا اسلئے مودبانہ عرض ہے کہ صحیح بات پر تنبیہ فرمایا جائے۔ نیز جو امر قابل تدارک ہے اس کا تدارک بھی ارشاد فرمایا جاوے۔

الجواب۔ حالت نکاح کی حیثیت سے قبل نکاح یا بعد زوال نکاح عورت کے تصور سے تلذذ کی کئی صورتیں ہیں بعض کا حکم ظاہر ہے بعض کا قابل نظر ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح نہیں ہوا مگر یہ فرض کر کے کہ اگر اس سے نکاح ہو جاوے تو اس طرح سے متع حاصل کروں خواہ اس نکاح کا ارادہ ہو یا ارادہ بھی نہ ہو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ تلذذ حرام ہے اسلئے کہ اس تلذذ کا محل کبھی حلال نہیں ہو جس میں متع بالحلال کا شبہ ہو سکے اور فرض حلت نہیں ہوتی بعض لوگوں کو ایسا دھوکا ہو گیا جو مجھ سے بیان کیا گیا اور میرے جواب سے بفضلہ تعالیٰ رفع ہو گیا جواب کا حاصل یہ تھا کہ تصریح حدیث منی و اشتہا بالقلب زنا ہے گو درجات میں کچھ تفاوت ہو مگر نفس معصیت میں شتراک ہو اور اگر کوئی یہ فرض کر کے کہ اگر اس عورت سے نکاح ہو جائے تو اس طرح اس سے بہتر ہوں تو بہتر ہو کر لے تو کیا یہ فعل حلال ہوگا اسی طرح وہ بھی حلال نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح ہو چکا تھا مگر طلاق وغیرہ کے سبب اس کا نکاح زائل ہو گیا اور وہ زندہ ہے خواہ کسی سے نکاح کر لیا یا نکاح نہ کیا ہو اور اس کے تصور سے تلذذ حاصل کیا کہ جب یہ میرے نکاح میں تھی اس سے اس طرح متع کیا کرتا تھا یہ تلذذ بھی حرام ہے گو پہلی صورت سے اس میں یہ فرق ہے کہ یہ محال کسی وقت حلال بھی رہ چکا ہے اور اس لئے یہ تصور محض فرض ہی نہیں بلکہ اس کا وقوع بھی ہو چکا ہے لیکن اول تو کسی دلیل سے اس فرق کا حکم میں کوئی دخل نہیں۔ دوسری یہاں ایک دوسری علت بھی ہے یعنی خوف فتنہ کہ یہ تصور مفسدی ہو سکتا ہے اسکی تحصیل میں سعی کی طرف اور پھر غلبہ نفس کے وقت تحصیل میں حلال حرام کی قید نہیں رہتی۔ تیسری صورت یہ ہے کہ یہی دوسری صورت والی عورت کسی سے نکاح کر کے مرنے کے خواہ اسکے نکاح میں مری خواہ اسکے طلاق یا وفات کے بعد مری اس کے تصور مذکور سے بھی تلذذ حرام ہے کیونکہ دوسرے نکاح کر نیکی وجہ سے وہ اس بالکل ایسے ہی بے علاقہ ہو گئی جیسے اس تصور کر نیوالو کے ساتھ نکاح کر نیکی سے قبل تھی یعنی اس کا کسی مانعی وقت میں محل حلت ہونا معتبر نہیں رہا اور اسلئے یہ صورت مثل صورت

اول کے ہو گئی بس اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو صورت اول میں مذکور ہو ان تین کا حکم تو ظاہر ہے جیسا اول سے
 معلوم ہوا۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص کے نکاح میں مر گئی اور اسی متعلق سوال کیا گیا ہو چونکہ
 اسکی حالت ذوجتہین اور بین بین ہے اسلئے اس کا حکم محل نظر ہے اگر اس پر نظر کیجاتی ہے کہ موت زوجہ و نکاح
 باقی نہیں رہا اور وہ اجنبیہ ہو گئی تو اس کا تصور مثل تصور اس عورت کے ہے جس سے نکاح ہی نہ ہوا تھا جو
 صورت اول ہے یا ہونیکے بعد منکوحہ کی حیات ہی میں زائل ہو گیا تھا جیسا صورت ثانیہ و ثالثہ میں ہے اس کا
 مقتضایہ یہ ہے کہ تصویر مذکور جائز نہ ہو چنانچہ فقہاء نے بھی حکم بھرتہ المسئلہ انسل میں اس کا اعتبار کیا ہے۔ کما
 فی الدیۃ المختار و بمنع زوجہا من غسلہا و مسہا۔ اور اگر اس پر نظر کیجاتی ہے کہ کل حکام میں مثل اجنبیہ کے قرار
 نہیں دی گئی چنانچہ خود فقہاء نے حکم مذکور کے بعد ہی لا من النظر الیہا علی الاصح بڑھایا ہے اور اجنبیہ محضہ کیلئے
 یہ نظر بھی جائز نہیں رکھی گئی۔ نیز احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت خدیجہؓ کا ان کی وفات کے
 بعد نفایت محبت کیساتھ ذکر فرمانا اور حضرت عائشہؓ کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تقبیل و فعلتہ انا و
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک کا ذکر فرمانا جو کہ اجنبیہ و اجنبی کے لئے جائز نہیں رکھا گیا تو یہ صاف دلیل اسکی
 معلوم ہوتی ہے کہ یہ چوتھی صورت مثل صورت ثلثہ سابقہ کے نہیں اور خصوصیت کا دعویٰ محتاج دلیل مستقل
 ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے فعل کا منشا تو لا تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابد اکو احتمال کے درجہ میں کہہ بھی
 سکتے ہیں۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں تو یہ بھی احتمال نہیں کیا کسی فقیہ سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ
 وسلم کو آپ کی کسی بی بی کی وفات کے بعد ان بی بی کی بہن سے نکاح جائز نہیں تو یہاں تو حضرت خدیجہؓ کو حکما بھی
 منکوحہ نہیں کہہ سکتے تو ان کا ذکر یقیناً غیر منکوحہ کا ذکر ہے پھر اس کا جائز ہونا دلیل ہے کہ چوتھی صورت میں متوفی بی بی
 کو کل احکام میں مثل اجنبیہ محضہ کے قرار نہ دینگے۔ اور جزئیہ فقہیہ مذکور متعلقہ نظریں اختلاف جیسا علی الاصح سے معلوم
 ہوتا ہے عجب نہیں اسی تردد کی وجہ سے ہوا اور علامہ شامیؒ نے جو اس جواز کی دلیل بیان کی دلیل و جہان النظر
 اخف من المس فجاء لشبهة الاختلاف۔ اور غالباً قائلین بالجواز کی نظر عدم احتمال فتنہ عادیہ پڑ گئی ہو پھر اس کے
 بعد واللہ اعلم کہنا یہ سب ناشی اسی تردد سے ہو۔ یہ تو تردد کی تقریر تھی مگر میرے ذوق میں جواز کو ترجیح معلوم
 ہوتی ہے کیونکہ تامل و تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ علت تحریم تصور کی علی سبیل مانعہ الخلود و امر میں ایک تمتع غیر
 محل غلبہ و دوسرا خوف فتنہ۔ چوتھی صورت میں علت ولی تو یقیناً منتفی ہے اور علت ثانیہ بھی اس تفصیل سے
 منتفی ہے کہ تصور میں تو یقیناً اور غیر تصور میں بطور انفساء کے ظنا۔ لیکن اگر اس پر انفساء محتمل ہو تو پھر حکم حرمت

کا کیا جاویگا۔ ان المحکم تابع للعلۃ۔ باقی میرا ذوق قابل اعتماد نہیں دوسرے علماء سے تحقیق کر لیا جاوے۔
واللہ اعلم۔ ۸ رمضان ۱۳۵۵ھ۔ تمت رسالۃ المقالة المتماکۃ۔

رسالۃ النعم المنادی فی تصحیح المبادیٰ مستلبرۃ

خط اول

حال۔ دستگی اخلاق و معاملات کا حتی الامکان گوشا ہوں اسکی تفصیل یہ ہے کہ خصائل رذلیہ مثلاً حسد۔ کینہ۔ غصہ۔ عجب وغیرہ کا مادہ دل کے اندر چھپا ہوا موجود ہے۔ گو اُسکے مقتضا پر عمل نہیں کرتا ہوں۔ لیکن کبھی کبھی ذہول ہو جاتا ہے۔ خیال آنے پر قصد سے دفع کرتا ہوں۔
تحقیق۔ پھر اور کیا چاہئے۔ صاف لکئے۔

حال۔ معاملات کہ متعلق عرض ہے کہ شروع ملازمت سے رشوت سے محتاط نہ تھا۔ سال ہوئے میں نے اس سے توبہ کی۔ جن جن سے رشوت لی تھی یا قرض لیا تھا اُن سے معاف کرانیکا یا اُن کو ادا کر نیر کا قصد کر لیا کئی شخصوں سے معاف کر چکا ہوں۔ ایسے اشخاص کی جہانتک یاد اسکی فہرست بنائی ہے اور صمیم ارادہ ہے کہ اُن سے معاف کراؤ لگا یا ادا کر دوں گا۔ میرے اوپر سودی قرضہ بھی ہے۔ پہاڑم تنخواہ سے زیادہ اس میں ہر ماہ دیتا ہوں۔ اللہ پاک سے دعا کرتا رہتا ہوں کہ مجھکو حقوق العباد سے نجات دے۔ حضور بھی دعا فرماویں۔
تحقیق۔ دعا کرتا ہوں۔

حال۔ اصلاح کی حقیقت میری ذہن میں یہ ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کی رضا جوئی کے جو طریقے ہیں یعنی تزکیہ نفس۔ تحقیق۔ اس کی کیا تفسیر ہے۔
حال۔ مامورات شرعیہ کی اخلاص سے تعمیل۔
تحقیق۔ اس میں مصلح کا کیا دخل۔

حال۔ اور نہایت سے بیزاری ان پر استقامت کی توفیق عطا ہو جائے اور اللہ پاک کی یاد قلب میں مایاں گزیریں ہو جائے۔
تحقیق۔ (کسی بیزاری) عملی یا اعتقادی یا حالی۔

خط دوم

حال۔ پچھلے خط میں میں نے عرض کیا تھا کہ خصالِ رذیلہ کا مادہ دل میں موجود ہے لیکن اسکے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا۔ حضورؐ والا نے استفسار فرمایا ہے کہ ”پھر اور کیا چاہئے“ جواب میں عرض ہے کہ میں جانتا ہوں کہ رذائل کا ازالہ کلیۃً محال ہے اور اُن کے مقتضیات پر عمل نہ کرنا کافی ہے بفضلہ اسکی توفیق اپنے میں پاتا ہوں گو قوی نہیں۔ اللہ پاک توفیق میں زیادتی فرمائے۔ باقی میرا یہ کہنا کہ رذائل کے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا۔ میری اپنے محسوسات کی بنا پر ہے۔ ایک عامی کی محسوسات ہی کیا۔ غالباً بہت اخلاقِ ذمہ میں مبتلا ہوں گا لیکن مجھ کو اُن کا احساس نہیں ہے۔

تحقیق۔ احساس ہونا چاہئے ورنہ اُس کا علاج کیسے پوچھا جاوے گا خصوص جبکہ مصلح کے مشاہدہ سے بھی دور ہو ایسی حالتیں مصلح کے احساس کی بھی کوئی صورت نہیں اور ایسا کم ہوتا ہے کہ مصلح کو کسی واقعہ سے اطلاع دی اور اُس نے اُس واقعہ سے کسی خصلت کا استنباط صحیح کر لیا سو یہ کافی علاج کیلئے کافی نہیں لہذا خود طالب کو احساس کرنا چاہئے جسکی تدبیر یہ ہے کہ ایسے رسائل کا مطالعہ کیا جائے جیسے تبلیغ دین یا میرے مواعظ۔

حال۔ دوسرا استفسار حضورؐ والا کا یہ ہے کہ تزکیہ نفس کی تفسیر کیا ہے؟ جواب میں عرض ہے کہ تزکیہ نفس کی تفسیر یہ ہے کہ قلت کو ان اخلاقِ ذمہ مثلاً۔ حسد۔ کینہ۔ تکبر۔ غصہ۔ خود پسندی۔ ریا۔ کذب۔ محبتِ جا۔ محبتِ مال۔ وغیرہ سے پاک کرے جو حق تعالیٰ کو ناپسند ہیں اور ان اخلاقِ حمیدہ مثلاً محبتِ خشیت۔ رجا۔ صبر۔ شکر۔ اخلاق۔ صدق۔ توکل۔ رضا بر قضا وغیرہ کو قلب کو آراستہ کرے جو حق تعالیٰ کو پسند اور محبوب ہیں تحقیق۔ ٹھیک ہے

حال۔ تیسرا استفسار حضورؐ والا کا یہ ہے کہ ”حصولِ اخلاص میں مصلح کو کیا دخل ہے؟“ جواب میں عرض ہے کہ اخلاص امر اختیار ہے اور امر اختیار کے حصول کا طریقہ استعمالِ اختیار اور مجاہدہ ہے لیکن ممکن ہے کہ مرضِ ریا جو اخلاص کی ضد ہے اس صورت سے ظہور کرے کہ طالبِ اصلاح خود احساس نہ کر سکے ایسی حالت میں وہ مصلح کا ممتلج ہو گا جو بعض اوقات ایسے امراض کی تشخیص اور طریقِ مجاہدہ تجویز کرتا ہے جو ان امراض کا علاج ہے۔ نیز مجھ کو بزرگوں کی دمار کے برکات اور توجہ کے فیض کا انکار نہیں ہے لیکن چونکہ یہ دونوں امور غیر اختیار ہیں۔ میں نے حضورؐ والا سے اصلاح کی درخواست کرتے وقت اپنی اصلاح کیلئے اپنی ذرائع

سے امید وابستہ نہیں کی ہے تاکہ بعد کو توحش اور مایوسی کا سامنا نہ ہو۔

تحقیق۔ سب اجزاء مضمون کے بالکل صحیح اور سلی بخش اور امید افزا ہیں۔

حال۔ آخر میں حضور والا نے منہیات سے بیزاری کمتعلق دریافت فرمایا ہے کہ بیزاری عملی یا اعتقادی یا عالی کونسی مراد ہے۔ جواب میں عرض ہے کہ صرف اعتقادی اور عملی درجہ مراد ہے۔ حالی امر غیر اختیاری ہے اور امور غیر اختیاریہ حصول رضا کی طرق نہیں ہو سکتے۔

تحقیق۔ بالکل صحیح۔ اب وقت آگیا کہ کیفیات فق مجھ سے ایک ایک چیز کمتعلق پوچھا جائے اور میں جو عرض کروں اُس پر عمل کر کے پھر مجھ کو اطلاع کی جائے۔ اسی طرح جب ایک چیز کمتعلق علمی تحقیق اور عملی رسوخ کا فیصلہ ہو جائے پھر دوسری چیز کا اسی طرح سلسلہ شروع کیا جائے اور ہر خط کیساتھ اُس پہلا خط بالالتزام رکھا جائے

خط سوم

حال۔ حسب الارشاد تبلیغ دین اور حضرت والا کے مواعظ زیر مطالعہ ہیں۔ میں سمجھتا تھا کہ کبر و عجب پر بفضلہ غالب آچکا ہوں لیکن اس ہفتہ میں اپنے یہ فعل پر غور کیا تو مجھے توجہ رکھنے سے کئی مرتبہ مجھ کو اپنے اندر کبر و عجب کا احساں ہوا گو نفس نے ہر اُس فعل کی جس پر مجھ کو کبر و عجب کا گمان ہوا تاویل پیش کر نیکی کوشش کی لہذا چند واقعات مع اُن تاویلات کے جو نفس نے پیش کیں حضور والا کے فیصلہ کی غرض سے تحریر کرتا ہوں۔

(۱) ایک عالم صاحب نے میرے دماغ اور ذہانت کی مدح فرمائی جس کو سن کر مجھ کو نہایت مسرت ہوئی اور مدح کو سچ سمجھا۔ عقلی طور پر خوب ہنسنے میں ہے کہ میرا کوئی کمال میرا ذاتی نہیں ہے حق سبحانہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے بلا استحقاق عطا فرمایا اور جب چاہے واپس لے لے۔ مدح کو سچ سمجھنے کی بابت نفس نے یہ تاویل کی کہ جب تم اس کو اپنا کمال نہیں سمجھتے اور اللہ پاک کا انعام سمجھتے ہو تو اس خوبی کو خوبی نہ سمجھنا اللہ پاک کی ناشکری ہوگی۔

(۲) گھر میں گھی کی ضرورت تھی۔ ملازم کام کو لگایا ہوا تھا مجھ سے کہا گیا کہ بازار سے گھی لے آؤ۔ میں نے ایک دیگچی ہاتھ میں لٹھائی اور بانسٹو تیار ہو گیا۔ میری اہلیہ نے میرے ہاتھ میں ایک اٹھنی دی ۸ روپے کی دیگچی رکھ دی اور یہ کہا کہ ۸ روپے خریدنے میں مجھ کو شرم آتی ہے۔ یہ کہنے کے بعد فوراً خیال آیا کہ شرم کی وجہ تبصر ہے۔ نفس نے تاویل کی کہ اگر آپ اسے تکرار فرمائیے۔ دوسروں پر یہ مہوار کی خواہ ہے۔ ہر کاری عہدہ دار کیا ہے۔ اگر کوئی شخص ۸ روپے خریدنے کے لئے گاتو زلت کی نگاہ سے دیکھے گا کہ اتنی تنخواہ ہے اور ۸ روپے خرید رہے ہیں۔ لیکن میں اس تاویل کو محض تاویل ہی سمجھا اور نفس کی تاویب کی غرض سے اس پر آمادہ ہو گیا کہ ۸ روپے نہیں بلکہ ۸ روپے کا گھی

خرید کر لاؤنگا اور دیکھی اٹھا کر چلا تو اب اس بات پر شرم آنا شروع ہوئی کہ ہم کے گھئی کیلئے آنا بڑا برتن لیاؤنگا تو وہ کا ندر ارا متی سمجھے گا۔ ابھی سوچ ہی رہا تھا کہ لازم آگیا اور میری اہلیہ نے برتن میرے ہاتھ سے لیکر اسکو دیدیا (۳) میں اپنے ایک ماتحت کو اشارہ سے بلایا اس نے دیکھا لیکن اپنے کام میں مشغول رہا مجھ کو اس کا کام چھوڑ کر فوراً نہ آنا طبعی طور پر ناگوار ہوا لیکن میں اس کے مقتضایہ عمل نہیں کیا بعد کو خیال آیا کہ ایسے موقع پر تواضع کا برتاؤ کرنا سیاست اور انتظام میں نخل ہوگا۔ لہذا میں اپنے اوپر مصنوعی غصہ تاری کیا اور اس کے پاس جا کر اس کو تنبیہ کی۔ میری اس تنبیہ میں ظاہر انگبر کی سی شان تھی لیکن قلب بفضلہ تعالیٰ تجر سے پاک تھا۔ حضور والا مطلع فرما رہے کہ ایسے موقع پر جہاں تواضع کا برتاؤ سیاست اور انتظام میں نخل ہونا معلوم ہو ظاہر انگبروں کا سا برتاؤ کرنے کی شرعاً رخصت ہے یا نہیں۔

(۴) میرے ایک شناسا ہیں جو اکثر میرے اوپر پھتیاں کیا کرتے ہیں اور میری عیب جوئی کی فکر میں رہتے ہیں میں ان کیساتھ تواضع کا برتاؤ کرتا تھا جس سے وہ اور زیادہ جبری ہوتے تھے اور مجھ کو اور زیادہ دق کرتے تھے ان کے انداز گفتگو سے اکثر ان کا تکبر بھی ظاہر ہوتا تھا۔ میں نے ان سے نجات حاصل کرنے کا یہ طریقہ سوچا کہ ان کیساتھ سخت برتاؤ کروں اور تکبروں کیساتھ تکبر کر سکی رخصت پر عمل کروں۔ لہذا ایک مرتبہ گفتگو کے سلسلہ میں انھوں نے مجھ سے پوچھا کہ کیا میں یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھ سے حضور کہہ کر خطاب کیا کریں۔ میں نے نہایت کراخت لہجہ میں انکو جواب دیا کہ ان کے ایسا کر نیسے میری شان میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا۔ میرے ماتحت جن میں بارہ بارہ وہ انسپکٹر بھی شامل ہیں جنکی تنخواہ ڈیڑھ سو روپیہ ماہوار ہے ہر وقت مجھ سے حضور کہا کرتے ہیں یہ جملے ادا ہونیکے بعد طبیعت گھبرانی لگی اور علی انگبر علی معلوم ہونے لگا اور میں نے توبہ اور استغفار کر لیا۔

تحقیق۔ خط حرفاً پڑھا طلب اور اہتمام اور فکر سے دل خوش ہوا دل سے دعا نکلی سب کا جواب یہ ہے کہ مبتدی کو ایسی کاوش نافع تو اس لئے ہے کہ اس سے نظر بڑھتی ہے مگر تحقیق کی فکر یا اس تحقیق پر اصلاح کو اس طرح مبنی کرنا کہ اگر نفس میں ردیہ ثابت ہو جائے تو اس کا مذاک کریں ورنہ مطمئن ہو جاویں یہ ضرر ہے اسلئے کہ ایسی تحقیقات اکثر وجدانی ہوتی ہیں کہ ان میں دونوں جانب دلائل و کلام کی بہت گنجائش ہوتی ہے اگر ردیہ کو ثابت کیا جائے بعض اوقات غلو و تمیق ہو جاتا ہے پھر سر چیز میں ایسے سوالات پیدا ہونے لگتے ہیں جو ایک مستقل مشغلہ ہو جاتا ہے جو ضروری مقاصد سے مانع ہو جاتا ہے۔ اور اگر مطمئن کر دیا جائے تو نفس کو یہی عادت ہو جاتی ہے اور فکر کی چیزوں سے بھی بیگم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات خود مصلح کی رائے بھی مشتبہ ہو جاتی

ہے اُس وقت طالب کو زیادہ شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں۔ لہذا یہ طرق بجائے نافع ہونیکے مضر ہو جاتے اسلئے صحیح طریق یہ ہے کہ جس امر میں ذرا بھی شبہ ہو جائے اُس شبہ کو کو حقیقت سمجھ کر اُس کا تدارک عملی یعنی نفس کی مخالفت کی جائے اور اگر بہت نہ ہو یا کوئی امر صریح دین طور سے خلاف مصلحت مشاہد ہو تو بجائے تدارک عملی کے استغفار اور جناب باری تعالیٰ سے دعا و التجا اصلاح کی بکثرت کریں پس یہی معمول رکھا جائے۔ اور جس امر کے قبیح ہونے میں کوئی اشتباہ نہ ہو اور تاویل کی گنجائش نہ ہو اُس میں بہت کر کے نفس کی مقلومت و مخالفت کی جائے اور رسمی و دہمی مصالح کی پروا نہ کی جائے۔ والسلام۔ تمت رسالہ نم المنادی فی تصحیح المبادی۔

رسالہ اشکال علی ضرورتہ الشیخ مع وجود الاختیار فی الاعمال

حال۔ حضرت المخدم والمکرم ذوالمجد والمعظم حکیم الامت مجدد الملت مولانا الشاہ محمد اشرف علی صاحب امت فیضہم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

بعدہ عرض ہے کہ بندہ نے حضرت والا کیساتھ اصلاح کا تعلق کیا ہے۔ حضرت نے یہ طریق تجویز فرمایا تھا کہ نفس کی ایک ایک حالت لکھو اور میرے بتائے ہوئے طریقہ پر عمل کرو۔ چنانچہ میں نے اپنے اندر اسورہ آل علی الکبریا کی ان کی اصلاح کے متعلق درخواست کی تھی حضرت تحریر فرمایا سوال فرمایا تھا کہ یہ امور اختیاری ہیں یا غیر اختیاری میں نے جواب میں شیخ اول عرض کی تھی۔ حضرت والا نے جواباً تحریر فرمایا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے۔ اب کیا سوال باقی رہا۔ بحمد اللہ تعالیٰ میں نے وہ امور ترک کئے مگر گاہے گاہے خیال نہ رہنے کی وجہ سے مرتکب ہو جاتا ہوں جس کا تدارک بعد میں ندامت اور توبہ سے کر لیتا ہوں اور ارادہ کرتا ہوں کہ آئندہ انشاء اللہ الغیر خیال رکھوں گا۔ اب میں حضرت والا سے ایک بات دریافت کرتا ہوں۔ سزاورد اللہ العظیم واللہ الکرم حاشا ثمرہ کل اس اعتراض مقصود نہیں ہے بلکہ محض ایک شبہ جو کہ پیش آیا ہے اس کے حل کیلئے۔ اور وہ یہ کہ شریعت مقدسہ کے جمیع احکام اختیاری ہیں اور میرے اندر اور بھی امراض ظاہرہ و باطنہ متعلق اخلاق نہ کہ عقائد بفضلہ تعالیٰ عقائد تو درست ہیں پس وہ امور بھی اختیاری ہی ہیں۔ اب ان کو حضرت والا کے سامنے اظہار کر کے طریقہ ان کی اصلاح کا معلوم کرنیکے متعلق یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ چونکہ اس کا جواب ہی ہے جو کہ اوپر مذکور ہوا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے لہذا باوجود جواب معلوم ہونیکے پھر خواہ مخواہ حضرت والا کو تکلیف دینا یہ غیر مناسب معلوم ہوتا ہے اور اگر بایں وجہ مذکور اظہار امراض نہ کروں تو خود بخود اپنے

طور پر یہ خیال کر کے کہ یہ امر اختیاری ہے ہذا اس کو اظہار کرنیکی ضرورت نہیں (بوجہ جواب مذکور معلوم ہوئی بلکہ اپنے اختیار سے تو کائنات علی اللہ بہت کر کے اسکو ترک کروں گا اور اگر غیر اختیاری ہے (مثلاً و سائر غیر) تو اس کا مواخذہ نہیں۔ لہذا اس کے بھی اظہار کی ضرورت نہیں ہے تو یہ خیال گلو گیر ہوتا ہے کہ پھر حضرت والا ہی جو اصلاح کیلئے تعلق کیا ہے تو اس کا تو سلسلہ ہی اب کیسے قائم رہ سکتا ہے حالانکہ اصلاح کا سلسلہ تو بہت طویل ہے اور بہت مدت تک خط و کتابت و عرض و حالت کے بعد اصلاح کا حصول ہوتا ہے۔ پس اس وقت یہی شبہ مستقر ہو کر اظہار امراض سے (توقفاً علی الجواب) مانع ہوا جناب اللہ سے متوقع ہوں کہ اس کا حل فرما کر احقر کو تسفی بخش کرے۔ فرما دیں فقط والسلام مع الاکرام۔

تحقیق۔ السلام علیکم۔ نفیس سوال ہے جس کا بعونہ تعالیٰ سلیس جواب ہے مگر ایک خاص سوال کے جواب کی طرف متوجہ کر نیکیو اس کی توضیح میں غانت کا دخل ہے اسلئے فی الحال اسی کو کافی سمجھتا ہوں وہ سوال یہ ہے کہ اگر کوئی کہے کہ طبعی کتابوں میں تمام اغذیہ و ادویہ کے منافع و مضار مصرفاً مذکور ہیں جس کا قبل لحوق مرض مطالعہ کر کے ہر شخص کا مل احتیاط کر سکتا ہے۔ جو کسی اتفاق سے مرض لاحق ہو جائے تو طبی کتابوں میں ہر مرض کی علایات دیکھ کر مرض کی تشخیص اور تدبیرات دیکھ کر مرض کا علاج کر سکتا ہے پھر طبیب کی طرف رجوع کرنیکی کیا ضرورت ہے سو اس سوال کا کیا جواب ہو گا اسی سے یہ سوال حاضر بھی حل ہو جائیگا۔ فقط۔

حال۔ احقر اس سال دورہ حدیث میں شریک ہے ایک عرصہ سے خط لکھنے کا خیال کر رہا تھا لیکن ایک عارض مانع بنا رہا وہ یہ کہ احقر کو آپ کے مصنفات و ملفوظات دیکھنے کا بے حد شوق ہے چنانچہ بحین سے اب تک براہر دیکھتا رہا بحمد اللہ بہت مستفید ہوا ان سے ایک خاص بات معلوم ہوئی وہ یہ کہ مامورات شرعیہ سب کے سب اختیاریہ ہیں چونکہ مامورات اختیاریہ ہیں اسلئے جہاں رکنے کا امر ہے وہ بھی اختیاری ہوئے اسلئے سارے امراض کا علاج یہی ہے کہ اپنے اختیار سے رکنے اب اپنے متعلق بھی ہمیشہ ہی تقریر جاری کرتا رہا اب سوال یہ ہے کہ مشائخ طریقت سے اس قاعدہ کے معلوم ہونیکے بعد کیا سوال اور علاج کرنا چاہئے میری ہی سمجھ میں نہیں آتا کہ بہت عرصہ سے اس امر پر غور کر رہا ہوں امید کہ جناب والا مطلع فرمائیں گے تاکہ احقر اسی پر عمل کرے۔ آخر اس قاعدہ کلیہ کے علم کے بعد علاج و شلخ کی ازالہ مرض میں کیا حاجت باقی رہتی ہے۔ امید کہ اگر کوئی غلطی ہوگئی ہو تو مطلع فرمائیں گے تحقیق۔ مامورات و نہیات سب اختیاری ہیں پس مامورات کا ارتکاب اور منہیات سے اجتناب بھی سب اختیاری ہیں لیکن اس میں کچھ غلطیاں ہو جاتی ہیں کبھی تو یہ کہ حاصل کو غیر حاصل سمجھ لیا جاتا ہے کبھی اس کا

عکس شأ ایک شخص نے مزار میں خشوع کا قصد کیا اور وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے جمل ہو گیا مگر ساتھ ہی ساتھ
 وساوس و خطرات کا هجوم بھی ہوا رہا یہ شخص اسکو خشوع کا مضاد سمجھ کر خشوع کو غیر حاصل سمجھایا ابتداء عبادت میں
 وساوس غیر اختیاری تھے مگر اسی سلسلہ میں وہ وساوس اختیار یہ کی طرف منحرف ہو گئے اور یہ ابتداء کے دھوکے میں
 رہ کر خشوع کو باقی سمجھا حالانکہ وہ زائل ہو چکا اور غیر راسخ کو راسخ سمجھ لیا جاتا ہے مثلاً دو چار خفیف حادثوں
 میں رضا بالقضا کا احساس ہوا یہ سمجھ گیا کہ یہ ملکہ راسخ ہو گیا پھر کوئی بڑا حادثہ واقع ہوا اور اُس میں رضا نہیں ہوئی
 یا درجہ مقصود تک نہیں ہوئی مگر اُسی دھوکے میں رہا کہ اُس میں رسوخ ہو چکا ہے اب بھی رضا معدوم یا ضعیف نہیں ہے
 اور حاصل کو غیر حاصل سمجھنے میں یہ خرابی ہوتی ہے کہ شکستہ دل ہو کر اُس کا اہتمام چھوڑ دیتا ہے پھر وہ صحیح زائل ہو جاتا ہے
 اور اس کے عکس میں یہ خرابی ہوتی ہے کہ اُس کا اہتمام ہی نہیں کرتا اور محروم رہتا ہے اور غیر راسخ کو راسخ سمجھنے میں بھی
 وہی خرابی عدم اہتمام تکمیل کی ہوتی ہے کبھی یہ غلطی ہوتی ہے کہ حاصل راسخ کو زائل سمجھ لیتا ہے مثلاً شہوت حرام کی
 مقاومت اور وہ زمانہ غلبہ تارذ کر کا تھا اسلئے داعیہ شہوت حرام کا ایسا مصل ہو گیا کہ اسکی طرف التفات بھی نہیں ہوتا
 پھر اُن آثار کا جوش و خروش کم ہونیسے طبعی التفات کو درضعیفہ میں سہی ہونے لگا یہ شخص یہ سمجھ گیا کہ مجاہدہ بیکار
 گیا اور شہوت حرام کا ردیلہ پھر عود کر آیا پھر اصلاح سے مایوس ہو کر صحیح بطالت و خلعت میں مبتلا ہو گیا۔ یہ
 چند مثالیں ہیں غلطیوں کی اور اُن کے مضار کی اگر کسی شیخ سے تعلق ہو اور اُس پر اعتماد ہو تو اسکو اطلاع کر نیسے
 وہ اپنی بصیرت و تجارب کے سبب حقیقت سمجھ لیتا ہے اور ان اعلاط پر مطلع کرتا ہے اور یہ ان عنقریب محفوظ رہتا
 ہے اور فرضاً سالک اگر ذکاوت و سلامت فہم کے سبب خود بھی مطلع ہو سکے مگر نا تجربہ کاری کے سبب مطمئن نہیں
 ہوتا اور مشوش ہونا مقصود میں نخل ہوتا ہے یہ توشیح کا اصلی منصبی فرض ہے اور اس زیادہ اُسکے ذمہ نہیں لیکن
 تبرعاً وہ ایک اور بھی خدمت کرتا ہے وہ یہ کہ مقصود یا مقدمہ مقصود کے تحصیل میں اور اسی طرح کسی ضعیف یا مقدمہ ضعیف
 کے ازالہ میں طالب کو مشقت شدید پیش آتی ہے گو تکرار مباشرة اور تکرار مجاہبت سے وہ مشقت اخیر میں مبدل
 بہ تسیر ہو جاتی ہے لیکن شیخ تبرعاً کبھی ایسی تدابیر بتا دیتا ہے کہ اول امر ہی سے مشقت نہیں رہتی یہ ایک اجمالی تحقیق
 تقریباً فہم کیلئے ہے باقی ضرورت شیخ کا مشاہدہ اس وقت ہوتا ہے جب کام شروع کر کے اپنے احوال عزیمت کی اس کم
 بالاتر ام اطلاع کرتا ہے اور اُسکے مشورہ کا اتباع کرتا ہے اور یہ قبلہ کامل اسوقت ہو سکتا ہے جب اُس پر اعتماد
 ہو اور اُس کے ساتھ تعلق انقیاد ہو اُس وقت حتماً معلوم ہوگا کہ بدون شیخ کے مقصود کا حاصل ہونا عادتاً متعذر ہے
 الا نادراً والنادر کا معدوم پھر اس ضرورت میں تفاوت فہم و استعداد کے اعتبار سے تفاوت بھی ہوتا ہے یہی وجہ ہے

کہ متقدمین کو کم ضرورت تھی۔ مدت رسالت حل الاشکال۔

رسالہ التحقیف فی الاختیار الضعیف

حال۔ حضرت یہ امور افتخاریہ کا جو مسئلہ ہے۔ اس کی نسبت اکثر ایک دوسو سو یہ ہو ا کرتا ہے خصوصاً اپنے ہی حالات پر نظر کر نیے کہ کیا جسمانی امراض خاص کر ضعف قلب و دماغ اور مسلسل خلاف طبع حالات کے پیش آتے رہتے ہیں یہ اختیار بھی ضعیف و مضل نہیں ہو جاتا ہے اور کیا پھر اس حد تک یہ اختیار امور غیر اختیار یہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ نیز ارادہ و اختیار میں اور نیت میں کیا فرق سمجھوں مثلاً اگر نماز میں خشوع و خضوع کی ہر وقت نیت رکھتا ہوں۔ اور پھر بھی یہ اس درجہ تک کا بھی نہ حاصل ہوتا ہو جبکہ حضرت امر اختیار میں فرمایا کرتے ہیں تو ایسی نیت معتبر نہ ہوگی۔

تحقیق۔ خشوع نیت مطلق سکون اور شرعاً سکون جو اس کی حقیقت ظاہر ہے اور سکون قلب کی حقیقت حرکت فکریہ کا انقطاع ہے اور جس طرح سکون جوارح کی تکلیف بقدر ضرورت ہے مثلاً صحیح قوی سوئی اسپر قادر ہے کہ نماز میں کوئی حرکت زائدہ علی الصلوٰۃ صادر نہ ہو نیت وہ اسی کا مکلف ہو گا اور میں حسب وجع غلبہ وجع کے وقت اس پر قادر نہیں جب دروٹھے گا وہ بھی نہ ہو کہ بیچ و تاب کھائے گا اس لئے وہ اس درجہ سکون کا مکلف نہ ہو گا۔ البتہ جب دروٹ نہ ہو پھر وہ اس سکون کی تجدید کا مکلف ہو گا اسی طرح سکون قلب کی تکلیف بھی بقدر قدرت ہوگی مثلاً جو شخص تمام اسباب مشوشہ سے محفوظ ہو وہ حرکات فکریہ و انقطاع کلی پر قادر ہے وہ اسی کا مکلف ہو گا اور جو اسباب مشوشہ میں مبتلا ہو وہ ایسے جمع خاطر پر قادر نہیں رہے گا وہ اس درجہ کا مکلف بھی نہ ہو گا البتہ جتنا وقت تشویش سے سکون کا عیب نہ ہو گا یعنی وہ تشویش تخیل پر غالب نہ ہو اس وقت میں اس کا مکلف ہو گا۔ یہ تو کلام کلی ہے اب اس مقام پر ایک دقیق جزئی ہے وہ زیادہ قابل اعتبار ہے اور اس میں زیادہ بصیرت کی ضرورت ہے اگر صاحب معاملہ کو ایسی بصیرت نہ ہو تو کسی صلح حکیم تجربہ کار سے مشورہ کی حاجت ہے وہ یہ ہے کہ اس قطع حرکت فکریہ کا طریق کیا ہے کیونکہ یہ قطع براہ راست حاصل نہیں ہوتا۔ کما عموماً لھذا بلکہ طریق اس کا یہ ہے کہ اپنے قلب کو کسی ٹھوس چیز کی طرف قصداً متوجہ کر دیا جائے جو وضع صلاۃ کی خلاف نہ ہو مثلاً ذات حق کی طرف برابر متوجہ ہے اگر خیال نہ چنے کی وجہ سے اسپر قادر نہ ہو تو یہ تصور کرے کہ میں کعبہ حسنا کی طرف رخ کئے ہوئے ہوں یا نماز میں جواز کار و قرات پڑھ رہا ہے ان کی طرف توجہ

رکھے کہ میں یہ الزام پڑھ رہا ہوں یا ان کے معافی کی طرف توجہ رکھے چونکہ نفس ایک آن میں دو طرف متوجہ نہیں ہوتا اسلئے یہ توجہ مانع ہو جائے گی دوسرے خطرات کے آئیں یہ ہے وہ طریق اب اس میں ایک غلطی ہوتی ہے وہ یہ کہ ہر شخص کی استعداد جدا ہے کسی شخص کیلئے ایک تصور نافع ہے۔ دوسرے شخص کیلئے دوسرا تصور بعض اوقات حسب معاملہ بوجہ عدم بصیرت و عدم تجربہ کے اپنے لئے ایک طریق کو اختیار کرتا ہے اور وہ طریق اسکی طبیعت کے مناسب نہیں ہوتا اسلئے اس مقصود حاصل نہیں ہوتا اور بار بار کی ناکامی سے مایوس ہو کر اس غلط گمان میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ مشروع فعل اختیاری نہیں اسلئے بالکل اس کا اہتمام چھوڑ بیٹھتا ہے اور اس مایوس کی برکت سے محروم رہتا ہے اس لئے مناسب طریق کی تعیین کے لئے سخت اہتمام کی حاجت ہے۔ دوسری غلطی اس اشد یہ ہوتی ہے کہ تعیین کے بعد جس طریق کو اختیار کیا گیا ہے اس میں کاوش زیادہ کرنے لگتا ہے اور اس کا منتظر اور متوقع رہتا ہے کہ دوسرا کوئی خیال اصلانہ آنے پائے اور اسکے لئے طبیعت پر زور ڈالتا ہے حتیٰ کہ نوبت کمال و طلال کی پیش آتی ہے جس کا نتیجہ وہی یا اس کے بعد ترک کر دینا ہے سو اس لئے ضرورت ہے ترک کاوش کی بس دوسری معتدل توجہ کافی ہے اگر اس توجہ کیساتھ دوسرا کوئی خطرہ آجائے وہ غیر اختیاری ہوگا اور مضر نہ ہوگا جیسے کسی خاص صفحہ میں سے کسی خاص لفظ پر قصد نظر کیا جائے تو یقینی بات ہے کہ وہ شعاعیں بلا قصد دوسرے کلمات پر بھی پہنچ جاتی ہیں مگر وہ نظر قصدی نہیں ہوتی اور ایک غلطی ہے بڑھ کر ہوتی ہے کہ دوسرے خیال کے آنیکے ساتھ یہ سوچنے لگتا ہے کہ یہ خیال قصداً آیا یا بلا قصد سو فیصلہ محض بیگانہ ہے اگر فرضاً ہی تحقیق ہو جائے کہ قصداً آگیا تو اب گزشتہ کا تو اعدام ہو نہیں سکتا۔ آئندہ کیلئے تدارک کیا ہی جائیگا سو اگر اس فیصلہ کے بدن بھی اس تدارک میں مشغول ہو جائے تو کیا ضرر ہے اور وہ تدارک بغور تنبیہ کے تجدید ہے اس توجہ مقصود کی اور نیت و ارادہ جو کہ مترادف ہیں قبل اختیار ہوتے ہیں جو بدون اختیار کئے ہوئے مامور بہ کے کافی نہیں جیسے نماز کی نیت کرے مگر فعل صلوٰۃ کو اختیار نہ کرے ناکافی ہے لیکن جن اشکالات کا محاصرہ اس فرق کی تحقیق کو سوچا تھا اب وہ بدون اس تحقیق کے بھروسہ حل ہو گئے یعنی ذوق ہونے پر بھی اور نیت کے کافی نہ ہونے پر بھی اشکال نہیں رہا۔ کیونکہ اختیار کے درجات میں ایسی گنجائش نکل آئی کہ کس بہ میں بھی خلجان اور مشقت کا احتمال نہیں رہا۔ واللہ الحمد۔

(نوٹ) یہ مضمون کی اہمیت پر نظر کر کے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسکو التحفیف فی الاختیار الضعیف

ملقب کر دیا جائے فقط۔

(نوٹ) - تیسری ذیل کا خط بھی اسی سلسلہ کا ہے۔

حال - الحمد للہ سلسلہ امور اختیار یہ کی نسبت بھی حضرت کے نسخے کے کامل شفا بخشی اور شرح اسباب کے ساتھ بخشی حال الحمد للہ و شغنا ہے۔

اب صرف ایک بات اور بانا چاہتا ہوں کہ حضرت نے حرکت فکریہ کے قطع کی جو سورتیں تحریر فرمائیں ان میں سے ایک سے زیادہ جو یہ سلسلہ زیادہ ہو تو مناسب حضرت کے نزدیک ہو وہ بھی تحریر فرمائی جائے۔

میں خود خود جو کچھ نہیں پڑھتا ہوں اسی کے نسخے پر توجہ دینے کی کوشش کرتا ہوں مگر اس میں کامیابی اتنی کم ہوتی ہے چاہتا ہوں کہ کم از کم جس وقت اھل ذالصلوٰۃ المستقیم زبان سے ادا ہوتا ہے اسی کو نسخے پر توجہ ہو مگر اکثر اتنا بھی نہیں ہوتا یا آگے نکل جانیکے بعد خیال آتا ہے مقتدری ہو نیکی صورت میں پاس نفاس کا لحاظ رکھنا چاہتا ہوں اس میں بھی زیادہ کامیاب نہیں ہوتا اصل یہ ہے کہ حضرت بس عاریت نفس کا بہت غلبہ رہتا ہے۔

بہر حال اب حضرت جو صورت تجویز فرمائیں۔ حق تعالیٰ کی طرف توجہ دینے کی جو صورت حضرت نے لکھی ہے اس کی کچھ تفصیل کا محتاج ہوں۔

تحقیق - اس سوال سے اسلئے دل خوش ہوا کہ ایسا سوال علامت ہے کام کر نیکی اور جو شخص کام کرے گا اس کو یہ سوال پیش آئے گا تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو اسکے حل کا ذریعہ بنایا جس سے آپ بہت سے طالبین کے رفع پریشانی کی سبب ہو گئے دل محمد اللہ علیٰ ذلک - اور خط سابق لکھنے کے وقت میرا دل چاہتا تھا کہ یہ سوال کیا جائے اور کسے بانی کی امید تھی۔ اب جواب عرض کرتا ہوں۔ اصل میں جو توجہ خطرات کی قاطع ہے وہ دو قسم کی ہو ایک مع الخوض اگرچہ شیا مختلفہ کی طرف ہو۔ دوسری شے دھار کی طرف اگرچہ بلاخوض ہو اب جس شخص کو آیات و اذکار کے معانی بلاخوض ذہن میں آجاتے ہوں وہاں نہ خوض ہے نہ فایہ الفکر شے واحد ہے اسلئے کوئی قسم توجہ کی نہ پائی گئی پس وہ قاطع خطرات بھی نہ ہوگی بخلاف اس شخص کے جسکو سوچنے سے معنی یاد آتے ہوں اس شخص کی توجہ قاطع خطرات ہوگی اس لئے آپ کو اس تدبیر میں کامیابی نہیں ہوئی کہ آپ کو خوض کی حاجت نہیں ہوتی پس ایسے شخص غیر محتاج الی الخ کیلئے دوسری توجہ کی ضرورت ہوگی یعنی توجہ الی اشئی الواضخہ وہ شے واحد کچھ ہوا ذات حق ہو یا بدیت حق لبس یا نظر الی الکعبہ یا کچھ اور۔ اور جس توجہ الی الحق کی تفصیل آپ نے دریافت فرمائی ہے وہ یہی ہے کہ یا ان کی ذات کا اجمالاً تصور کہ جس طریق سے بے تکلف ذہن میں آجائے

جس پر ہر شخص قادر ہے زیادہ کاوش کی حاجت نہیں یا ان کے کسی فعل کا تصور رکھے مثلاً وہ بکودیکہ رہے ہیں تو وہ
الی انشی الواحد کا ایک طریق میں تجویز کیا ہے جو غایت درجہ سہل بھی ہے اور حید نفع بھی ثابت ہوا وہ یہ کہ
اپنی تمام طاعات صلوٰۃ و تلاوت و اذکار بلکہ افعال مباحہ میں بھی اس کا تصور رکھے کہ یہ سب غریب حق تعالیٰ
کے اجلاس میں پیش ہونگے تو ان میں کوئی ایسا اختیار می نہ ہو جس سے پیشی کے قابل نہ ہوں پس تنہا ہی تصور
کافی ہے ابتداء میں مختصر ضعیف ہوگا مگر مہارت کے بعد اس ستحضار میں دوام پیدا ہو جاوے گا چونکہ یہ عجز کو
نافع ہوا اور کئی موقعوں پر آپ کی طبیعت کا تناسب اپنی طبیعت کیساتھ مشاہدہ کر چکا ہوں امید ہے کہ آپ
کیلئے بھی انشاء اللہ تعالیٰ نافع ہوگا اور اس محبت کے متعلق جو تنبیہات رقمہ سابقہ میں عرض کر چکا ہوں وہ سب سہیں
بھی ملحوظ رہیں۔ واللہ الموفق۔ امید ہے کہ سب اجزاء سوال پر بقدر ضرورت کلام ہو چکا ہے اگر کچھ رہ گیا ہو
پھر متنبہ فرما دیا جائے۔ والسلام فقط۔

المتالات المفیدہ فی حکم اصوات الالات الجدیدہ

(مشتل برد و فتوے)

تمہید۔ ریڈیو کے متعلق خانقاہ امدادیہ سے اول کسی نے ایک استفتاء کر کے جواب حاصل کیا تھا چونکہ اس میں کچھ شبہ
پیدا ہوا تھا اسلئے احقر نے دوسرا استفتاء کیا دونوں استفتے مع جواب ذیل میں منقول ہیں۔

استفتاء راول۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ آج کل ریڈیو کا رواج بہت ہو رہا ہے جس میں
خبریں بھی ہوتی ہیں اور تقریریں بھی اور گانا بجانا بھی اور بعض اوقات خوش الحان قاریوں کا قرآن بھی اس میں
سنایا جاتا ہے اور جو قاری خوش الحان ریڈیو پر قرآن پڑھتے ہیں ان کو مستقول معاوضہ دیا جاتا ہے۔ پس بائیں
صورت ریڈیو گھر میں لگانا یا اس کا کسی طور سے سننا یا اس پر قرآن پڑھنا اور معاوضہ لینا یا ریڈیو سے قرآن سننا
جائز ہے یا نہیں۔ بینوا توجرو۔

الجواب۔ اگر کوئی ریڈیو ہو دعب اور گانے بجانے بالکل پاک ہو یعنی اسکے کسی پروگرام میں بھی بیخراشت
نہ ہوں اور اس میں صرف کسی واعظ یا مقرر اسلام کی تقریر ہو یا خبریں ہوں تو ایسے ریڈیو پر قرآن پڑھنا اور
اس سے قرآن سننا فی نفسہ جائز تھا گو قرآن پڑھنے کا معاوضہ لینا عرام ہی ہوتا اور جس ریڈیو میں گانا بجانا
بھی ہو تو اس میں تو کسی طرح بھی نہ قرآن پڑھنا جائز ہے نہ سننا۔ بلکہ اس پر قرآن پڑھنا یا سننا قرآن کی بخرشتی

کا سبب ہے کہ قرآن کیساتھ تاعبت یہ تو اس کافی نفسہ حکم تھا جب تک تفصیل مذکور تھی لیکن عوام الناس کا حدود میں رہنا
 عادت قریباً ممکن ہے اس لئے علی الاطلاق اس پر قرآن مجید سننے کو روکنا واجب ہے اور انسی میل سے ریڈیو کو گھر پر
 لگانے اور کسی طور سے اس کے سننے کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ قسم اول کا لگانا اور سننا فی نفسہ جائز اور قسم دوم کا
 حرام ہے مگر چونکہ قسم اول کا تحقق ہے ہی نہیں عام طور سے صرف قسم دوم ہی کا تحقق ہے اس لئے اس کا لگانا اور
 سننا علی الاطلاق حرام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

الجواب صحیح

دستخط

مولانا ظفر احمد عفا عنہ از خانہ کتب و خانہ اندازہ ۲۲ رمضان ۱۳۵۶ھ + اشرف علی عفی عنہ۔ ۲۳ رمضان ۱۳۵۶ھ

استفتاء ثانی

سوال وجواب مندرجہ بالا کے مطالعہ کے بعد گزارش ہے کہ شاید جواب تحریر فرماتے وقت یہ ذہن میں تھا کہ
 ریڈیو مثل گراموفون کے ریکارڈ کے ہے جس میں ہر قسم کی آواز محفوظ ہو سکتی ہے اور جب چاہیں اس ریکارڈ کو کام
 میں لاسکتے ہیں اور ایسے ریکارڈ تیار ہو کر فروخت ہو سکتے اور خریدے جاسکتے ہیں اسلئے ضرورت اس امر کی
 ہوئی کہ ریڈیو کا مفہوم اور اس کی حقیقت بیان کر دی جائے اسکے بعد جو شرعی حکم ہو وہ تحریر فرما دیا جائے۔
 ریڈیو کی حقیقت مثل ٹیلیفون کے ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ ٹیلیفون کی آواز صرف ایک شخص سن سکتا ہے اور
 ریڈیو کی آواز جتنے سننے والے وہاں موجود ہوں سن سکتے ہیں۔ گراموفون ایک کمپنی کے انتظام میں ہے جسکی غرض
 صرف تجارت ہے خواہ اس کے ریکارڈ آہو و لعب گانے بجانے ہنسی مذاق کھیل تماشا کے ہوں یا علمی مضامین
 یا قرآن شریف کی آیات کے ہوں لیکن ریڈیو کا محکمہ گورنمنٹ کے انتظام میں ہے اس میں جو کام ہوتا ہے فنی ترقی یا
 سننے والوں کی دلچسپی کی غرض سے خواہ وہ ہر قسم کا گانا بجانا ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں کچھ تہہ جو آواز سنائی دیتی ہے
 وہ دوسری مرتبہ نہیں سنائی جاسکتی ہمیں سناتے وقت سنا نیوالے کا موجود رہنا اور اپنی زبان سے سنانا
 لازمی ہے اور یہ کلام دوسری مرتبہ قائم نہیں رہ سکتا۔ اس میں قرآن شریف ہو یا حدیث وید کے اشلوک ہوں
 یا رامائن کا کوئی باب یا اس کا کوئی نکتہ۔ علمی۔ فنی۔ جذباتی۔ افادی مضامین ہوں یا تمدنی اور شعرو سخن
 کے غرض ہر قسم کا مضمون خواہ کسی قسم کا ہو اور کسی زبان کا ہو۔ نشر ہو یا نظم سنایا جاسکتا ہے محکمہ ایسے لوگوں کو
 جو محنت کرتے اور سناتے ہیں ایک مقررہ معاوضہ دیتا ہے اور ان کی قدر کرتا ہے یہ مختصر حقیقت ہے ریڈیو کی۔
 ایسی حالتیں ریڈیو لگانا، ریڈیو سننا، خواہ کسی قسم کا مضمون ہو یا اجرت پر کوئی مضمون پڑھنا اور سنانا

جس میں قرآن شریف اور قسم کے مضامین نظم و نثر شامل ہیں جائز ہے یا نہیں۔ بنیوا توجروا۔
 الجواب۔ سوال میں جن تین آلات کا ذکر ہے وہ اپنی تین اغراض کے اعتبار سے قابل تحقیق ہیں۔ وہ تین
 آلات یہ ہیں۔ گراموفون۔ ٹیلیفون۔ ریڈیو اور تین اغراض یہ ہیں اصوات مباحہ۔ اصوات محرمہ۔
 اصوات طاعات۔ اور ان تینوں اصوات کے بعض احکام مشترک ہیں۔ اور بعض مخصوص غیر مشترک۔ احکام
 مشترکہ یہ ہیں کہ اصوات مباحہ مباح۔ اور اصوات محرمہ حرام۔ اور اصوات طاعات کی نفس ذات کا تقضیات تو
 اشتراک حکم ہی تھا مگر ایک عارض کے سبب اس میں تفصیل ہو گئی اور وہ عارض ان آلات کا ہو کیلئے موضوع ہونا
 یا نہ ہونا ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ جو آلہ تلمی کیلئے موضوع ہے ان اصوات طاعت استماع کیلئے اس کا استعمال
 ناجائز ہے اور جو تلمی کیلئے موضوع نہیں اس کا استعمال ان اصوات طاعت کیلئے جائز ہے۔ اب اس کی تعیین
 باقی رہی سو دو کی حالت تو ہمیں پہلے سے معلوم ہے یعنی ٹیلیفون کا تلمی کیلئے موضوع نہ ہونا اور گراموفون کا تلمی کے
 لئے موضوع ہونا۔ سو ان کا حکم بھی ظاہر ہے کہ ٹیلیفون کا استعمال ان اصوات طاعت میں جائز ہے اور گراموفون
 کا ناجائز۔ اور قواعد سے حکم ظاہر ہے مگر تبرعاً ایک خاص حدیث بھی اسکی تشبیہ و تائید کیلئے مع تقریر استدلال
 نقل کئے دیتا ہوں۔ حدیث یہ ہے۔ فی مشکوٰۃ۔ باب اعلان النکاح الفصل الاول بروایۃ البخاری عن الربیع
 بنت معوذ بن ہفراء قالت جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدخل حین بنی علی فجلس علی فراشی فجلسا منی وجعلت
 جویریات لنا یضربن بالی فویند بن من قتل من ابائی یوم بدرا قالت احلھن وفینا بنی اعلم ما فی غل۔
 فقال دعھن وقل لی الذی کنت تقولین۔ قال الشیخ الحدادی فی اشعۃ المعانی فی شرح الحدیث وگفتہ اند کہ
 منع آن حضرت ازین قول بجهت آنست کہ در مے اسناد علم غیب است بآنحضرت پس آن حضرت رانا خوش
 آمد و بعضے گویند بجهت آنست کہ ذکر شریف مے در اثنائے ابو مناسیہ شد احد میں کہتا ہوں کہ گو اس حدیث
 کی توجیہ میں دونوں احتمال ہیں اور غور کرنیے توجیہ ثانی راجح بھی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگر احتمال اول اسکی بنا
 ہوتی تو ممانعت شدید زجر کے صیغہ سے ہوتی لیکن اس ترجیح سے قطع نظر کر کے بھی علماء امت کا دونوں کا تجویز
 کرنا واضح دلیل ہے دونوں بناؤں کے فی انفسہ صحیح ہونے کی گویاں مستحق ایک ہی ہو۔ پس دوسری توجیہ پر تقریر
 استدلال یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف مجلس ابو میں ذکر طاعت پر نکیر فرمایا حالانکہ یہاں آں
 ذکر یعنی زبان ابو کیلئے موضوع نہیں صرف قرآن فی المجلس کو منع میں مؤثر قرار دیا۔ سو جہاں خود آلہ ان اذکار
 کا ہو کیلئے موضوع ہو وہاں توجیح و شاعت بہت زیادہ ہو گی۔ اس تقریر سے گراموفون اور ٹیلیفون میں قرآن مجید

اور دیگر اذکار طاعت تعبیریہ کے استماع کا حکم معلوم ہو گیا کہ اول میں اس علت مذکورہ کی بناء پر عدم جواز ہے اور ثانی میں جواز جبکہ اور کوئی علت منع کی نہ ہو۔ سو ان دونوں کی حالت تو سبکو پہلے سے معلوم ہے اسلئے اگر حکم بھی معلوم ہے باقی ریڈیو کی حالت اب تک معلوم نہ تھی اسلئے قبل تحقیق تو اس کے حکم میں تحقیق ہوگی یعنی اگر وہ گراسوفون کے مشابہ ہے تو اس کا حکم گراسوفون کے مثل ہے اور اگر وہ ٹیلیفون کے مشابہ ہے تو اس کا حکم ٹیلیفون کے مثل ہے۔ پہلے فتوے کی تصدیق کئے ہوئے مدت ہو گئی یا نہیں اس کی کیا بننا ہوگی مگر غالباً اس وقت ذہن میں یہی ہو گا کہ وہ گراسوفون کے مشابہ ہے جیسا کہ بواب کی بعض عبارات سے مفہوم بھی ہوتا ہے۔ اب دوسرے سوال میں اس کی حالت ٹیلیفون کے مشابہ ظاہر کی گئی ہے سو اگر ایسا ہے تو اس کا حکم ٹیلیفون کی مثل ہو گا یعنی اس میں اصوات طاعت تعبیریہ کے استماع کا جواز۔ البتہ اگر باوجود آلتہ ہی نہ ہونیکے کوئی کوئی دوسرا عارض مانع جواز ہو گا تو اس عارض کے سبب پھر منع کیا جائے گا۔ مثلاً قاری کو اجرت دینا یا سماع یا سماع کا غیر طاعت کے قصد سے سنایا سنا جیسا فقہائے نے تصریح فرمائی ہے کہ تاجر کا فتح متلے کے وقت تریج سلعہ یا ترغیب شترین کی غرض سے درود شریف پڑھنا یا عارض کے ایفاظ نامین کی غرض سے تہلیل کا چکر کرنا ان سب عوارض کی وجہ سے مانعت کا حکم کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس بناء پر ہے کہ ریڈیو ہو کیلئے موضوع نہ ہو۔ لیکن اگر کسی وقت میں باوجود موضوع التلہی نہ ہونیکے عام طور پر یا غالب طور پر ہو کیلئے مستعمل ہونے لگے تو اس وقت بھی اس کا حکم مثل موضوع التلہی کے ہو جائے گا کیونکہ اہل شر کے اعتیاد بدرجہ لزوم تشبہ کو بھی فقہار نے احکام میں موثر مانا ہے بعض اہل خبرت سے سنا گیا ہے کہ اب اس کی حالت ایسی ہی ہو گئی ہے سوال کے بعض الفاظ سے بھی اس کا تشبہ ہوتا ہے سو اسکو اہل استعمال تدین کیساتھ خود دیکھ لیں اور یہ سب احکام میں آلات مذکورہ سوال کے ان کی مناسبت اور ضرورت و قریب ایک چوتھے آلہ کا حکم بھی لکھ دینا ضروری معلوم ہوتا ہے گو اس سوال میں اس کا ذکر نہیں مگر دوسرے سائلین اس کی تعلق بھی سوال کرتے ہیں اور وہ آلہ ہے لاڈ اسپیکر یعنی مکبر الصوت جس میں آواز بڑھ جاتی ہے اس کا اجمالی حکم یہ ہے کہ تقریبات میں اس کا استعمال جائز ہے اور عین و جمعہ کے خطبہ میں بدعت اور تکبیرات صلوٰۃ میں اس کا اتباع منفسد صلوٰۃ۔ اس وقت سب کے دلائل کی گنجائش نہیں اور تکبیرات صلوٰۃ کے حکم مذکور کے دلائل میں احقر کا ایک مستقل سالہ ہے تحقیق الفرید فی آلہ التقریب الصوت البعید اس کا ملاحظہ کافی ہے یہ سب تحقیقات اپنے معلومات کی موافق لکھی گئیں اگر کسی کو اس سے زیادہ یا اس کی خلاف تحقیق ہو وہ رہی تحقیق پر عمل کرے اور اگر ہم کو بھی مطلع کر دے

تو ماجور ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ تہنیت ولاحکم۔ تمت رسالۃ المقالات المفیدہ۔

کتبہ اشرف علی تھانہ بھون ۱۵ / محرم الحرام ۱۳۵۶ھ

رسالۃ الشق الغین عن حق علی وحسین

سوال۔ حضرت سیدنا و مولانا دامت برکاتہم۔ السلام علیکم ورحمت اللہ وبرکاتہ۔

معروضات ذیل کا جواب ارقام فرما کر ممنون فرمایا جائے۔

(۱) حضرت مولانا حسین احمد صاحب و مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب (مدظلہما) کو حضرت والا کیسا سمجھتے ہیں اور کیا اپنے مخصوص معلوم سیاسی معتقدات کے باوجود یہ حضرات لائق احترام ہیں۔

(۲) جو افراد یا اخبارات ان حضرات کی شان میں بے باکانہ کلمات استعمال کرتے ہیں مثلاً شیخ الاسلام، نیچر الہند۔ اچودھیا باشی اور لالہ اور ہاشمہ وغیرہ وغیرہ انکو حضرت کیسا سمجھتے ہیں اور وہ شرعی مجرم ہیں یا نہیں۔

(۳) حضرت والا ان حضرات کو سیاسیات میں اختلاف رائے کے باوجود نیک نیت اور دیانت دار سمجھتے ہیں یا بد نیت اور فاسق۔ اور ان حضرات کی سیاسی جدوجہد کیا حضرت کے نزدیک اخلاص اور ملت کی خیر طلبی پر مبنی ہے یا کسی خود غرضی اور خود مطلبی پر۔ والسلام۔ محمد منظور نعمانی بریلی۔

الجواب (الملقب بشق الغین عن حق علی وحسین) بعد الحمد و صلوة۔ اس قسم کے سوالات چند بار پہلے بھی مجھے سے کئے گئے ہیں۔ لیکن چونکہ اب تک اکثر سائلین غیر اہل علم تھے جنکی غرض سوال بھی قابل اطمینان نہ تھی اور جوابات بھی واضح تھے اسلئے سوال میں اہمیت نہیں سمجھی گئی۔ نیز بعض سوالات دوسری جانب سے بھی ایسے آئے جنہیں واقعات اس کی خلاف ظاہر کئے گئے اور ان کی تحقیق کا کوئی ذریعہ نہ تھا سو ان کا جواب ان سوالوں کے جواب کا مضاد ہوتا ان اشکالات کی وجہ سے دونوں قسم کے سوالوں میں جمالی جواب پر اکتفا ہوتا رہا مگر اب اہل علم کی طرف سے سوال کیا گیا ہے جنکی غرض بھی تہم نہیں اسلئے ایک مرتبہ جو مفصل جواب ملے گا مرفوع ہو گیا۔ اور دوسرے ملنے کے رفع کی یہ صورت ذہن میں مناسب معلوم ہوئی کہ جواب عموماً کیساتھ دیا جائے جو بلا تخصیص ہر قسم کے سوال پر اور ہر مسئلہ غنہ پر منطبق ہو سکے حتیٰ کہ خود مسئلہ یعنی مجیب پر بھی جیسا کہ تحریر ہذا کے لقب میں اصل مسئلہ غنہ کے نام کیساتھ خود مسئلہ کے نام کی طرف بھی اشارہ ہے۔

اب اس تہمید کے بعد وہ جواب عام عرض کرتا ہوں۔

الدلائل لما من الآيات فالأول قال الله تعالى والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً.

والثاني قال الله تعالى والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون الى قوله ولهم انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل.

والثالث قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا يسخر قوم من قوم الى قوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضاً.

وأمّا الروايات فالرابع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق متفق عليه.

والخامس قال صلى الله عليه وسلم ليس المؤمن بالطعان ولا باللعان ولا الفاحش البذي. رواه الترمذي والبيهقي في شعب الإيمان.

والسادس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في علامات النفاق وإذا خلاصم فخر متفق عليه في المرواة أي شتم ركبها من المشكوك.

وأمّا من الدلائل فالسابع في إحياء العلوم فلعن الأعيان فيه خطر لان الأعيان تنقلب في الأحوال.

والثامن فيه أيضاً علم ان المرخص في ذكر مساوي الغير هو غرض صحيح في الشرع لا في الفكر التوصل اليه إلا به في دفع ذلك اثر الغيبة وهي ستة أمور الى قوله تحذير المسلم من الشر.

والتاسع فيه أيضاً وكل هذا يرجع الى استحقات الغير والضحك عليه استهانة واستصغار.

وأمّا من الحكايات فالعاشر روى البخاري في كتاب التفسير عن سعد بن جبيرة قال قلت لابن عباس ان نوحا البكال يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس هو موسى صاحب

بني إسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله الخ في الحاشية عن الكرماني قاله تغليظاً في حالة الغضب والا فهو كان مؤمناً مسلماً حسن الإيمان والاسلام وايضاً في الحاشية في كتاب العاصم

باب ما يستحب العالم الخ على قوله عدو الله قال لعلماء هذا على سبيل الزجر والا كان مؤمناً إماماً أهلاً مشق قال ابن التين لم يرد ابن عباس خراج نوح عن ولاية الله ولكن قلب العلماء

تدفعوا اذا سمعت غير الحق فيطلقون امثال هذا الكلام لقصد الزجر وحقيقته غير ملادة اهـ.

المسائل ان دلائل عشرہ سے یہ مسائل ثابت ہوئے۔

اول۔ بدون حجت شرعیہ کے کسی کی طرف خصوص مومن کی طرف کسی قول یا فعل قبیح کا منسوب کرنا بہتان اور صریح گناہ ہے اور خصوص در خصوص کسی امربطن مثل نیت وغیرہ پر حکم کرنا حدیث ھلا شتقت قلبہ سے اسی پر تنبیہ ہے۔

دوم۔ بعد ثبوت شرعی بھی بدون ضرورت شرعیہ اس کا تذکرہ کرنا جب کہ منسوب الیہ کو ناگوار ہو غیبت حرام اور معصیت ہے۔

سوم۔ البتہ ضرورت شرعیہ سے اسکی اجازت ہے اور منجملہ ان ضرورتوں کے کسی مسلمان یا مسلمانوں کو ضرر سے بچانا بھی ہے خواہ وہ ضرر دنیوی ہو یا دینی۔

چارم۔ لیکن اس ضرورت مذکورہ سے بھی تذکرہ میں یہ واجب ہے کہ لعن و طعن و تسخر و اتہار اور دشنام اور کلمش الفاظ سے خصوص ایسے کلمات سے جو عرفاً گفار و فجا کے حق میں استعمال کئے جاتے ہیں احتراز کیا گیا جائے اگر دلیل شرعی سے کسی قول و فعل پر رد اور نکیر کرنا ہو تو حدود شرعیہ کے اندر علمی عبارات کا استعمال کرے مثلاً فلاں امر بدعت ہے معصیت ہے باطل ہے و امثالہا جیسے میں کانگریس کی شرکت بہتیت کذا ایسے کو معصیت اور اس کے اجتہادی ہونے کو باطل کہا کرتا ہوں جس کی بالکل اخیر میں کسی قدر تفصیل بھی معروض ہے۔ پنجم۔ البتہ انتقام میں یہ بھی جائز ہے دو شرط سے ایک یہ کہ بالمثل ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ امر مافل کسی مستقل دلیل علی الاطلاق سے ناجائز نہ ہو مثلاً زید نے عمر کے والد یا استاذ یا شیخ کو بڑا کہا تو عمر کو انتقام کے وقت یہ جائز نہیں کہ وہ زید کے بزرگوں کو بڑا کہے۔

ششم۔ لیکن اگر غضب للدين کے غلبہ میں احیاناً بلا اعتیاد کوئی ایسا لفظ نکل جائے تو معذور سمجھا جائے گا۔ جیسے حضرت بن عباس نے نوف بکالی کو عذ واللہ کہہ دیا۔

ہفتم۔ معصیت ہر حال میں معصیت ہے حسن نیت دافع معصیت نہیں ہوتی یعنی تحسین نیت سے وہ بہلح یا طاعت نہیں ہو جاتی۔ آیات و روایات مرقومہ بالا کا اطلاق اس کی کافی دلیل ہے۔ مگر اس کی تنویر کے لئے حضرت مولانا گنگوہی کی ایک ارشاد فرمودہ مثل یاد آگئی کہ اگر کوئی شخص ناچ و رنگ کی محفل اس نیت سے منعقد کرے کہ نمازی اذان سنکر تو آتے نہیں ناچ دیکھنے کے واسطے جمع ہو جائیں گے۔ پھر سب کو مجبور کر کے نماز پڑھادوں گا۔ تو کیا کوئی شخص اس نیت سے ناچ کرانے کو جائز کہہ سکتا ہے بلکہ معصیت میں طاعت

کی نیت قواعد شرعیہ کی رو سے زیادہ خطرناک ہے جیسے حرام چیز پر سہم اللہ کہہ کر کو فقہار نے قریب بکفر کہا ہے۔
تفریع - امید ہے کہ ان کلیات سے سب جزئی سوالات کا جواب ہو گیا۔ الحمد للہ ان جوابوں میں اس آیت
پر عمل نصیب ہو گیا و قل لعلادی تعولوا التقی ہی احسن الا یہ۔

ازالہ شبہ موعودہ مسئلہ ہمام - حامیان کانگریس میں سے بعض حضرات اس اشتراک کو استاذی حضرت
مولانا دیوبندی کا اتباع سمجھتے ہیں اور بعض اصحاب اس اختلاف کو مثل اختلاف حنفی شافعی کے خیال کرتے ہیں
سو میرے نزدیک یہ دونوں خیال محض غلط ہیں۔ حضرت مولانا کا اشتراک مصالحت تھا نہ کہ متابعت یعنی اس
وقت تحریک خلافت نہایت قوت پر تھی جس سے حضرت مولانا کو قوی امید تھی کہ حکم اسلام کا غالب ہو گا۔
اور ہم لوگوں کو خیال قرآن اور وجدان سے اس کا عکس تھا سو یہ اختلاف محض رائے کا اختلاف تھا اور مثل اختلاف
حنفی شافعی کے اجتہادی تھا۔ اس اشتراک میں متابعت کے شائبہ کا وہم بھی نہ تھا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی وقت کسی شعار
اسلامی کے ضعیف یا کسی شعار کفر کی قوت کا ذرا شبہ بھی ہوتا تھا فوراً اس پر نکیر شدید فرماتے چنانچہ شاہدہ تواترہ
اس کا شاہد ہے بخلاف اس وقت کی حالت کہ اب کانگریس کی قوت سے کفر و شرک کا حکم غالب ہے اسکی ہر تجویز سے نفقت
و مہنت کیجاتی ہے اس وقت کا اشتراک بصورت ادغام بالکل متابعت ہے جو کہ ناجائز ہے اسلئے مسلمانوں کو اپنی
تقویت اور تنظیم مستقل لازم ہے تاکہ اسکے بعد جو اشتراک ہو وہ مصالحت ہو متابعت نہ ہو۔ غلاصہ یہ کہ اشتراک
ایک لفظ مشترک ہے مگر اسکے دو فردوں کا یعنی مصالحت و متابعت کا حکم جدا جدا ہے پس حقیقی امتیاز کے بعد
محض لفظی اشتراک سے اشتباہ نہ ہونا چاہیے۔ و فی مثل هذا قال المعادف الرومی ۵

کار پا کاں راقیا س از خود گیر	گرچہ باند در نوشتن شیر و شیر
ہر دو گون زبور خوردند از محل	ایک شندانیش وزاں دیگر محل
ہر دو گون آہو گیا خوردند آب	زیں کے سر گیں شد وزاں شک ناب
ہر دو نے خوردند از یک آب خور	آں کے خالی دآں پر از شر
صد ہزاراں چنیں اشباہ میں	فرق شاں ہفتاد سالہ راہ میں
جز کہ حب زوق نشناسد طعموم	شہد را نا خوردہ کے داند ز موم

والسلام خیر خاتم - تمت رسالہ شوق الغین دار صفحہ ۱۳۵۴

رسالہ الاختلاف للاعتراف در سطح افراط و تفریط و انساب

یعنی الانساب ۱۲ یعنی شافعی و احنوفی ۱۳

بعد الحمد والصلوة - مجھ سے مختلف مسلمان اقوام کے متعلق جن میں بعض قومیں دوسری قوموں کی تنقیص و تحقیر کرتی ہیں اور بعض قومیں اپنے کو بلا دلیل دوسری قوموں میں داخل کرتی ہیں پوچھا گیا کہ یہ دونوں فعل شرعی قاعدہ سے کیسے ہیں۔ اس کا جواب عرض کرتا ہوں کہ یہ دونوں فعل شرعاً قبیح ہیں۔ پہلا تفریط - اور دوسرا افراط۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ نصوص شرعیہ اس باب میں ظاہراً دو قسم کے ہیں ایک مثبت مساوات و تماثل - ایک مثبت تفاوت و تفاضل - چنانچہ حدیث جاننے والوں کو معلوم ہے اور ظاہر ہے کہ نصوص میں تعارض نہیں ہو سکتا لہذا دونوں کے لئے جدا جدا محمل قرار دیا جائے گا۔ پس نصوص مساوات تو احکام متعلقہ آخرت کے باب میں ہیں یعنی آخرت کی نجات کے لئے ایمان و اعمال صالحہ کے مدار ہونے میں سب برابر ہیں۔ اسی طرح اسلامی حقوق میں اور دینی کمال حاصل کرنے کے بعد تقدم میں سب برابر ہیں مثلاً سلام و تسمیت عالم و عبادت - و شہود جنازہ میں کہ حقوق اسلامیہ میں یا تحصیل و صاف استحقاق امامت کے بعد یا تحصیل علوم دنیویہ کے بعد یا تحصیل کمالات باطنیہ کے بعد امام یا استاد یا شیخ بنانے کے استحقاق میں سب برابر ہیں چنانچہ مدعیان شرافت عرفیہ بھی سب قوموں کے چھپے نماز پڑھتے ہیں اُن سے ملوم حاصل کرتے ہیں اُن سے بیعت ہوتے ہیں اُن کو بطور خلافت طریق بیعت و تلقین کی اجازت دیتے ہیں چنانچہ خود احنوفیہ حضرات کا شاگرد بھی ہے اور بعض میری طرف سے مجاز طریقت بھی ہیں پس نصوص مساواة کا تو یہ محمل ہے اور نصوص تفاوت احکام راجعہ الی المصلح الدنیویہ کے باب میں ہیں جیسے شرف نسب یا نکاح میں کفایت تھے کہ جو اقوام عرفاً اعلیٰ طبقہ کے مشہور ہیں خود ان میں بھی باہم گرا اس تفاوت کا شرعاً اعتبار کیا گیا ہے۔ قریش میں بنی ہاشم کا شرف نسبی بقیہ قریش پر نفس میں وارد ہے۔ کفایت میں قریش کا شرف غیر قریش پر گو وہ بھی عربی ہوں دلائل شرعیہ سے ثابت ہے۔ اکث نصوص میں کوئی تعارض نہیں۔ پس اس تفاضل کے یہ معنی نہیں کہ کوئی قوم اپنے کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو حقیر سمجھے بلکہ صرف بعض احکام میں جن کا بیان اوپر گذر چکا اس تفاضل پر عمل کی اجازت ہے پس جو لوگ اپنے کو بڑا اور دوسروں کو اعتقاداً یا عملاً حقیر سمجھتے ہیں یا بلا دلیل شرعی بڑی قوموں میں داخل ہونے کی کوشش کرتے ہیں یہ دونوں افراط و تفریط میں مبتلا ہیں۔ پہلی جماعت کا تکبر تو کھلا ہوا ہے کہ دوسروں کو علانیہ حقیر سمجھا مگر دوسری جماعت والے بھی عند التامل تکبر کا ارتکاب کر رہے ہیں

کیونکہ جب ایک قوم سے نکل کر بلا دلیل شرعی دوسری قوم میں داخل ہونے کی کوشش کی تو جس قوم سے نکلنا چاہا ان کو حقیر سمجھا اور نہ اس نکلنے کی کوشش کیوں کرتے اور علاوہ تکبر کے نسب کے بدلنے کے گناہ کا بھی ارتکاب کرتے ہیں جس پر حدیث میں سخت وعید وارد ہے۔ بہر حال ان احکام کے علم کے بعد دونوں جماعتوں پر واجب ہے کہ افراط و تفریط سے توبہ کر کے اتباع نصوص کے تحت میں حدود شرعیہ کے اندر رہیں اور باہم ایک دوسرے کے حقوق کا لحاظ رکھیں اور کمالات دینیہ حاصل کریں کہ اصلی شرف یہی ہے ورنہ دوسرے اسباب شرف آخرت میں نافع نہ ہوں گے جو کہ مسلمان کا اصل مقصود ہے واللہ الموفق۔ اور یہ سب مضمون مع اجزاء آیت یا ایہا الناس اخلعناکم مذکور و انشی رانی قولہ تعالیٰ ان الکریم عند اللہ اتقواکم میں مذکور ہے۔ احکام آخرت میں مساواة تو صراحتہ (فی قولہ تعالیٰ) ان الکریم عند اللہ اتقواکم پس تقویٰ کے مدار اگر میت ہونے میں سب مساوی ہیں اور احکام دنیویہ میں تفاوت قریب بصراحت (فی قولہ تعالیٰ) وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا تقریر دلالت یہ ہے کہ اختلاف شعوب و قبائل کی غایت تعارف و تماثر کو فرمایا اور ظاہر ہے کہ تعارف و تماثر احکام دنیویہ میں سے ہے اور خود مقصود بالذات نہیں بلکہ ادائے حقوق خاصہ کے لئے مقصود ہے اور جو حقوق تعارف و تماثر پر متفرع ہوتے ہیں وہ سب احکام متعلقہ بالمصلح الدنیویہ ہیں پس اس طرح یہ دلالت حاصل ہو گئی۔ واللہ الحمد علی ما علم وفہم و ہدانا الی الطریق الاقوم۔

کتبہ نقلم اشرف علی عفی عنہ

فی کانپور یوم الخد من العقد مو من کانفرنس

۱۶ رجب المرجب ۱۳۵۷ھ

فہرست رابع البدائع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نوٹ رسالہ ہذا یعنی "بوادر النوار" میں جس شان کے یہ تین سو مضمون ہیں جو آپ کے سامنے ہیں ان کے بعد سو مضمون اور بھی اسی شان کے جمع کئے گئے ہیں جن ہر مضمون کی سرخی بدیعہ اور مجموعہ کا لقب بدائع تجویز کیا گیا۔ اس وقت اُس کی طباعت کی گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے صرف فہرست شائع کیجاتی ہے تاکہ مستقل شائع ہونے تک صرف فہرست کی مدد سے ان مضامین کو تلاش کیا جاسکے۔ پھر اس کے بعد اگر پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہو جائے اُس کی سرخی لطیفہ لکھی جائے اور مجموعہ کا لقب لطائف ہو اور اس کے بعد کے لئے اہل نظر جو سرخی مناسب سمجھیں مثل حقائق و معارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ۔ پھر ان مضامین کی معندہ بہ مقدار جمع ہونے پر اگر ان کو شائع کیا جائے وہ بوادر کا دوسرا تیسرا حصہ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ اب سہولت کے لئے کہ آئندہ انتخاب مضامین کن کن تالیفات سے ہو یہ لکھا جاتا ہے کہ بوادر میں موجودہ تین سو مضامین میں کس کس تالیف سے انتخاب ہو چکا ہے تاکہ پھر ان کے علاوہ سے انتخاب کیا جائے اور بدائع کی چونکہ صرف فہرست مضامین ہی شائع ہو رہی ہے اس لئے اُس کے مضامین کے مانعہ کی فہرست الگ شائع نہیں کیجاتی کہ اسی فہرست سے مانعہ کا انتخاب آسانی سے ہو سکتا ہے۔

البدائع

یعنی چوتھی فہرست یکصد مضامین کی مضامین عجیبہ سے مؤلفہ حضرت اقدس و شائع شدہ در تصانیف و مواعظ جس کی پہلی فہرست غرائب دوسری حکم اور تیسری نوادر ہے۔ اس فہرست میں مواعظ سلسلہ التبلیغ کے ۱۷ سے ۱۸ تک سے انتخاب کیا گیا ہے۔ اور تصانیف میں سے النور جلدی الاخری ۱۳۵ھ سے ذی الحجۃ ۱۳۶ھ تک سے اور الطراف حصہ سوم سے اور کلید تنویری نصف اول و دوم از دفتر اول و بیان القرآن سے مضامین لئے گئے ہیں۔

اور سابق فہرستوں میں مندرجہ ذیل کتابوں سے انتخاب ہوا ہے۔

الامداد۔ جلد ۱ ص ۱۳۳ ۲ شعبان ۱۳۳۳ھ۔ ۳ رمضان ۱۳۳۳ھ۔ ۴ صفر ۱۳۳۳ھ۔ ۵

ربیع الثانی جلد ۲ ص ۱۷۱ و ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۱۷۴ و ۱۷۵ و ۱۷۶ و ۱۷۷ و ۱۷۸ و ۱۷۹ و ۱۸۰ و ۱۸۱ و ۱۸۲ و ۱۸۳ و ۱۸۴ و ۱۸۵ و ۱۸۶ و ۱۸۷ و ۱۸۸ و ۱۸۹ و ۱۹۰ و ۱۹۱ و ۱۹۲ و ۱۹۳ و ۱۹۴ و ۱۹۵ و ۱۹۶ و ۱۹۷ و ۱۹۸ و ۱۹۹ و ۲۰۰ و ۲۰۱ و ۲۰۲ و ۲۰۳ و ۲۰۴ و ۲۰۵ و ۲۰۶ و ۲۰۷ و ۲۰۸ و ۲۰۹ و ۲۱۰ و ۲۱۱ و ۲۱۲ و ۲۱۳ و ۲۱۴ و ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۲۱۷ و ۲۱۸ و ۲۱۹ و ۲۲۰ و ۲۲۱ و ۲۲۲ و ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۲۵ و ۲۲۶ و ۲۲۷ و ۲۲۸ و ۲۲۹ و ۲۳۰ و ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۳۴ و ۲۳۵ و ۲۳۶ و ۲۳۷ و ۲۳۸ و ۲۳۹ و ۲۴۰ و ۲۴۱ و ۲۴۲ و ۲۴۳ و ۲۴۴ و ۲۴۵ و ۲۴۶ و ۲۴۷ و ۲۴۸ و ۲۴۹ و ۲۵۰ و ۲۵۱ و ۲۵۲ و ۲۵۳ و ۲۵۴ و ۲۵۵ و ۲۵۶ و ۲۵۷ و ۲۵۸ و ۲۵۹ و ۲۶۰ و ۲۶۱ و ۲۶۲ و ۲۶۳ و ۲۶۴ و ۲۶۵ و ۲۶۶ و ۲۶۷ و ۲۶۸ و ۲۶۹ و ۲۷۰ و ۲۷۱ و ۲۷۲ و ۲۷۳ و ۲۷۴ و ۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۷۹ و ۲۸۰ و ۲۸۱ و ۲۸۲ و ۲۸۳ و ۲۸۴ و ۲۸۵ و ۲۸۶ و ۲۸۷ و ۲۸۸ و ۲۸۹ و ۲۹۰ و ۲۹۱ و ۲۹۲ و ۲۹۳ و ۲۹۴ و ۲۹۵ و ۲۹۶ و ۲۹۷ و ۲۹۸ و ۲۹۹ و ۳۰۰ و ۳۰۱ و ۳۰۲ و ۳۰۳ و ۳۰۴ و ۳۰۵ و ۳۰۶ و ۳۰۷ و ۳۰۸ و ۳۰۹ و ۳۱۰ و ۳۱۱ و ۳۱۲ و ۳۱۳ و ۳۱۴ و ۳۱۵ و ۳۱۶ و ۳۱۷ و ۳۱۸ و ۳۱۹ و ۳۲۰ و ۳۲۱ و ۳۲۲ و ۳۲۳ و ۳۲۴ و ۳۲۵ و ۳۲۶ و ۳۲۷ و ۳۲۸ و ۳۲۹ و ۳۳۰ و ۳۳۱ و ۳۳۲ و ۳۳۳ و ۳۳۴ و ۳۳۵ و ۳۳۶ و ۳۳۷ و ۳۳۸ و ۳۳۹ و ۳۴۰ و ۳۴۱ و ۳۴۲ و ۳۴۳ و ۳۴۴ و ۳۴۵ و ۳۴۶ و ۳۴۷ و ۳۴۸ و ۳۴۹ و ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۵۲ و ۳۵۳ و ۳۵۴ و ۳۵۵ و ۳۵۶ و ۳۵۷ و ۳۵۸ و ۳۵۹ و ۳۶۰ و ۳۶۱ و ۳۶۲ و ۳۶۳ و ۳۶۴ و ۳۶۵ و ۳۶۶ و ۳۶۷ و ۳۶۸ و ۳۶۹ و ۳۷۰ و ۳۷۱ و ۳۷۲ و ۳۷۳ و ۳۷۴ و ۳۷۵ و ۳۷۶ و ۳۷۷ و ۳۷۸ و ۳۷۹ و ۳۸۰ و ۳۸۱ و ۳۸۲ و ۳۸۳ و ۳۸۴ و ۳۸۵ و ۳۸۶ و ۳۸۷ و ۳۸۸ و ۳۸۹ و ۳۹۰ و ۳۹۱ و ۳۹۲ و ۳۹۳ و ۳۹۴ و ۳۹۵ و ۳۹۶ و ۳۹۷ و ۳۹۸ و ۳۹۹ و ۴۰۰ و ۴۰۱ و ۴۰۲ و ۴۰۳ و ۴۰۴ و ۴۰۵ و ۴۰۶ و ۴۰۷ و ۴۰۸ و ۴۰۹ و ۴۱۰ و ۴۱۱ و ۴۱۲ و ۴۱۳ و ۴۱۴ و ۴۱۵ و ۴۱۶ و ۴۱۷ و ۴۱۸ و ۴۱۹ و ۴۲۰ و ۴۲۱ و ۴۲۲ و ۴۲۳ و ۴۲۴ و ۴۲۵ و ۴۲۶ و ۴۲۷ و ۴۲۸ و ۴۲۹ و ۴۳۰ و ۴۳۱ و ۴۳۲ و ۴۳۳ و ۴۳۴ و ۴۳۵ و ۴۳۶ و ۴۳۷ و ۴۳۸ و ۴۳۹ و ۴۴۰ و ۴۴۱ و ۴۴۲ و ۴۴۳ و ۴۴۴ و ۴۴۵ و ۴۴۶ و ۴۴۷ و ۴۴۸ و ۴۴۹ و ۴۵۰ و ۴۵۱ و ۴۵۲ و ۴۵۳ و ۴۵۴ و ۴۵۵ و ۴۵۶ و ۴۵۷ و ۴۵۸ و ۴۵۹ و ۴۶۰ و ۴۶۱ و ۴۶۲ و ۴۶۳ و ۴۶۴ و ۴۶۵ و ۴۶۶ و ۴۶۷ و ۴۶۸ و ۴۶۹ و ۴۷۰ و ۴۷۱ و ۴۷۲ و ۴۷۳ و ۴۷۴ و ۴۷۵ و ۴۷۶ و ۴۷۷ و ۴۷۸ و ۴۷۹ و ۴۸۰ و ۴۸۱ و ۴۸۲ و ۴۸۳ و ۴۸۴ و ۴۸۵ و ۴۸۶ و ۴۸۷ و ۴۸۸ و ۴۸۹ و ۴۹۰ و ۴۹۱ و ۴۹۲ و ۴۹۳ و ۴۹۴ و ۴۹۵ و ۴۹۶ و ۴۹۷ و ۴۹۸ و ۴۹۹ و ۵۰۰ و ۵۰۱ و ۵۰۲ و ۵۰۳ و ۵۰۴ و ۵۰۵ و ۵۰۶ و ۵۰۷ و ۵۰۸ و ۵۰۹ و ۵۱۰ و ۵۱۱ و ۵۱۲ و ۵۱۳ و ۵۱۴ و ۵۱۵ و ۵۱۶ و ۵۱۷ و ۵۱۸ و ۵۱۹ و ۵۲۰ و ۵۲۱ و ۵۲۲ و ۵۲۳ و ۵۲۴ و ۵۲۵ و ۵۲۶ و ۵۲۷ و ۵۲۸ و ۵۲۹ و ۵۳۰ و ۵۳۱ و ۵۳۲ و ۵۳۳ و ۵۳۴ و ۵۳۵ و ۵۳۶ و ۵۳۷ و ۵۳۸ و ۵۳۹ و ۵۴۰ و ۵۴۱ و ۵۴۲ و ۵۴۳ و ۵۴۴ و ۵۴۵ و ۵۴۶ و ۵۴۷ و ۵۴۸ و ۵۴۹ و ۵۵۰ و ۵۵۱ و ۵۵۲ و ۵۵۳ و ۵۵۴ و ۵۵۵ و ۵۵۶ و ۵۵۷ و ۵۵۸ و ۵۵۹ و ۵۶۰ و ۵۶۱ و ۵۶۲ و ۵۶۳ و ۵۶۴ و ۵۶۵ و ۵۶۶ و ۵۶۷ و ۵۶۸ و ۵۶۹ و ۵۷۰ و ۵۷۱ و ۵۷۲ و ۵۷۳ و ۵۷۴ و ۵۷۵ و ۵۷۶ و ۵۷۷ و ۵۷۸ و ۵۷۹ و ۵۸۰ و ۵۸۱ و ۵۸۲ و ۵۸۳ و ۵۸۴ و ۵۸۵ و ۵۸۶ و ۵۸۷ و ۵۸۸ و ۵۸۹ و ۵۹۰ و ۵۹۱ و ۵۹۲ و ۵۹۳ و ۵۹۴ و ۵۹۵ و ۵۹۶ و ۵۹۷ و ۵۹۸ و ۵۹۹ و ۶۰۰ و ۶۰۱ و ۶۰۲ و ۶۰۳ و ۶۰۴ و ۶۰۵ و ۶۰۶ و ۶۰۷ و ۶۰۸ و ۶۰۹ و ۶۱۰ و ۶۱۱ و ۶۱۲ و ۶۱۳ و ۶۱۴ و ۶۱۵ و ۶۱۶ و ۶۱۷ و ۶۱۸ و ۶۱۹ و ۶۲۰ و ۶۲۱ و ۶۲۲ و ۶۲۳ و ۶۲۴ و ۶۲۵ و ۶۲۶ و ۶۲۷ و ۶۲۸ و ۶۲۹ و ۶۳۰ و ۶۳۱ و ۶۳۲ و ۶۳۳ و ۶۳۴ و ۶۳۵ و ۶۳۶ و ۶۳۷ و ۶۳۸ و ۶۳۹ و ۶۴۰ و ۶۴۱ و ۶۴۲ و ۶۴۳ و ۶۴۴ و ۶۴۵ و ۶۴۶ و ۶۴۷ و ۶۴۸ و ۶۴۹ و ۶۵۰ و ۶۵۱ و ۶۵۲ و ۶۵۳ و ۶۵۴ و ۶۵۵ و ۶۵۶ و ۶۵۷ و ۶۵۸ و ۶۵۹ و ۶۶۰ و ۶۶۱ و ۶۶۲ و ۶۶۳ و ۶۶۴ و ۶۶۵ و ۶۶۶ و ۶۶۷ و ۶۶۸ و ۶۶۹ و ۶۷۰ و ۶۷۱ و ۶۷۲ و ۶۷۳ و ۶۷۴ و ۶۷۵ و ۶۷۶ و ۶۷۷ و ۶۷۸ و ۶۷۹ و ۶۸۰ و ۶۸۱ و ۶۸۲ و ۶۸۳ و ۶۸۴ و ۶۸۵ و ۶۸۶ و ۶۸۷ و ۶۸۸ و ۶۸۹ و ۶۹۰ و ۶۹۱ و ۶۹۲ و ۶۹۳ و ۶۹۴ و ۶۹۵ و ۶۹۶ و ۶۹۷ و ۶۹۸ و ۶۹۹ و ۷۰۰ و ۷۰۱ و ۷۰۲ و ۷۰۳ و ۷۰۴ و ۷۰۵ و ۷۰۶ و ۷۰۷ و ۷۰۸ و ۷۰۹ و ۷۱۰ و ۷۱۱ و ۷۱۲ و ۷۱۳ و ۷۱۴ و ۷۱۵ و ۷۱۶ و ۷۱۷ و ۷۱۸ و ۷۱۹ و ۷۲۰ و ۷۲۱ و ۷۲۲ و ۷۲۳ و ۷۲۴ و ۷۲۵ و ۷۲۶ و ۷۲۷ و ۷۲۸ و ۷۲۹ و ۷۳۰ و ۷۳۱ و ۷۳۲ و ۷۳۳ و ۷۳۴ و ۷۳۵ و ۷۳۶ و ۷۳۷ و ۷۳۸ و ۷۳۹ و ۷۴۰ و ۷۴۱ و ۷۴۲ و ۷۴۳ و ۷۴۴ و ۷۴۵ و ۷۴۶ و ۷۴۷ و ۷۴۸ و ۷۴۹ و ۷۵۰ و ۷۵۱ و ۷۵۲ و ۷۵۳ و ۷۵۴ و ۷۵۵ و ۷۵۶ و ۷۵۷ و ۷۵۸ و ۷۵۹ و ۷۶۰ و ۷۶۱ و ۷۶۲ و ۷۶۳ و ۷۶۴ و ۷۶۵ و ۷۶۶ و ۷۶۷ و ۷۶۸ و ۷۶۹ و ۷۷۰ و ۷۷۱ و ۷۷۲ و ۷۷۳ و ۷۷۴ و ۷۷۵ و ۷۷۶ و ۷۷۷ و ۷۷۸ و ۷۷۹ و ۷۸۰ و ۷۸۱ و ۷۸۲ و ۷۸۳ و ۷۸۴ و ۷۸۵ و ۷۸۶ و ۷۸۷ و ۷۸۸ و ۷۸۹ و ۷۹۰ و ۷۹۱ و ۷۹۲ و ۷۹۳ و ۷۹۴ و ۷۹۵ و ۷۹۶ و ۷۹۷ و ۷۹۸ و ۷۹۹ و ۸۰۰ و ۸۰۱ و ۸۰۲ و ۸۰۳ و ۸۰۴ و ۸۰۵ و ۸۰۶ و ۸۰۷ و ۸۰۸ و ۸۰۹ و ۸۱۰ و ۸۱۱ و ۸۱۲ و ۸۱۳ و ۸۱۴ و ۸۱۵ و ۸۱۶ و ۸۱۷ و ۸۱۸ و ۸۱۹ و ۸۲۰ و ۸۲۱ و ۸۲۲ و ۸۲۳ و ۸۲۴ و ۸۲۵ و ۸۲۶ و ۸۲۷ و ۸۲۸ و ۸۲۹ و ۸۳۰ و ۸۳۱ و ۸۳۲ و ۸۳۳ و ۸۳۴ و ۸۳۵ و ۸۳۶ و ۸۳۷ و ۸۳۸ و ۸۳۹ و ۸۴۰ و ۸۴۱ و ۸۴۲ و ۸۴۳ و ۸۴۴ و ۸۴۵ و ۸۴۶ و ۸۴۷ و ۸۴۸ و ۸۴۹ و ۸۵۰ و ۸۵۱ و ۸۵۲ و ۸۵۳ و ۸۵۴ و ۸۵۵ و ۸۵۶ و ۸۵۷ و ۸۵۸ و ۸۵۹ و ۸۶۰ و ۸۶۱ و ۸۶۲ و ۸۶۳ و ۸۶۴ و ۸۶۵ و ۸۶۶ و ۸۶۷ و ۸۶۸ و ۸۶۹ و ۸۷۰ و ۸۷۱ و ۸۷۲ و ۸۷۳ و ۸۷۴ و ۸۷۵ و ۸۷۶ و ۸۷۷ و ۸۷۸ و ۸۷۹ و ۸۸۰ و ۸۸۱ و ۸۸۲ و ۸۸۳ و ۸۸۴ و ۸۸۵ و ۸۸۶ و ۸۸۷ و ۸۸۸ و ۸۸۹ و ۸۹۰ و ۸۹۱ و ۸۹۲ و ۸۹۳ و ۸۹۴ و ۸۹۵ و ۸۹۶ و ۸۹۷ و ۸۹۸ و ۸۹۹ و ۹۰۰ و ۹۰۱ و ۹۰۲ و ۹۰۳ و ۹۰۴ و ۹۰۵ و ۹۰۶ و ۹۰۷ و ۹۰۸ و ۹۰۹ و ۹۱۰ و ۹۱۱ و ۹۱۲ و ۹۱۳ و ۹۱۴ و ۹۱۵ و ۹۱۶ و ۹۱۷ و ۹۱۸ و ۹۱۹ و ۹۲۰ و ۹۲۱ و ۹۲۲ و ۹۲۳ و ۹۲۴ و ۹۲۵ و ۹۲۶ و ۹۲۷ و ۹۲۸ و ۹۲۹ و ۹۳۰ و ۹۳۱ و ۹۳۲ و ۹۳۳ و ۹۳۴ و ۹۳۵ و ۹۳۶ و ۹۳۷ و ۹۳۸ و ۹۳۹ و ۹۴۰ و ۹۴۱ و ۹۴۲ و ۹۴۳ و ۹۴۴ و ۹۴۵ و ۹۴۶ و ۹۴۷ و ۹۴۸ و ۹۴۹ و ۹۵۰ و ۹۵۱ و ۹۵۲ و ۹۵۳ و ۹۵۴ و ۹۵۵ و ۹۵۶ و ۹۵۷ و ۹۵۸ و ۹۵۹ و ۹۶۰ و ۹۶۱ و ۹۶۲ و ۹۶۳ و ۹۶۴ و ۹۶۵ و ۹۶۶ و ۹۶۷ و ۹۶۸ و ۹۶۹ و ۹۷۰ و ۹۷۱ و ۹۷۲ و ۹۷۳ و ۹۷۴ و ۹۷۵ و ۹۷۶ و ۹۷۷ و ۹۷۸ و ۹۷۹ و ۹۸۰ و ۹۸۱ و ۹۸۲ و ۹۸۳ و ۹۸۴ و ۹۸۵ و ۹۸۶ و ۹۸۷ و ۹۸۸ و ۹۸۹ و ۹۹۰ و ۹۹۱ و ۹۹۲ و ۹۹۳ و ۹۹۴ و ۹۹۵ و ۹۹۶ و ۹۹۷ و ۹۹۸ و ۹۹۹ و ۱۰۰۰ و ۱۰۰۱ و ۱۰۰۲ و ۱۰۰۳ و ۱۰۰۴ و ۱۰۰۵ و ۱۰۰۶ و ۱۰۰۷ و ۱۰۰۸ و ۱۰۰۹ و ۱۰۱۰ و ۱۰۱۱ و ۱۰۱۲ و ۱۰۱۳ و ۱۰۱۴ و ۱۰۱۵ و ۱۰۱۶ و ۱۰۱۷ و ۱۰۱۸ و ۱۰۱۹ و ۱۰۲۰ و ۱۰۲۱ و ۱۰۲۲ و ۱۰۲۳ و ۱۰۲۴ و ۱۰۲۵ و ۱۰۲۶ و ۱۰۲۷ و ۱۰۲۸ و ۱۰۲۹ و ۱۰۳۰ و ۱۰۳۱ و ۱۰۳۲ و ۱۰۳۳ و ۱۰۳۴ و ۱۰۳۵ و ۱۰۳۶ و ۱۰۳۷ و ۱۰۳۸ و ۱۰۳۹ و ۱۰۴۰ و ۱۰۴۱ و ۱۰۴۲ و ۱۰۴۳ و ۱۰۴۴ و ۱۰۴۵ و ۱۰۴۶ و ۱۰۴۷ و ۱۰۴۸ و ۱۰۴۹ و ۱۰۵۰ و ۱۰۵۱ و ۱۰۵۲ و ۱۰۵۳ و ۱۰۵۴ و ۱۰۵۵ و ۱۰۵۶ و ۱۰۵۷ و ۱۰۵۸ و ۱۰۵۹ و ۱۰۶۰ و ۱۰۶۱ و ۱۰۶۲ و ۱۰۶۳ و ۱۰۶۴ و ۱۰۶۵ و ۱۰۶۶ و ۱۰۶۷ و ۱۰۶۸ و ۱۰۶۹ و ۱۰۷۰ و ۱۰۷۱ و ۱۰۷۲ و ۱۰۷۳ و ۱۰۷۴ و ۱۰۷۵ و ۱۰۷۶ و ۱۰۷۷ و ۱۰۷۸ و ۱۰۷۹ و ۱۰۸۰ و ۱۰۸۱ و ۱۰۸۲ و ۱۰۸۳ و ۱۰۸۴ و ۱۰۸۵ و ۱۰۸۶ و ۱۰۸۷ و ۱۰۸۸ و ۱۰۸۹ و ۱۰۹۰ و ۱۰۹۱ و ۱۰۹۲ و ۱۰۹۳ و ۱۰۹۴ و ۱۰۹۵ و ۱۰۹۶ و ۱۰۹۷ و ۱۰۹۸ و ۱۰۹۹ و ۱۱۰۰ و ۱۱۰۱ و ۱۱۰۲ و ۱۱۰۳ و ۱۱۰۴ و ۱۱۰۵ و ۱۱۰۶ و ۱۱۰۷ و ۱۱۰۸ و ۱۱۰۹ و ۱۱۱۰ و ۱۱۱۱ و ۱۱۱۲ و ۱۱۱۳ و ۱۱۱۴ و ۱۱۱۵ و ۱۱۱۶ و ۱۱۱۷ و ۱۱۱۸ و ۱۱۱۹ و ۱۱۲۰ و ۱۱۲۱ و ۱۱۲۲ و ۱۱۲۳ و ۱۱۲۴ و ۱۱۲۵ و ۱۱۲۶ و ۱۱۲۷ و ۱۱۲۸ و ۱۱۲۹ و ۱۱۳۰ و ۱۱۳۱ و ۱۱۳۲ و ۱۱۳۳ و ۱۱۳۴ و ۱۱۳۵ و ۱۱۳۶ و ۱۱۳۷ و ۱۱۳۸ و ۱۱۳۹ و ۱۱۴۰ و ۱۱۴۱ و ۱۱۴۲ و ۱۱۴۳ و ۱۱۴۴ و ۱۱۴۵ و ۱۱۴۶ و ۱۱۴۷ و ۱۱۴۸ و ۱۱۴۹ و ۱۱۵۰ و ۱۱۵۱ و ۱۱۵۲ و ۱۱۵۳ و ۱۱۵۴ و ۱۱۵۵ و ۱۱۵۶ و ۱۱۵۷ و ۱۱۵۸ و ۱۱۵۹ و ۱۱۶۰ و ۱۱۶۱ و ۱۱۶۲ و ۱۱۶۳ و ۱۱۶۴ و ۱۱۶۵ و ۱۱۶۶ و ۱۱۶۷ و ۱۱۶۸ و ۱۱۶۹ و ۱۱۷۰ و ۱۱۷۱ و ۱۱۷۲ و ۱۱۷۳ و ۱۱۷۴ و ۱۱۷۵ و ۱۱۷۶ و ۱۱۷۷ و ۱۱۷۸ و ۱۱۷۹ و ۱۱۸۰ و ۱۱۸۱ و ۱۱۸۲ و ۱۱۸۳ و ۱۱۸۴ و ۱۱۸۵ و ۱۱۸۶ و ۱۱۸۷ و ۱۱۸۸ و ۱۱۸۹ و ۱۱۹۰ و ۱۱۹۱ و ۱۱۹۲ و ۱۱۹۳ و ۱۱۹۴ و ۱۱۹۵ و ۱۱۹۶ و ۱۱۹۷ و ۱۱۹۸ و ۱۱۹۹ و ۱۲۰۰ و ۱۲۰۱ و ۱۲۰۲ و ۱۲۰۳ و ۱۲۰۴ و ۱۲۰۵ و ۱۲۰۶ و ۱۲۰۷ و ۱۲۰۸ و ۱۲۰۹ و ۱۲۱۰ و ۱۲۱۱ و ۱۲۱۲ و ۱۲۱۳ و ۱۲۱۴ و ۱۲۱۵ و ۱۲۱۶ و ۱۲۱۷ و ۱۲۱۸ و ۱۲۱۹ و ۱۲۲۰ و ۱۲۲۱ و ۱۲۲۲ و ۱۲۲۳ و ۱۲۲۴ و ۱۲۲۵ و ۱۲۲۶ و ۱۲۲۷ و ۱۲۲۸ و ۱۲۲۹ و ۱۲۳۰ و ۱۲۳۱ و ۱۲۳۲ و ۱۲۳۳ و ۱۲۳۴ و ۱۲۳۵ و ۱۲۳۶ و ۱۲۳۷ و ۱۲۳۸ و ۱۲۳۹ و ۱۲۴۰ و ۱۲۴۱ و ۱۲۴۲ و ۱۲۴۳ و ۱۲۴۴ و ۱۲۴۵ و ۱۲۴۶ و ۱۲۴۷ و ۱۲۴۸ و ۱۲۴۹ و ۱۲۵۰ و ۱۲۵۱ و ۱۲۵۲ و ۱۲۵۳ و ۱۲۵۴ و ۱۲۵۵ و ۱۲۵۶ و ۱۲۵۷ و ۱۲۵۸ و ۱۲۵۹ و ۱۲۶۰ و ۱۲۶۱ و ۱۲۶۲ و ۱۲۶۳ و ۱۲۶۴ و ۱۲۶۵ و ۱۲۶۶ و ۱۲۶۷ و ۱۲۶۸ و ۱۲۶۹ و ۱۲۷۰ و ۱۲۷۱ و ۱۲۷۲ و ۱۲۷۳ و ۱۲۷۴ و ۱۲۷۵ و ۱۲۷۶ و ۱۲۷۷ و ۱۲۷۸ و ۱۲۷۹ و ۱۲۸۰ و ۱۲۸۱ و ۱۲۸۲ و ۱۲۸۳ و ۱۲۸۴ و ۱۲۸۵ و ۱۲۸۶ و ۱۲۸۷ و ۱۲۸۸ و ۱۲۸۹ و ۱۲۹۰ و ۱۲۹۱ و ۱۲۹۲ و ۱۲۹۳ و ۱۲۹۴ و ۱۲۹۵ و ۱۲۹۶ و ۱۲۹۷ و ۱۲۹۸ و ۱۲۹۹ و ۱۳۰۰ و ۱۳۰۱ و ۱۳۰۲ و ۱۳۰۳ و ۱۳۰۴ و ۱۳۰۵ و ۱۳۰۶ و ۱۳۰۷ و ۱۳۰۸ و ۱۳۰۹ و ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ و ۱۳۱۲ و ۱۳۱۳ و ۱۳۱۴ و ۱۳۱۵ و ۱۳۱۶ و ۱۳۱۷ و ۱۳۱۸ و ۱۳۱۹ و ۱۳۲۰ و ۱۳۲۱ و ۱۳۲۲ و ۱۳۲۳ و ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ و ۱۳۲۶ و ۱۳۲۷ و ۱۳۲۸ و ۱۳۲۹ و ۱۳۳۰ و ۱۳۳۱ و ۱۳۳۲ و ۱۳۳۳ و ۱۳۳۴ و ۱۳۳۵ و ۱۳۳۶ و ۱۳۳۷ و ۱۳۳۸ و ۱۳۳۹ و ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ و ۱۳۴۳ و ۱۳۴۴ و ۱۳۴۵ و ۱۳۴۶ و ۱۳۴۷ و ۱۳۴۸ و ۱۳۴۹ و ۱۳۵۰ و ۱۳۵۱ و ۱۳۵۲ و ۱۳۵۳ و ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹ و ۱۳۶۰ و ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳ و ۱۳۶۴ و ۱۳۶۵ و ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۶۸ و ۱۳۶۹ و ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱ و ۱۳۷۲ و ۱۳۷۳ و ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵ و ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸ و ۱۳۷۹ و ۱۳۸۰ و ۱۳۸۱ و ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳ و ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷ و ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰ و ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲ و ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴ و ۱۳۹۵ و ۱۳۹۶ و ۱۳۹۷ و ۱۳۹۸ و ۱۳۹۹ و ۱۴۰۰ و ۱۴۰۱ و ۱۴۰۲ و ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴ و ۱۴۰۵ و ۱۴۰۶ و ۱۴۰۷ و ۱۴۰۸ و ۱۴۰۹ و ۱۴۱۰ و ۱۴۱۱ و ۱۴۱۲ و ۱۴۱۳ و ۱۴۱۴ و ۱۴۱۵ و ۱۴۱۶ و ۱۴۱۷ و ۱۴۱۸ و ۱۴۱۹ و ۱۴۲۰ و ۱۴۲۱ و ۱۴۲۲ و ۱۴۲۳ و ۱۴۲۴ و ۱۴۲۵ و ۱۴۲۶ و ۱۴۲۷ و ۱۴۲۸ و ۱۴۲۹ و ۱۴۳۰ و ۱۴۳۱ و ۱۴۳۲ و ۱۴۳۳ و ۱۴۳۴ و ۱۴۳۵ و ۱۴۳۶ و ۱۴۳۷ و ۱۴۳۸ و ۱۴۳۹ و ۱۴۴۰ و ۱۴۴۱ و ۱۴۴۲ و ۱۴۴۳ و ۱۴۴۴ و ۱۴۴۵ و ۱۴۴۶ و ۱۴۴۷ و ۱۴۴۸ و ۱۴۴۹ و ۱۴۵۰ و ۱۴۵۱ و ۱۴۵۲ و ۱۴۵۳ و ۱۴۵۴ و ۱۴۵۵ و ۱۴۵۶ و ۱۴۵۷ و ۱۴۵۸ و ۱۴۵۹ و ۱۴۶۰ و ۱۴۶۱ و ۱۴۶۲ و ۱۴۶۳ و ۱۴۶۴ و ۱۴۶۵ و ۱۴۶۶ و ۱۴۶۷ و ۱۴۶۸ و ۱۴۶۹ و ۱۴۷۰ و ۱۴۷۱ و

پندرہواں بدلیہ - تحقیق قبض۔

سولہواں بدلیہ استعمال فظ اول و مقدم بالمرتبة درساکن
سترہواں بدلیہ - در رفع تعارض متعلق تاریخ و قانیہ
اٹھارہواں بدلیہ - در تحقیق ثمرہ شکارہ فصل سی و نهم۔
انیسواں بدلیہ - تتمہ رسالہ تنزیہ علم الرحمن۔

بیسواں بدلیہ - رفع اشکال متعلق دملے محال
اکیسواں بدلیہ - رفع اشکال متعلق تقدیر متعلق و برم

بائیسواں بدلیہ - تحقیق وضع تبرکات در قبر۔

تیسواں بدلیہ - رفع اشکال تعلق فادہ۔

چوبیسواں بدلیہ - ایصال ثواب بنیت وصول فیض۔

پچیسواں بدلیہ - رفع تعارض دو تکبر بر مقام و مقام مقام

چھبیسواں بدلیہ - در طریق انہار عیوب بر شیخ

ستائیسواں بدلیہ - تصدیق کشف ذلویہ بعد آثار و الباقی

اٹھائیسواں بدلیہ تحقیق احکام روح و معنی حدیث

ان اللہ خلق آدم علی صورۃ۔

انتیسواں بدلیہ - تطبیق حدیث لا یلدغ و حدیث

المومن عظیم۔

تیسواں بدلیہ - ذیل محمود و مذموم۔

اکیسواں بدلیہ - تاویل لطیف نہی نا تقریر الخ

تیسواں بدلیہ - تقسیم اولیاء باہل ارشاد اہل حقین

النور شعبان ۱۳۵۹ھ ص ۲۰۰ مال تامہ ۲۲۰ ذریعہ
پھر النور رمضان ۱۳۵۹ھ ص ۲۰۰ مال تامہ ۲۰۰ العلم

حصہ سوم طرائف مندرجہ النور بیع الاول ۱۳۶۱ھ ص ۱۲

طرائف حصہ سوم مندرجہ النور بیع الاول ۱۳۶۱ھ ص ۱۲

النور صفر ۱۳۶۱ھ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

النور جمادی الاخری ۱۳۶۱ھ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

النور ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

النور ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

خیر الجزاء پھر النور محرم ۱۳۶۱ھ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

النور محرم ۱۳۶۱ھ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

صفر ۱۳۶۱ھ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

النور بیع الثانی ۱۳۶۱ھ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

النور شعبان ۱۳۶۱ھ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

النور ذی القعدہ ۱۳۶۱ھ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

طرائف حصہ سوم مندرجہ النور بیع الاول ۱۳۶۱ھ ص ۱۲

طرائف حصہ سوم مندرجہ النور بیع الاول ۱۳۶۱ھ ص ۱۲

کلید ثنوی جلد نصف اول ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

پھر ہر چند کہ تا ص ۱۲۰ ذیل روح حاشی ۱۲۰ و ۱۲۰

کلید ثنوی جلد نصف اول ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

مجموعہ - پھر ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰ بند کردیا پھر ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

مضمون تامہ ۱۲۰ ص ۱۲۰ منوری سمجھے۔

کلید ثنوی جلد نصف اول ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۰

۱۲۰ تا ص ۱۲۰ فائدہ تامہ ۱۲۰ تا ص ۱۲۰ معلوم ہوئے ہیں۔

باو نواں بدیعہ غلطی و تقصیر بعض اشیاء بعض۔

ترجمہ نواں بدیعہ شہرہ بر حمت بودن حضور مع جواب

چونواں بدیعہ فرق در مجاہدہ حق و باطل

چکینواں بدیعہ غلطی در معنی احسان و معنی صحیح

چھینواں بدیعہ تقلیل طعام کی حقیقت اور وزہ

ستا و نواں بدیعہ دفع شہرہ ان فی حوال طیر

اٹھا و نواں بدیعہ دفع اختلاف امام صاحب و امام

اشعری مدنا من استار الله تعالى۔

اسٹھواں بدیعہ زہد اور حضور کا نقد ازہاج

ساٹھواں بدیعہ اصل مجاہدہ حکیمہ یعنی ترک مہلات

اکٹھواں بدیعہ شہرہ بر حدیث نافی حنظل و جواب

باٹھواں بدیعہ شرح حدیث انه لیغان علی قلبی

ترسٹھواں بدیعہ روح در جمادات۔

چونسٹھواں بدیعہ کراہت یعنی ناپسندیدگی ترک

سنن زوائد و صحاح معولہ

پینسٹھواں بدیعہ حکمت تولی الی بیت اللہ و جواب شہادت

چھیاسٹھواں بدیعہ درجہ شرافت نسبت تبرکات

سترسٹھواں بدیعہ تعارض در بیان آیات و اقوال متعلقہ و ساو

ارسٹھواں بدیعہ دفع شہرہ پریشانی اہل جنت

انتھراں بدیعہ عینیت تفویض و اسلام۔

سترواں بدیعہ تصدیق صحیح اخیل یا سخن علیہا السلام

اکتر و اں بدیعہ تحقیق تقصیر میں الانبیاء

بہتر و اں بدیعہ تحقیق معنی ظن۔

شکر الشکر علیہ السلام کبھی حضور تامد ۲۰ ہونے لگے۔

۲۰ ص ۲۰۰ ایک شہرہ تامد ۲۰ قابل تسلیم ہے۔

تقلیل طعام علیہ السلام والذین تامد ۲۰ غلطی نہیں ہو سکتی

۲۰ ص ۱۳۰ آجکل تامد ۲۰ وعدہ نہیں۔

۲۰ ص ۵۵۰ روزہ تامد ۲۰ اجران کو بھی ملے گا

ترجیح الآخرة علیہ السلام بعض طالب العلم کو تامد ۲۰ خوب سمجھ لو

زکوۃ تقصیر علیہ السلام ۲۰ امام اشعری نے تامد ۲۰

۲۰ بطور اقرار بالایمان کے ہو۔

تقلیل الکرام علیہ السلام میں نے تامد ۲۰ مجاہدہ نہیں۔

تقلیل الاختلاف علیہ السلام مجاہدہ کہ نہیں تامد ۲۰ مقتضی ہیں

پھر ص ۱۳۰ مجاہدہ حکیمہ تامد ۲۰ معتبر نہیں مع ما شہ

استار العبادہ علیہ السلام حدیث شریف تامد ۲۰ کبھی کبھی ہو سکتی ہے

۲۰ ص ۲۰۰ از لیغان تامد ۲۰ ہونا ممکن ہے۔

اسرار العبادۃ علیہ السلام فعال ہوا تامد ۲۰ ختم ہو گیا پھر ص ۱۹

حقیقت الصبر علیہ السلام سنن زوائد

۲۰ ص ۲۰۰ عتاب ہو گا۔

تحصیل المرام علیہ السلام غائب کی طرف تافتہ مستحکم ہو جانا مع ما شہ

تفصیل المدین ۲۰ ص ۲۰۰ جب ایمان بڑھتا ہے قیاس سے ہیں۔

کوثر العلوم ۲۰ ص ۲۰۰ حدیث میں تو تامد ۲۰ عام تھا

پھر ص ۲۰۰ حضور تامد ۲۰ نہیں ہو سکتا۔

الدوام علیہ السلام تقصیر بعض کوتاہ نظر ۲۰ انبیاء میں نہیں

۲۰ ص ۲۰۰ اس وقت میں تامد ۲۰ مطلع کرنا ہوا

تکبیل الانعام ۲۰ ص ۲۰۰ اس میں علم تامد ۲۰ تقصیل علیہ السلام میں

تقصیل و اس میں مقاصد صحت تامد ۲۰ معنی نہیں۔

اجر الصیام ۲۰ ص ۲۰۰ ارشاد ہے تامد ۲۰ واقع نہ ہو گا پھر ص ۱۹

تہتر واں بدلیعہ - جواب شبہ بر غلو ال جنت

چوتھتر واں بدلیعہ - غلطی در مبنی وحدۃ الوجود -

پچھتر واں بدلیعہ - غلطی در تصور بیعت -

چھتر واں بدلیعہ - جواب دلیل در مقصود بیعت قرآن
ستتر واں بدلیعہ - رد نحو و ادلال بر انبیا -

اٹھتر واں بدلیعہ - علاج امراض شیعہ بمراتب معرفت
اناسی واں بدلیعہ - بر آیت او میثالی اموی مع جواب
اسی واں بدلیعہ - رفع اشکال زائیت ربنا آتانی الدینا
اکیاسی واں بدلیعہ - اقسام علیہ جنت

بیاسی واں بدلیعہ - رفع تعارض میان آیت محمد شعلق
تراسی واں بدلیعہ - دفع اشکال بر بعض مباحث
چوراسی واں بدلیعہ - اختلاف حقیقت و تشبہ
پچاسی واں بدلیعہ - شبہ بر آیت یتاق مع جواب
چھاسی واں بدلیعہ - در تفسیرات موفیہ -

ستاسی واں بدلیعہ - رفع اشکال تحقیق امر اعلیٰ طالب

اٹھاسی واں بدلیعہ - جواب بر حدیث المر فی الصلوۃ مادام متبصر
نواسی واں بدلیعہ - انواع مرایط نفوس

نویں واں بدلیعہ - وجہ قول امام صاحب اموات

الوعید تبلیغ ص ۳۲ تا ۳۳ بہر حال تاہم ص ۳۱ مبادی حکم ہے
اج الصیام دوم تبلیغ ص ۳۳ بر عمل کا ثواب ص ۳۴ شینا پھر ص ۳۵
اسکے کو تا ص ۳۶ سفید نہ ہو پھر ص ۳۷ بہر حال تا دامت تا ص ۳۸
بزرگمال ہی پھر ص ۳۹ اور دو سر جواب تا ص ۴۰ غلامت ہے -
اج الصیام حصہ دوم تبلیغ ص ۴۱ تا ۴۲ قس یا عبادی تا
ص ۴۳ تیر نظر نہیں -

التواصی بالصبر تبلیغ ص ۴۵ ایک تعلق ایما تا ص ۴۶ فی الفتی المذی
پھر ص ۴۷ الغرض آج کل تا ص ۴۸ علماء نے فرمایا -
الحقل و انفصال تبلیغ ص ۴۹ بعض اہل تا ص ۵۰ رعایت نہیں کی گئی
ص ۵۱ ختمی پر گاہ گاہ تا ص ۵۲ ہلک بھی ہو جائے -

التعرف بقدر ص ۵۳ اللہ تعالیٰ کو کچھ حقوق تا ص ۵۴ آیت نہیں آتا
اجہل ص ۵۵ واو میثالی اموی تا ص ۵۶ اب کیا ہو گا -
فناء النفوس تبلیغ ص ۵۷ ارشاد ہے تا ص ۵۸ ملتفت نہیں
ص ۵۹ محققین تا ص ۶۰ کیا فرق ہے -

افعال المحبوب تبلیغ ص ۶۱ اللہ کے بارے تا ص ۶۲ شمس کو شمس سے
الوسنقل ص ۶۳ فرق حیات ایک اشکال تا ص ۶۴ مرتفع ہو گئے
ص ۶۵ مسلح و مرسیں کا تا ص ۶۶ محض بیکار ہے -
غایۃ النجیح ص ۶۷ ایک اعراقی تاہم ص ۶۸ تفصیل موجود ہے -

ص ۶۹ حضرات صوفیہ تا ص ۷۰ مابہو کائنات محشی
پھر ص ۷۱ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا ص ۷۲ اچھی طرح سمجھ لو -
الجمعین تبلیغ ص ۷۳ جن ہو یوں نے فتویٰ تا ص ۷۴ معافی ہیں
پھر ص ۷۵ اب سمجھئے تا ص ۷۶ حجت نہیں -

المرایط تبلیغ ص ۷۷ حضور کا ارشاد ہے تا ص ۷۸ ہتھ پڑ رہے
ص ۷۹ ارشاد ہو ورا بطوا تا ص ۸۰ معلوم ہوتی ہیں -

الحجر بالصبر تبلیغ ص ۸۱ ص ۸۲ ہیں یہ کو تا ص ۸۳ ملحوظ فرمایا ہے پھر

۱۹۰ سالہ امام صاحب تاملہ مکہ بیت المقدس کو۔
الحج تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۱ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۲ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۳ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۴ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۵ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۶ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۷ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۸ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۹ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ

۱۹۰ سالہ امام صاحب تاملہ مکہ بیت المقدس کو۔
الحج تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۱ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۲ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۳ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۴ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۵ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۶ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۷ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۸ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۹ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ

اطفال ہونین۔
۱۹۰ سالہ امام صاحب تاملہ مکہ بیت المقدس کو۔
الحج تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۱ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۲ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۳ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۴ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۵ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۶ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۷ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۸ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۹ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ

۱۹۰ سالہ امام صاحب تاملہ مکہ بیت المقدس کو۔
الحج تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۱ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۲ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۳ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۴ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۵ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۶ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۷ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۸ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ
۱۹۹ سالہ تبلیغ ۳۵۰ ص ۱۰۰ یدم ماکان قبلہ تاملہ قاعدہ مذکورہ

فہرست البدائع و تہامہ

تمت سالۃ البوار مع متعلقا تھا و ملحقا تھا المنتصف ذی الحجۃ ۱۳۶۱ھ و اللہ الحمد
۱۳۶۱ھ پورے شوال کے بعد و مضمون قابل رج ہوئے اور ذہن میں آئے۔ لہذا لاجلہ البیان کے اضافہ کا قریب صحت میں
و غرض میں نے شورہ دیا۔ اور مضمون ضرب شدہ کر خود ذہن میں آیا۔ لہذا ان دونوں مضمونوں کا بھی اضافہ کیا گیا۔ ۱۳۶۱ھ

بُناری شریعت کی منتخب احادیث کا ترجمہ اور بے مثل تشریح
 رَحْمَةُ الْقَلْبِ رَحْمَةُ الْمُتَّقِينَ

انتخاب بخاری شریف

(ترجمہ و تشریح)

تخریج احادیث

امام محمد بن حنفیہ رحمہ اللہ سے ۲۵۹ھ

علما ربانی اور عالمی اندلسی حضرت مولانا محمد امجد علی صاحب دہلوی
 مولانا محمد امجد علی صاحب دہلوی مولانا محمد امجد علی صاحب دہلوی

احادیث شریف سے مسائل سلوک و تصوف، مسائل اخلاق و آداب اور مسائل فقہ کے
 استنباط پر دو گنا فائدہ کیا گیا جو ہر ذہن میں مٹا نہیں جاسکتا اور دیندارانِ حق کی توجہ کا
 مستحق طور پر مرکز رہی ہے۔ بخاری شریعت کی منتخب احادیث کی بے نظیر تشریح

۲۰۱۲ء مارچ تا اگست

ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور

۱۰۰ احادیث پر مشتمل مجموعہ و معارف قرآنی کا شیف ناخبرہ

الافتان

اردو

فہرست آں کے لیے اہم اور دنیاوی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ

۱۰۹۳ھ - ۱۰۹۱ھ

یہ جامعہ ترجمہ مولانا محمد امجد علی صاحب دہلوی نے اپنے علمی و تحقیقی طبع کے ساتھ
 دین و دنیا کے مسائل و مسائل کے ساتھ ساتھ ہی لکھا ہے جس سے ہر شخص کو فائدہ ہوگا اور
 قرآن مجید کا مطالعہ کرنے والے کو اس کی تفسیر و تشریح کے ساتھ ساتھ ہی
 فہم و فہم کے ساتھ ساتھ ہی لکھا ہے جس سے ہر شخص کو فائدہ ہوگا اور

اذا زلزلنا الاممات

خواب نامہ کبیر اردو ترجمہ کمال تعبیر

تعبیر ویا

خواب اس کی تعبیر سے متعلق سب سے جامع کتاب

علامہ ابن عربین رحمہ اللہ
 مولانا محمد امجد علی صاحب دہلوی نے اپنے علمی و تحقیقی طبع کے ساتھ
 دین و دنیا کے مسائل و مسائل کے ساتھ ساتھ ہی لکھا ہے جس سے ہر شخص کو فائدہ ہوگا اور

نام : ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور نمبر ۲

تقلید ائمہ اور مقام ابو حنیفہ

تقلید ائمہ کی وجہ ضرورت اس کے دلائل اور مقام امام عظیم
 ابو حنیفہ کا فضائل بیان اور آپ کے سوانح حیات

جناب مولانا محمد امجد علی صاحب دہلوی

ادارہ اسلامیات لاہور

۱۹۰ - ۱۹۱

ہا میں کے نامور محقق عالم علامہ حسین آفندی کی جدید علم کلام پر
مشہور تصنیف الرسالة المحمدیہ کا اردو ترجمہ

سنن اور اسلام

ترجمہ مولانا سید محمد الحق علی صاحب مدرّجہ جامع العلوم کا پڑ
نیز لکھی: حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ

سنن اور اسلام

از حضرت مولانا قاری محمد طیفی مدظلہ العالی دارالعلوم دیوبند

ادارة اسلامیات لاہور

کینیات

مولانا زکی کینی مرحوم کا مجموعہ کلام

دلگداز نعتیں، فکر انگیز غزلیں، پیراثر نظمیں

حضرت زکی کینی کی خدمت خیال اور حسن بیان کا شاہکار ہے جس میں
ایلائے فکر بیان کے اچھوتے لباس میں جلوہ گر ہے، اور
اُس کی ہر آواز دل کی آواز معلوم ہوتی ہے

○ فکر و فن کے ایسے عجیبے کبھی کبھار طور میں آئے ہیں: (معارف بریلوی ص ۱۰۰)
○ زکی کینی کی شاعری دیکھ کر اس بات کا احساس یقین میں مل جاتا ہے کہ انسان کے
محدود جسم میں ان کبھی لامحدود طاقت ہے: (حضرت حسن دانش)

ایک دل پر سوز کا پیام جس میں زبان کا رنماؤ، انھار و بیان کا رکھ رکھاؤ، اور
تغزل کا بناؤ سنگھار اپنی پوری رعنائیوں کے ساتھ نظر افروز ہے +

دیباچہ آؤں ششم میر پریشانی سرنگد جاہت او انیس کتابت وصیدہ بدی کے ساتھ

قیمت جملہ اعلیٰ ایڈیشن — ۳۰/- روپے

ادارة اسلامیات ۱۹۰۰ - انارکلی - لاہور

اسلام کا اقتصادی نظام

اسلام کے نظام سماجی کا مکمل خاکہ جس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ دنیا کے تمام
اقتصادی و سماجی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے
جس نے سرمایہ و محنت کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کا راستہ پیدا کیا ہے

تالیف

حضرت مولانا محمد حفیظ الرحمن سیوہاروی مدظلہ العالی

بواد النواذر

حکیم الامت حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی مدظلہ العالی
تفسیر حدیث: فقہ علم کلام اور تصوف کے نامور محدثین پر مشتمل حضرت کی آخری تصنیف

○

ادارة اسلامیات لاہور

۱۹۰۰ - انارکلی

ادارة اسلامیات

۱۹۰۰ - انارکلی ○ لاہور

تاریخ اسلام کا گرانقدر ذخیرہ

سیر الصحابہؓ (کامل)

صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم) تابعین، تبع تابعین اور نامور ائمہ کرام (رحمہم اللہ) کے مستند حالات زندگی پر اردو میں جمع الہ جات سے فزین سب سے اہم جامع اور مفصل سلسلہ کتب جو چودہ حصوں میں تحریر کیا گیا تھا اب مجلد آٹھ جلدوں میں دستیاب ہے

جلد ۱

حصہ اول : خلفائے راشدین (چاروں خلفاء راشدین کے حالات و کمالات)

جلد ۲

حصہ دوم : مہاجرین، حصہ اول (عشرہ مبشرہ اکابر قریش اور فتح مکہ سے پہلے اسلام لانے والے ۲۸ حضرت صحابہ کے حالات)
حصہ سوم : مہاجرین، حصہ دوم (بقیہ ۱۰۱ مہاجر حضرت صحابہؓ کے حالات جو فتح مکہ سے پہلے اسلام لائے)

جلد ۳

حصہ چہارم : انصار، حصہ اول (۵۱ جلیل القدر انصار کرام صحابہؓ کے حالات)
حصہ پنجم : انصار، حصہ دوم (بقیہ ۶۲ انصار کرام اور خلفاء انصار صحابہؓ کے حالات)

جلد ۴

حصہ ششم : (چار صحابہؓ حضرت امام حسنؓ، حضرت امیر معاویہؓ، حضرت امام حسینؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے حالات)
حصہ ہفتم : (فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کرنے والے یا صغیر السن ۱۵۰ صحابہؓ کے حالات کا مرقع)

جلد ۵

حصہ ہشتم : اُسوة صحابہؓ اول (صحابہ کرامؓ کے عقائد، عبادات، اخلاق، حسن معاشرت اور طرز معاشرت)
حصہ نہم : اُسوة صحابہؓ دوم (صحابہ کرامؓ کی سیاسی، مذہبی، علمی خدمات کی تفصیل اور مجاہدانہ کارنامے)

جلد ۶

حصہ دہم : سیر الصحابیاتؓ (ازواج مطہراتؓ بنات طاہراتؓ اور اکابر صحابیاتؓ کے سوانح زندگی)
حصہ یازدہم : اُسوة صحابیاتؓ (صحابیاتؓ کے مذہبی، علمی، اخلاقی، معاشرتی واقعات اور دینی خدمات)
حصہ وازدہم : (۹۳ اہل کتاب صحابہؓ اور تابعینؓ و تابعاتؓ کے سوانح اور کارنامے)

جلد ۷

حصہ سیزدہم : تابعین (۹۶ اکابر تابعینؓ کے سوانح زندگی، علمی، اصلاحی خدمات، مجاہدانہ کارنامے)

جلد ۸

حصہ چہار دہم : تبع تابعین (۱۹ جلیل القدر تبع تابعینؓ بشمول مشہور ائمہ کرامؓ کے حالات و کمالات)
— فوراً اپنی طلب مطالعہ فرمائیں۔ پانچ ہزار کے لگ بھگ صفحات، عمدہ کاغذ، ڈائی وائر مضبوط ۸ جلدوں میں —

نشر : اِذَا اِسْلَامِيَّاتٌ ۱۹۰ - انارکلی لاہور
فونے ۶۳۲۵۳